

HEIDEGGER

COLETÂNEA DE TEXTOS

Colóquio sobre a Angústia

**Um diálogo entre Kierkegaard,
Heidegger e Sartre**

SARTRE



KIERKEGAARD

ALBERTO LUIZ SILVA DE OLIVEIRA
BRUNO LEMOS HINRICHSEN
TALES MACÊDO DA SILVA
(ORGANIZADORES)

ALBERTO LUIZ SILVA DE OLIVEIRA
BRUNO LEMOS HINRICHSEN
TALES MACÊDO DA SILVA
(organizadores)

Coletânea de Textos do

COLOQUIO SOBRE A ANGÚSTIA

Uma diálogo entre Kierkegaard, Heidegger e Sartre

Edição
FASA

RECIFE-PE

(organizadores)

ALBERTO LUIZ SILVA DE OLIVEIRA

BRUNO LEMOS HINRICHSEN

TALES MACÊDO DA SILVA

Editoração eletrônica

Ezequiel Rodrigues

Impressão

FASA GRÁFICA

Ficha Catalográfica

C694 Coletânea de textos do colóquio sobre a angústia : um diálogo entre Kierkegaard, Heidegger e Sartre [recurso eletrônico] / Alberto Luiz Silva de Oliveira, Bruno Lemos Hinrichsen, Tales Macêdo da Silva (organizadores). -- Recife : FASA, 2021.

119 p.

ISBN 978-65-86359-54-1 (E-Book)

1. Angústia. 2. Existencialismo. 3. Filosofia. I. Oliveira, Alberto Luiz Silva de, Org. II. Hinrichsen, Bruno Lemos, Org. III. Silva, Tales Macêdo da, Org.

CDU 141.32

SUMÁRIO

PREFÁCIO **07**

TEXTOS COMPLETOS DAS PALESTRAS

SOBRE A ANGÚSTIA E O DESESPERO
EM KIERKEGAARD. **08**
Adenilton Moisés da Silva

ALBERT CAMUS: O HUMANO ENTRE O ABSURDO, A
ANGÚSTIA E A REVOLTA **17**
Alberto Luiz Silva de Oliveira

A EXISTÊNCIA E A NATUREZA IRREDUTÍVEL DA
SUBJETIVIDADE. **25**
Marcílio Monteiro de Santana

A 'ANGÚSTIA' NO PROJETO DE UMA FENOMENOLOGIA
HERMENÊUTICA HEIDEGGERIANA **33**
Bruno Lemos Hinrichsen

A ANGÚSTIA COMO A REALIDADE DA LIBERDADE
FRENTE A POSSIBILIDADE SEGUNDO KIERKEGAARD. **46**
Tales Macêdo da Silva

TEXTOS COMPLETOS DA COMUNICAÇÃO

POLÍTICA DOS AFETOS: MEDO E ENCARCERAMENTO EM MASSA Dimitri Alexandre Bezerra Acioly	53
UMA PSICANÁLISE MATERIAL DA MELANCOLIA, UMA VISÃO BACHELARDIANA DE SARTRE Gabriel Kafure da Rocha	62
A TEORIA KANTIANA DO CONHECIMENTO E SUA RE- LAÇÃO COM UMA FILOSOFIA “IMPURA” DA LINGUA- GEM, SEGUNDO RICHARD RORTY Ítalo Rafael França Rio Tinto	68
O ESTADO DE EXCEÇÃO PERMANENTE E O MEDO COMO SUA CONDIÇÃO DE (IM)PERMANÊNCIA Manoel Uchôa Felipe de Araújo	78
PENSAR A HOSPITALIDADE: A ÉTICA DE UM CALCU- LAR RESPONSÁVEL Renan Francelino da Silva	87
O CONCEITO DE EXCEÇÃO: ENTRE A TEORIA JURÍDICA TRADICIONAL E CARL SCHMITT Bruno Macena Pagnossin Manoel Carlos e Uchôa Oliveira	96
UMA FENOMENOLOGIA DA CONVERSÃO AO CRISTIA- NISMO PRIMITIVO: A DECISÃO DE TORNAR-SE CRIS- TÃO NA EXPERIÊNCIA PAULINA À LUZ DA FILOSOFIA DO JOVEM MARTIN HEIDEGGER Tiago Macedo Bezerra Maia	105

PREFÁCIO

Enfrentar, intelectual e existencialmente, o tema da angústia é atitude filosófica que exige coragem e desafetação. Coragem de ser, isto é, coragem de assumir-se enquanto pessoa, indivíduo único e irrepetível, no drama histórico da finitude, da incompletude e da busca constante de si. Desafetação perante o teatro humano e seus jogos de ambição, sede de dominação, modelos pré-fabricados de vida e receitas pálidas de felicidade fácil.

A presente Coletânea, brilhantemente organizada por Alberto Luiz Silva de Oliveira, Bruno Lemos Hinrichsen e Tales Macêdo da Silva, possibilita aos leitores e leitoras um encontro muito especial com as duas qualidades supra mencionadas, coragem e desafetação. Nela os organizadores apresentam o melhor da excelente produção filosófica gerada pelo Colóquio de Filosofia dedicado ao assunto da Angústia no pensamento de Kierkegaard, Heidegger, Sartre e Camus.

Mergulhar nestes textos, oriundos das conferências e das apresentações do Colóquio, seguramente, levará você a pensar no fascínio da Liberdade, seu encanto e assombro, bem como, a experimentar a vertigem que emerge da consideração de sua força infinda e de sua indispensável necessidade de efetivação, como aponta Kierkegaard.

De fato, a angústia singulariza o ser humano e o dispõe para as possibilidades de escapar da decadência, do risco de naufragar no nada, como também o dispõe a buscar e se apropriar do seu ser (Heidegger). Ela confronta e desafia o indivíduo à escolha constante, como um fardo inalienável, de cada momento de sua existência e da resistência ao risco de nadificação (Sartre) ou da possibilidade do absurdo, como nos lembra o Estrangeiro de Albert Camus.

Por tudo isso, acreditamos que os leitores e leitoras farão um inquietante mergulho na experiência da Angústia ao lerem/conversarem com estas páginas, e sairão tão fortes (na coragem de ser) quanto desafetados na ambição (de dominar).

José Marcos Gomes de Luna

Coordenador do curso de Filosofia da UNICAP-PE

SOBRE A ANGÚSTIA E O DESESPERO EM KIERKEGAARD

Adenilton Moisés da Silva¹

INTRODUÇÃO

Na Dinamarca, início do século XIX, surge o “filósofo solitário”, Soren Kierkegaard, em 05/05/1813. Seu pensamento, mesmo após a sua morte em 11/11/1855, continua a ser objeto de interesse de muitos pesquisadores e leitores, que cativam uma boa literatura, seja ela: filosófica, teológica, psicológica, poética etc. Esse autor consegue transitar em diversas áreas do saber, com isso, mantém um legado por meio de sua produção acadêmica, capaz de questionar o comportamento humano no século XXI. Kierkegaard foi um grande crítico da sua época, recusa o idealismo hegeliano, como também a filosofia racionalista de um modo geral, sobretudo, porque as ideias de Hegel estavam influenciando o discurso teológico da Igreja Luterana, da qual sofrerá severas críticas. Esse filósofo de Copenhague percebe que a filosofia vigente esqueceu

¹ Licenciado em Filosofia, pelo Instituto Salesiano de Filosofia em Recife – PE, bacharel em Teologia pelo Instituto de Teologia de Caruaru – PE, Mestre e Doutorando em Ciências da Religião, na Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. adenilton.silva⁸⁰@gmail.com .

o homem e a existência, voltou-se para o pensamento abstrato, e a Igreja esqueceu o Evangelho e Cristo, e tornou-se um ganha pão para os pastores. É nesse contexto de insatisfação e críticas, que o autor dinamarquês trabalha obras como *O Conceito de Angústia e o Desespero Humano*, nelas se conserva o conceito de existência plena vindo do cristianismo.

Sabendo da sua contribuição intelectual, propõe-se neste trabalho fazer um estudo sobre os temas introduzidos pelo próprio Kierkegaard no universo da filosofia, a saber, a Angústia, o Desespero e a subjetividade, a partir das obras *O Conceito de Angústia* (2010) e *Desespero: a doença mortal* (1989).

A sociedade contemporânea é tendenciosa a construir realidades fragmentadas, distanciando fisicamente as pessoas e isolando-as em realidade virtuais, com isso, cria-se uma letargia em escala social. Um corpo social coercivo, almejando que os indivíduos sigam seus ditames, não importando o que se pensa ou o que se vive, desde que obedçam aos padrões preestabelecidos. Não está a se pensar na subjetividade, na singularidade, mas na massificação, numa coletividade abstrata, denominada de consciência coletiva. Na verdade, trata-se de um conjunto de regras *a priori*, implantado quase mecanicamente, baseado em dados de pesquisas, do tipo ensaio, sendo lançado em diversos níveis, tanto micro quanto macro. Não é levado em consideração o rosto que sofre, mas a grande massa, às vezes, identificada de constituição nacional, uma multitude de fragmentos, não compatíveis com a dor de viver uma vida desprovida de um reconhecimento enquanto sujeito, que tem seu fim na sua dignidade, na sua carne, na sua corporeidade. A partir dessa realidade apresentada pela contemporaneidade de facetas múltiplas, de uma massificação das pessoas, que utilizaremos as ideias kierkegaardianas: angústia e desespero para fazer uma reflexão filosófica/antropológica.

A ANGÚSTIA

No contexto do século XXI, ouve-se a narrativa entre as pessoas que estão mentalmente angustiadas. Elas experimentam uma náusea, uma vertigem constante em suas realidades que as sufocam. Fica em evidência o uso preponderante da palavra angústia, no discurso social, ao querer falar de qualquer insatisfação ou fracasso pessoal nos seus projetos de vida. Dá-se a intuir que para o senso comum, angústia e desespero estão relacionadas com fracassos ou patologias emocionais. Porém, em *O Conceito de Angústia*¹, encontra-se uma explicação mais apurada sobre o conceito filosófico, apresentado por Kierkegaard. O livro aborda assuntos relacionados à liberdade, ao pecado original, à culpa hereditária e ao sentimento dominante de angústia, o qual Haufniensis acha que afeta pessoas de todos os lugares (BACKHOUSE, 2019, p. 223). Kierkegaard analisa existencialmente o conceito de angústia, buscando na subjetividade sua raiz, pois acredita que está relacionada à ideia de liberdade e, ao mesmo tempo, é possível de ser identificada como uma realidade enobrecedora, uma vez que está sendo analisada a angústia a partir do princípio religioso da fé cristã.

¹ O autor do Conceito de angústia, publicado pela primeira vez em 1844 sob o pseudônimo de Virgilius Haufniensis (O vigilante de Copenhague), apresenta sua obra como um “simples esclarecimento psicológico preliminar ao problema dogmático do pecado original”. Esclarecimento psicológico e não filosófico! (LE BLANC, 2003, p. 81).

A angústia para Haufniensis, porém, não era algo exclusivamente negativa. Tampouco era o medo de uma realidade inevitável. Em vez disso, a angústia diz respeito à possibilidade livre e é profundamente enobrecedora. Apenas os seres humanos podem sentir a ansiedade sobre as possibilidades do futuro, porque somente eles têm a capacidade de escolher livremente suas vidas [...] A angústia não é o medo do que é real. É a sensação ambígua de desconforto que as pessoas sentem quando consideram as possibilidades indefinidas da vida. Para Haufniensis, especificamente, é o desconforto que os seres humanos enfrentam quando impelidos pelo Deus Eterno a se tornarem um Pessoa Autêntica (BACKHOUSE, 2019, p 223).

Kierkegaard ao definir a sua antropologia, utiliza-se dos elementos da teologia paulina, afirmando: o “homem é uma síntese de alma e corpo, simplesmente, essa se torna inatingível se os dois elementos não se unirem num terceiro termo. O terceiro termo é o espírito” (KIERKEGAARD, 1979, p. 66), sendo que na angústia está dado o espírito. A partir dessa definição, constrói-se o mosaico existencial kierkegaardiano, a partir do qual ele pode fazer sua análise psicológica do problema estudado por ele, que é a questão do pecado. Devemos ficar atentos que a ação, isto é, movimento, decisão, ou seja, atitudes que levem o indivíduo a manifestar práticas éticas, de compromisso consigo mesmo e com a realidade em sua volta. Pode-se pensar a angústia como inquietação que exige ao sujeito ser a si mesmo. A angústia gera a contradição para a existência, exigindo a essa viver a possibilidade da liberdade. Em *Adquira sua Alma na Paciência*, Kierkegaard assegura:

A sua alma é uma autocontradição entre o exterior e o interior, entre o temporal e o eterno. Ela é uma autocontradição, pois isso mediante o qual ela é aquilo que é consistente precisamente no fato de ela querer exprimir em si a contradição (KIERKEGAARD, 2007, p. 21).

A autocontradição não é só um evento da condição biológica do sujeito, que como consequência revelaria a sua animalidade, mas pela instituição do espírito, a contradição é a realidade que exige uma síntese reflexiva no sujeito, onde se dá a consciência de si mesmo, e não um estado de inocência, mas de instituição do espírito, que é um voltar-se para a constituição da personalidade própria.

A obra *O Conceito de Angústia* afirma que o homem é um nada a ser construído. Essa construção se dá quando se estabelece a relação da síntese de alma e corpo, e que esta síntese é inconcebível, ou seja, irrealizável, se os termos anteriores não se encontram num terceiro, o espírito. “Que a angústia apareça é aquilo ao redor do que tudo gira. O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, a síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo num terceiro termo. Este terceiro termo é o espírito” (KIERKEGAARD, 2010, p. 47). A subjetividade é relação entre os opostos, exigindo a tarefa de executar a síntese. Portanto, a personalidade é fruto da tensão imensurável dentro da autocontradição, formando assim, a síntese cristã da existência, da qual Kierkegaard se utilizou: corpo-alma-espírito.

A subjetividade implica na liberdade como interesse pela existência. Nesse sentido “a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então, agarra a finitude para nela firmar-se” (KIERKEGAARD, 2010, p. 66). Estabelecido o espírito, isto é, a interioridade do sujeito, mesmo que no estado de imediatidade e sonho, “na inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psiquicamente em unidade imediata com sua naturalidade. O espírito está sonhando no homem” (KIERKEGAARD, 2010, p. 44). O indivíduo

experimenta a angústia diante do nada.

Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer a angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela (KIERKEGAARD, 2010, p. 45).

As consequências da liberdade são aceitas à medida que o indivíduo toma consciência de si, decide sobre si mesmo, quando nasce a vida interior, que é o espírito, ou seja, a Pessoa Autêntica, assim, surge o salto qualitativo. Portanto, “a angústia está ligada à reflexividade que nasce, então, a experiência originária que toca aquilo que tem inteiramente por primeiro o fato de existir ao qual impõe a ordem de se tornar ato de existir” (FARAGO, 2006, p.80). A angústia não é um objeto externo, que lhe causa receio ou medo, também não é algo intencional, mas um lugar onde o eu-existente vive no devir, um ato da consciência de si, um refletir sobre a liberdade diante do nada, consequência de uma ansiedade que brota da necessidade de escolher a identidade da personalidade própria. Estabelecida a síntese pelo espírito, o indivíduo fica frente a frente com a sua possibilidade de liberdade; quando posto a si mesmo, o nada é afrontado pela angústia da decisão. Assim, o nada se torna a realidade, o lugar da ação decisiva, transforma-se numa força que gera vida interior no indivíduo. Originar vida é suscitar a esperança no sentido religioso.

A existência é o indivíduo no sentido mais elevado do termo: não o indivíduo biológico que se define pela preocupação vital, mas o indivíduo livre, definido pelo cuidado do ser. É o homem que joga seu destino no tempo, no coração da finitude e na presença da morte, o homem que, por sua decisão, pode se perder ou se ganhar, vir a ser ou falhar... A angústia é o frêmito da liberdade mais personalizada que dá vida à realidade que cada um leva em si, que o põe na situação de se escolher, de ‘atravessar o Rubicão’ e se fazer responsável por si mesmo. (FARAGO, 2006, p. 85).

O exercício da liberdade é responsabilidade no tempo, perante as escolhas, gerando o campo da finitude, mas sempre na perspectiva da infinitude. O destino é lançado a partir das decisões que se toma, mesmo perante a inevitável presença da morte, ele precisa apostar para ganhar ou perder, vir-a-ser ou perder-se por completo. É a angústia que personaliza o indivíduo. Na verdade, “a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 45).

O nada da angústia é, então, neste caso um complexo de pressentimentos, os quais se refletem em si mesmos, aproximando-se mais e mais do indivíduo, embora, vistos essencialmente, na angústia tornem a significar nada; mas, bem entendido, não um nada como o qual o indivíduo não teria nada a ver, mas um nada que se comunica de maneira viva com a insciência da inocência (KIERKEGAARD, 2010, p. 67).

O nada como angústia é o movimento “ser-capaz-de”, isto é, a liberdade é interrogada para exercer a decisão pela sua interioridade, condição na qual o homem experimenta a vertigem da angústia, que lhe inquieta o mais profundo de si, local onde a eleição deve ser tomada.

“O que angustia é a possibilidade, não a realidade. A realidade é possibilidade que já efetivamos, depois de efetivada não angustia mais. Algo que já foi feito pode voltar a angustiar no momento em que se transforma numa nova possibilidade” (VALLS, 2012, p. 51).

A ansiedade ao produzir a angústia, despertada pelo possível da liberdade, faz nascer no indivíduo uma angustiante possibilidade de ser-capaz-de, pois a “angústia é precisamente o que o possível gera no homem” (LE BLANC, 2003, p. 80). Todo o possível é sempre uma indeterminação geradora de insatisfação, nessa esfera, a garantia de algo é inexistente, tudo está em aberto; a incerteza é o palco da atuação, num fluxo ininterrupto para o campo da escolha, visto que, mais uma vez, o nada é a manifestação de um vazio interior, preso entre o agora e o ainda não realizado. Assim sendo, está dado o instante, o momento decisivo, que abarca a ação da subjetividade, quando o finito se confronta com o infinito da Pessoa Autêntica, ou seja, a consciência de si é sempre responsabilidade perante a liberdade da decisão.

Poder ser-capaz-de fazer o quê? Essa condição incerta de agir para frente ou para trás, produz uma insatisfação desconcertante, lançando o indivíduo face a face com o possível. A indeterminação, ou seja, a não garantia de uma posse absoluta, pode se tornar uma realidade reprimida pelo medo de arriscar. As paixões e os desejos súbitos são refreados pela racionalidade, pois vistos como elementos externos, precisam da moderação da intencionalidade objetiva. Quando se interroga interiormente, perguntando-se a si mesmo, do que se é capaz, ou se responde com a clareza e consciência livre dos objetos externos, ou então, se perde na imediatez das coisas, as quais não garantem sustento e nem valor mais profundo para o eu construir sua personalidade, isto é, ser no mundo. Porém, mais do que escolher entre o bem ou o mal, o que gera o incômodo é a indecisão da escolha. Ser-capaz-de é a possibilidade que supera o estado de inocência e instituir a força motora, o espírito está dado como condição da existência. A angústia é compreendida como “algo que é nada”, uma condição da relação subjetiva que deriva da consciência que o indivíduo tem de si mesmo entre os dois polos e que é intermediado por um terceiro termo.

Numa referência explícita à distinção de Kierkegaard, Sartre afirmou que a angústia, assim interpretada, é essencialmente “angústia (angoisse) diante de si mesmo”: não estou, no caso do medo, preocupado com o que me acontecerá enquanto vítima passiva de circunstâncias; pelo contrário, a condição em questão deriva da minha consciência de mim mesmo enquanto sujeito que pode imaginar e reagir a possibilidades, não havendo nada que objetivamente me obrigue a optar por uma reação e não por outra – aqui sou o único, e o que faço diz respeito unicamente a mim. (GARDINER, 2001, p. 119).

As decisões devem ser concretizadas na escolha absoluta que é posta no instante em que o eu reconhece a urgência de ser-a-si-mesmo de modo edificante. É o limite entre a estética e a ética, surgindo assim, “a atitude do homem que compreende sua situação no mundo” (LE BLANC, 2003, p. 80). O personagem bíblico Adão, em seu estado de pecado original recusa ser-a-si-mesmo, visto que, “o pecado é o que acontece quando a pessoa, com medo, se afasta da possibilidade de relação com o Eterno” (BACKHOUSE, 2019, p. 223). É na ambiguidade que a angústia trabalha, não tratando das coisas externas, mas da liberdade que se exercita perante o que lhe vem antes e depois, mantendo o nada intrínseco a si mesma, como campo do acontecer e realizar-se.

A angústia “suspende” o primado da diferença em prol da identidade; limita-se “a acenar” às diferenças entre várias possibilidades, mas não as leva a sério, não as faz suas na “repetição”. A angústia é, portanto, ambígua: o existente se angustia frente ao nada, mas apenas até certo grau. A angústia acena além de si, ao que vem antes e depois da liberdade. Deve-se, portanto, dizer que o estado sonhante da angústia, exatamente em sua ambiguidade, está estrategicamente do lado da salvação do espírito (REGINA, 2016. p. 82-83).

Por fim, a passagem da angústia para o desespero, em Kierkegaard, acontece mediante a eleição que o homem faz de si mesmo, quando toma consciência de sua responsabilidade ética perante si e seu engajamento social, numa recusa à imediatez. Com isso, está dada a passagem do estético para o ético.

O DESESPERO

Na obra *Desespero*, Kierkegaard, mais uma vez, retoma a tríplice da teologia paulina: corpo-alma-e-espírito, introduz a definição do sujeito, ao se perguntar o que é o homem. Nessa obra, encontram-se os mesmos argumentos de *O Conceito de Angústia*, como já citamos anteriormente.

O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. Mas nesse caso, o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa interior a si, mas consigo própria. Mas e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar dessa relação para a própria interioridade. O eu não é a relação em si, mas sim o seu voltar-se sobre si própria, o acontecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida. O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos. Sob este ponto de vista, o eu não existe ainda (KIERKEGAARD, 1989, p. 11-12).

Tal definição confirma o olhar existencialista de Kierkegaard voltado para a singularidade de cada indivíduo. Ele se direciona a uma realidade até então esquecida, que é entender o ser humano a partir de sua interioridade, e assim, estabelecer um diálogo existencial do sujeito consigo mesmo e com o todo que está a sua volta. Entram em evidência a liberdade e a necessidade presentes no sujeito. Kierkegaard alerta para um problema mais profundo, que não está no intelecto ou na representatividade social do sujeito. Quer apontar para a condição existencialista, que o problema acarreta a si. Portanto, o desespero, enquanto angústia quantitativa, é a condição de ser do humano e sua existência nua e crua, fervilhando no ato da edificação. Negar o desespero acarreta se prender aos infinitos possíveis sem tomar a atitude de eleger a própria personalidade; todavia, fugindo da necessidade da eleição de si mesmo, quer sublimá-la por aparentes espertezas psicológicas, que limitadas pela objetivação finita do indivíduo caem no espaço da abstração. O poder da inquietação lhe faz não esquecer sua totalidade.

Assim como talvez não haja, dizem os médicos, ninguém completamente são, também se poderia dizer, conhecendo bem o homem, que nem um só existe que esteja isento do desespero, que não tenha lá no fundo uma inquietação, uma perturbação, uma desarmonia, um receio de não se saber o quê de desconheci-

do ou que ele mesmo nem ousa conhecer (...) um receio de si-próprio (KIERKEGAARD, 1989, p. 25).

Desse modo, todo indivíduo é habitado pelo desespero, onde este, atravessa até o íntimo do ser. Sua presença é tão real quanto o ato de ser no mundo. Todas as entranhas por mais profundas que sejam, essa enfermidade as alcança. Só quando o sujeito reconhece a infinitude que lhe habita, elaborando sua personalidade, entende o sentido e a causa desse mal desconhecido. Tal infinitude é o absoluto conquistado, sua interioridade constituída, compreende-se na relação homem-desespero no cumprimento de sua responsabilidade ética.

Escolhe-se a si próprio, não em sentido finito, pois desse modo este “si mesmo” tornar-se-ia uma finitude que se faria acompanhar de outras finitudes, mas em sentido absoluto; e contudo, escolhe-se efetivamente a si próprio e não escolhe um outro. Este si mesmo que ele assim escolhe é infinitamente concreto visto que ele é ele próprio; e contudo, é absolutamente diferente do seu anterior si mesmo, já que ele o escolheu em absoluto. Este “si mesmo” não existia anteriormente, visto ter vindo à existência através da escolha; e contudo, existira, já que era, de fato, “ele mesmo” (KIERKEGAARD, 2017 p. 222-223).

Conferir às situações externas a origem do descontentamento interior não responde o surgimento do desespero, pois não pode ser determinado por realidades imediatas, senão um modo de existência. Quando não compreendido em absoluto, isto é, em totalidade de si, o indivíduo procura uma culpa ou o motivo no fracasso que experimentou frente a certos fatos ocorridos. O insucesso desse modelo existencial é diagnosticado como a doença para a morte¹. Nessa condição, surge o jogo da interpretação da consciência, que analisa a vida exterior como sendo desvalorizada. Os *links* produzidos se conectam pelo viés da negatividade, somatizando intervenções que negam a autoestima, produz uma tibieza interior, visto terem sido frustrados numa representatividade social, isso é má sorte ou azar. Pode-se dizer que o desespero apontado por Kierkegaard busca “curar” esse desespero psicológico, pois este é fruto dos insucessos, da não aceitação ou concordância com o tipo de vida que está vivendo, enquanto o outro é uma realidade absoluta, que se apresenta na consciência de si, da posse de si, da escolha subjetiva que o ser humano faz de si próprio.

O desespero consiste em relacionar-se com algo de particular com infinita paixão, pois com paixão infinita só se pode, se não estiver desesperado, relacionar-se com o eterno [...] pois desespero não é uma coisa que possa suceder a um homem, um acontecimento semelhante à boa sorte e ao infortúnio. Desespero é uma discrepância no mais íntimo do seu ser – tão logo e tão profundamente, nenhum destino ou acontecimento pode intervir, estes apenas podem manifestar que a discrepância aí estava. Por isso, só há uma segurança contra o desespero: submeter-se à transformação da eternidade com o “tu deves” do dever; qualquer um que não tenha passado pela transformação da eternidade está desesperado; felicidade e prosperidade podem enganar a este respeito, porém infelicidade e adversidade podem, não como ele pensa, torná-lo um desesperado, mas tornar manifesto que ele já estava desesperado. Quando se fala de outra maneira, é porque levemente se confundem os mais altos conceitos. Pois o que torna um homem desesperado não é a má sorte, mas é que lhe falta o eterno; desespero consiste em carecer do eterno; desespero consiste em não ter se submetido

¹ A edição portuguesa apresenta outra tradução para o problema do desespero. Cf.: Desespero: a Doença Mortal, 1989.

à transformação da eternidade pelo “tu deves” do dever. O desespero, pois, não consiste na perda da pessoa amada, isso é infelicidade, dor, sofrimento; mas o desespero consiste na falta do eterno (KIERKEGAARD, 2005, p. 58-59).

O entendimento da consciência psicológica se movimenta na direção oposta a si mesma para fora. Dá credibilidade, sobretudo, à experiência sensitiva, ao que é factual, isto é, ao sentimentalismo da preocupação, da vergonha, da humilhação, do não ter superado ou executado as suas aspirações oferecidas socialmente. Como um salto para trás, encontra-se a subjetividade, isto é, a personalidade, emaranhada no crivo do campo do imediatismo.

Desespero é uma expressão muito mais profunda e muito mais completa, cujo movimento é muito mais abarcante do que a dúvida. Desespero é precisamente uma expressão para toda a personalidade, e dúvida apenas para o pensamento. A presumível objetividade que a dúvida tem, da qual é tão sobranceira, é justamente uma expressão da sua incompletude. Por isso, a dúvida já nas diferenças, e o desespero, no absoluto (KIERKEGAARD, 2017, p. 220).

Quando realiza ato de escolher a si mesmo, como quem “conhece-te a ti mesmo”, isto é, “escolhe-te a ti mesmo”, o indivíduo acessa outra esfera mais profunda da existência. Essa passagem existencial é delineada na execução da difícil tarefa da escolha, isto é, decidir em absoluto¹. Tal transição, em Kierkegaard, realiza-se no possível gerado pelo desespero, pois esse é a seriedade da vida, que constitui a personalidade edificante. Trata-se da escolha decisiva, que foi possuída no instante, apresenta-se em absoluto no ato da escolha absoluta de si próprio:

Na medida em que eu escolher em absoluto, escolho o desespero, e no desespero escolho o absoluto, pois sou eu próprio; ponho o absoluto e sou eu próprio o absoluto; porém, como aliás aqui o resultado é idêntico, tenho de dizer: escolho o absoluto que me escolhe, ponho o absoluto que me põe a mim; já que, se não recordasse que esta outra expressão é igualmente absoluta, então, a minha categoria de escolha seria não-verdadeira, pois ela é justamente a identidade de ambos. Aquilo que eu escolho não é posto por mim, pois, se não tivesse sido posto, então, eu não poderia escolhê-lo; e contudo, se eu não o pusesse por via de o escolher, então, não o escolheria. É, pois se não fosse, eu não o poderia escolher; não é, pois só passa a ser apenas por via de eu o escolher e, se assim não fosse, a minha escolha seria uma ilusão (KIERKEGAARD, 2017, p. 221).

No pensamento de Kierkegaard, é sempre a subjetividade na verdade, exercitando-se na escolha de si mesmo ante a multiplicidade de coisas e de possibilidades, sobretudo, frente à não-verdade, que seria a redução da personalidade a uma identidade não-autêntica. “Mas o que é então aquilo que eu escolho, é isto ou é aquilo? Não é, pois eu escolho em absoluto e, de fato, escolho em absoluto justamente por via de não ter escolhido escolher isto ou aquilo” (KIERKEGAARD, 2017, p. 221). Sendo a escolha de si mesmo, absoluto que é, ele é a radicalidade do ser, isto é, “sou eu próprio” (KIERKEGAARD, 2017, p. 221). Por fim, “só no desespero a personalidade se serena, nunca por necessidade, já que eu nunca desespero por necessidade, mas sim em liberdade, e só em liberdade o absoluto é ganho” (KIERKEGAARD, 2017, p. 221). Esse absoluto é justamente a eleição que o sujeito singular faz de si mesmo perante todas as outras possibilidades secundárias que encontra no confronto da sua liberdade.

¹ Nas obras *Temor e Tremor* e *Migalhas Filosóficas*, há uma diferença relevante sobre esse tema. Ele é referido como o “Absoluto”, em grafia maiúscula quando está se referindo ao Deus de Abraão. Em *Ou-ou* (2017), Kierkegaard usa o termo “absoluto” para se referir ao indivíduo que escolhe a si mesmo em sua totalidade, na radicalidade do ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfim, a subjetividade como liberdade frente à liberdade é sempre uma possibilidade carecendo da realidade concreta, nesse terreno se firma enquanto poder de decisão, buscando dialogar consigo mesmo, a fim de, estabelecer a escolha absoluta. Tanto a angústia como o desespero, são esferas de uma realidade coexistindo dialeticamente no interior do sujeito, ambos são a força de decisão que constituem ou eu-mesmo. É a construção a cada instante da consciência de si, dada a eleição absoluta realizada na própria dialética da existência. Com isso, o “tornar-se” é instante determinante onde o eu-mesmo torna-se presente a si mesmo. É rompendo o modelo racionalista, sobretudo, o idealismo de Hegel, que Kierkegaard consegue colocar a existência como um problema filosófico, mas não só, seus embates com os bispos luteranos, isto é, com a Igreja Oficial, também o ajudam a reordenar sua opção por um cristianismo mais humano e menos institucionalizado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACKHOUSE, Stephen. **Kierkegaard**: uma vida extraordinária. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. São Paulo: Loyola, 2001.

KIERKEGAARD, Soren. **Adquira sua Alma na Paciência: dos Quatro Discursos Edificantes 1843**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2007.

_____. **As Obras do Amor**. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Desespero a Doença Mortal**. Porto: Rés, 1989.

_____. **Migalhas Filosóficas ou um Bocadinho de Filosofia de João Clímacus**. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **O Conceito de Angústia**. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **O Conceito de Angústia**. 2ª edição. Ed. Presença, 1979.

_____. **Ou-Ou: um fragmento de vida** (segunda parte). Lisboa: Relógio D'Água, 2017.

_____. **Temor e Tremor**. Trad. Maria J. Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

REGINA, Humberto. **Kierkegaard**. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

SILVA, Adenilton Moises da. **A Fé como Pressuposto para conhecer Deus em Kierkegaard**. 151f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Programa de Ciências da Religião – Universidade Católica de Pernambuco. Recife, 2019.

VALLS, Álvaro Luís Montenegro. **Kierkegaard, cá entre nós**. São Paulo: LiberArs, 2012.

ALBERT CAMUS: O HUMANO ENTRE O ABSURDO, A ANGÚSTIA E A REVOLTA.

Alberto Luiz Silva de Oliveira¹

INTRODUÇÃO

O mito de Sísifo (1942) até os dias atuais representa um dos marcos para o pensamento existencial do século XX. O filósofo, jornalista e dramaturgo Albert Camus (1913 – 1960) desenvolve esta obra no período de maior conturbação política do século XX, a segunda guerra mundial. O texto consiste em um ensaio filosófico que aborda temas relacionados à existência humana diante da irracionalidade do absurdo. Durante sua narrativa o autor dialoga com o leitor sobre as consequências que extraímos da reflexão sobre o sentido da vida, a viabilidade do suicídio como resposta e a absurdidade que o homem encontra em sua experiência existencial.

É importante destacar que a argumentação que se desdobra em *O mito de Sísifo (1942)* é uma parte de uma estrutura que percorre uma variedade de gêneros textuais mantida por uma coesão conceitual. Essa pluralidade de gêneros aponta primeiro para como o autor privilegia a experiência sensível para refletir sobre os fenômenos existenciais. E segundo quais as possibilidades de ação diante de questões existencialmente complexas. Ou seja, ele está sempre pensando a questão humana em uma contingência. Separar ou minimizar no pensamento de Camus a sensibilidade, de uma experiência concreta é esvaziar muito da força de sua reflexão. Para o autor, a reflexão e a experiência devem caminhar juntas.

Camus tem como objetivo encontrar as verdades que nascem da experiência subjetiva, fenomenológica e não só do puro exercício das abstrações. Essa perspectiva dual, experiência e reflexão, despertam a inquietação no que podemos chamar de conteúdos subjetivos do absurdismo. Pois de forma geral o autor expressa uma preocupação, uma suspeita com os sistemas

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco, na linha de pesquisa Ética, Fundamentos Morais e Valores. Graduado em Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. Foi residente pedagógico, no período 2018-2019, no Instituto Federal de Pernambuco - IFPE. Tem interesse na área de Filosofia, com ênfase em Ética e Filosofia Política e atualmente estuda sobre o Absurdo e a Revolta no pensamento de Albert Camus.

puramente abstratos, que desejam em grande parte converter a experiência de uma vida em uma sequência puramente retórica, sem vínculo com a materialidade. É necessário buscar uma harmonia entre as experiências de uma vida cotidiana e a clareza da reflexão. Como expressa Camus:

Julgo, então, que o sentido da vida é a mais premente das perguntas. Como responder a ela? Em todos os problemas essenciais, e entendo por isso aqueles que oferecem perigo de morte ou multiplicam a paixão de viver, só há dois métodos de pensamento, o de La Palice e o de Dom Quixote. Só o equilíbrio entre a evidência e o lirismo nos permite aceder ao mesmo tempo à emoção e a clareza. (CAMUS, 2018, pag. 18)

É objetivo deste artigo é apresentar as dimensões existenciais do absurdo, da angústia e da revolta justamente compreendendo essa dimensão dual entre sensibilidade e a reflexão coexistem no texto de Camus. Pois cada uma dessas dimensões discutida no ensaio *O mito de Sísifo* (1942), apresentam questões que estão relacionadas intimamente a um viver, e um refletir imprescindivelmente humano. Desta forma somos interrogados sobre questões prementes para a manutenção da vida humana: É possível encontrar algum sentido para a vida em um mundo absurdo? O suicídio é a única resposta válida para vida absurda? Qual o lugar da angústia no homem absurdo? Todas essas questões emergem em no texto Camusiano buscando encontrar no leitor um eco em sua própria experiência existencial e as respostas que o sujeito pode ofertar¹.

Pois, como escreve o próprio Camus, não é incomum que alguém que se encontre diante dessas questões existenciais não seja tentado a construir um manual para felicidade, ou modo de agir que responda a todas essas questões, ou que busque se evadir do conteúdo dessas questões (CAMUS, 2018, pág. 140). Entretanto, o autor não se propõe a esgotar as inquietações, e nem poderia fazer tal movimento sem trair o elemento subjetivo da experiência absurda. Então, o texto de Camus nos provoca a refletir e sinaliza essas questões que para ele resumem a principal demanda da filosofia. Pois encontrar eventuais respostas seria uma ocupação do indivíduo que reflete sua condição. Pois, a filosofia é um produto da vida, da experiência entre o mundo e o homem, e sem esses elementos dificilmente seria viável sua existência.

O filosofar será, em toda a obra de Albert Camus, mostrado como uma atividade premente, dirigido a solucionar problemas decisivos. A questão filosófica é uma questão de homem e não seria decisiva se assim não fosse. É minha e vejo-a como de todos. Ela pertence a toda uma coletividade de indivíduos homens. A filosofia é humanista na sua essência. Não tem sentido nem autenticidade que o homem se perturbe com algo que não seja humano. E há uma perturbação filosófica quando vivo num problema significativo de minha condição. (GUIMARÃES, 1971, pág. 11).

Mesmo Camus não sendo adepto explicitamente de sistemas, ou de um rigor sistemático suas obras mantem um profundo dialogo conceitual. É possível identificar em seu primeiro trabalho publicado *O avesso e o direito* (1937), tanto quanto em sua última obra escrita e publicada postumamente *O primeiro homem* (1990), as imagens que provocaram a reflexão no jovem *pied noir* que vivia entre cenários conflituosos nos subúrbios de Argel cercado de miséria e a natureza fulgurante que provocava nele um irrefreável desejo de viver. Essas primeiras verdades como chama o próprio Camus irão acompanhá-lo durante sua vida como pensador. Esse teor

¹ Cf.: (CAMUS, 2018, pág. 30).

biográfico do seu pensamento mobiliza certo peso em suas conclusões da relação de um mundo hostil que ao mesmo tempo sustentava fenômenos de prazer e beleza. Toda via, não se trata aqui de um artista desenvolvendo sua biografia com aspecto de filosofia como alguns podem sugerir. Mas trata-se na verdade de um homem que compreendeu através da sua própria condição, as questões tanto que marcam o subjetivo, quanto o coletivo humano. Quando o autor está a pensar sobre sua condição ele a reconhece em todos os homens, dessa forma apontando os pontos de contato e conflito a qual todos nós somos vulneráveis.

Mesmo as minhas revoltas foram por ela iluminadas. Creio poder dizer, sem trapaçar, que, quase sempre, foram revoltas para todos, para que a vida de todos se elevasse na luz. Não é certo que meu coração fosse naturalmente predisposto a esse tipo de amor. Mas as circunstâncias me ajudaram. (CAMUS, 2020, pág. 14)

Portanto o texto tem a pretensão de apresentar e discutir essa condição humana que todos nós partilhamos em diferentes graus de sensibilidade. E, faze-lo a partir do pensamento disposto por Camus, e também seus desdobramentos. Pois vale salientar a nível de preparação para o diálogo que o autor não está isolado da tradição filosófica ocidental. No decorrer da exposição de *O mito de Sísifo*, o autor estabelece diálogos abertos com os principais autores que trabalharam temas existenciais fazendo recortes temáticos em seus pensamentos. E, é, nesse ambiente filosófico literário que os conceitos absurdo e revolta irão surgir e provocando uma reflexão sob dialogal com a angústia existencial.

O ABSURDO, A ANGÚSTIA E A REVOLTA

O tema da absurdidade não é algo que tenha sido cunhado originalmente por Camus. O termo, ou pelo menos a impressão que aponta para o conceito já tinha sido percebida em obras pontuais da contemporaneidade. Em sua maioria na literatura como por exemplo nas obras de Kafka, Dostoiévski como também na filosofia existencialista de Jean-Paul Sartre e Kierkegard. A suspeita que havia um fenômeno que atingia a existência em circunstâncias que colocavam a razão moderna em dúvida é um elemento trabalhando por esses autores e alguns outros. Entretanto, é na obra de Camus que a absurdidade vai ganhar um conteúdo e contorno bem definido, para além da impressão, ou de uma sensibilidade esparsa na contemporaneidade Camus irá trabalhar, construir um edifício argumentativo que possa colocar de forma clara alguns contornos do absurdo, sem ter a pretensão de esgotar o tema.

Os conflitos da existência humana para Camus se constituíam de questões que deveriam ser investigadas até os certos limites onde encontraríamos as consequências de sustentar certa percepção da realidade. Desta forma pudéssemos julgar se as verdades que sustentamos conferem a ação honestidade e concretude. E, justamente esse contorno e conteúdo do absurdo é exposto de forma interdisciplinar. Ou seja, Camus em desenvolve sua obra de forma tríplica. Ele desenvolve três argumentos em gêneros diferenciados e os explora até certos limites, mantendo uma unidade conceitual que perpassa do seu primeiro romance *O estrangeiro* (1942), o ensaio filosófico *O mito de Sísifo* (1942) e o texto para teatro *Calígula* (1945). É importante frisar que essa forma de trabalhar um conceito em três gêneros ou em plataformas diversas foi um método difundido na intelectualidade francesa do pós-guerra para facilitar a compreensão do

conceito pela população. Essas obras apresentam e expande a reflexão do absurdo explorando as inúmeras facetas que o absurdo e o sentido da vida poderiam ser percebidas na experiência humana. Essa unidade conceitual é fruto do sentimento do absurdo. O próprio autor discorre sobre ela em um prefácio escrito para o relançamento de *O avesso e o direito* (1957), no qual confia Camus:

Para corrigir uma indiferença natural, fui colocado a meio caminho entre a miséria e o sol. A miséria impediu-me de acreditar que tudo vai bem sob o sol e na história; o sol ensinou-me que a história não é tudo. Mudar a vida, sim, mas não mudar o mundo do qual eu fazia minha divindade. Assim é, sem dúvida, que abordei essa carreira desconfortável em que me encontro, enfrentando com inocência uma corda bamba, na qual avanço com dificuldade, sem estar seguro de alcançar a outra ponta. (CAMUS, 2020, p. 14-15)

Podemos definir, a partir deste ponto que o absurdo corresponde a uma categoria fenomênica e relacional, e o sentimento do absurdo uma expressão subjetiva própria da existência humana. Ou seja, o absurdo como fenômeno não reside no homem, ele acontece na vida material. O absurdo contradiz o desejo impresso no amago humano por ordem e unidade, ele surge do atrito de nossa vida como expressão cultural, espiritual e social e o movimento indiferente do mundo que subverte a racionalidade por um instante. O homem diante da morte, por exemplo se percebe entre o atrito de um desejo vital de prolongar a vida e a finitude que marca a extinção das experiências. O conflituoso estado existencial é a marca do que Camus chama de condição absurda. A contemplação, ou a reflexão sobre essa condição absurda pode suscitar o sentimento do absurdo, uma angústia, ou inquietação de que alguma coisa está fora de lugar, está em atrito, está em conflito.

Cenários desabarem é coisa que acontece. Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda terça quarta quinta sexta e sábado no mesmo ritmo, um percurso que transcorre sem problemas a maior parte do tempo. Um belo dia, surge o “porquê” e tudo começa a entrar numa lassidão tingida de assombro. “Começa” isto é o importante. (CAMUS, 2018, p.27-28)

De forma metafórica Camus descreve o absurdo como uma ruptura entre um ator e o cenário onde ele representava sua vida. Isto é extremamente importante para compreender a ideia de descolamento entre a razão humana e a realidade do mundo. A natureza no absurdo de Camus representa um ponto de tensão, pois ela é anterior ao homem, por escala indiferente. Não existe para Camus uma racionalidade que personifica o mundo natural. Há só choques de forças, dualidades e acasos. E justamente essa indiferença ocasional se choca com o desejo do homem de controle do mundo ao seu redor. Poderíamos nesse ponto pensar que toda cultura produzida pelo homem é um revestimento que ele impõe ao mundo natural para que este, seja-lhe familiar, controlável e contornável.

Desta forma quando o movimento causal do mundo natural se choca com as expectativas humanas e seu desejo de familiaridade. O absurdo surge como uma fagulha no atrito de duas realidades em certos aspectos irreduzivelmente opostas. A natureza contradiz nosso desejo de imortalidade, de destino e de supremacia. A na realidade uma instância de irreduzibilidade que nos ultrapassa e nos provoca. É justamente essa condição conflituosa entre polos de atrito: a miséria e o sol

que representa a primeira sensibilidade que o jovem Camus irá apreender em sua vida.

Um grau mais abaixo e surge a estranheza: perceber que o mundo é “denso”, entrever a que ponto uma pedra é estranha, irredutível para nós, com que intensidade a natureza, uma paisagem pode se negar a nós. No fundo de toda beleza jaz algo de desumano, e essas colinas, a doçura do céu, esses desenhos de árvores, eis que no mesmo instante perdem o sentido ilusório com que os revestimos, agora mais longínquos que um paraíso perdido. A hostilidade primitiva do mundo, através dos milênios, remonta até nós. (CAMUS, 2018, p.28-29)

É, conhecendo a realidade da extrema pobreza em que cresceu no subúrbio proletário de Argel, que contrastava a riqueza paradisíaca das praias e ruínas. Como também no contraste de seu desejo de viver que se atrita com a tuberculose que lhe corria aos poucos e que lhe privará quando jovem de lecionar. A sensibilidade do absurdo é a primeira evidencia que o autor irá extrair de sua trajetória. Essa evidencia será discutida por todo primeiro tríptico como mencionado acima.

A lassidão, ou angustia, ou impotência diante de uma realidade hostil ou fútil representa outra dimensão da condição absurda. O que diferencia Camus de outros pensadores existenciais é que a angustia não ganha um aspecto primário ela é uma das consequências do atrito. Ela também não é um fim existencial, ela é o gatilho para a consciência julgar qual o próximo passo o indivíduo dará diante do mundo que lhe absurdo. O autor define que ação pode encontrar dois caminhos: a) um retorno inconsciente aos grilhões ou b) um despertar definitivo. Esse retorno aos grilhões é a aposta da razão que circula sob si mesma. Ela contempla o absurdo e se refugia nas suas crenças culturais. O despertar definitivo por outro lado é a compreensão da dimensão trágica e por fim pode resultar no suicídio como resposta desalentada sobre vida, ou a revolta que introduz o homem a plenitude de uma outra experimentação de vida.

A lassidão está ao final dos atos de uma vida maquinal, mas inaugura ao mesmo tempo um movimento da consciência. Ela o desperta e provoca sua continuação. A continuação é um retorno inconsciente aos grilhões, ou é o despertar definitivo. Depois do despertar veem, com o tempo, a consequência: suicídio ou restabelecimento. Em si, a lassidão tem algo desalentador. Aqui devo concluir que ela é boa. Pois tudo começa pela consciência e nada vale sem ela. (CAMUS, 2018, p. 27-28)

É nesse cenário que a busca pelo sentido da vida se desenrola. Como percebemos anteriormente, Camus compreende que a ideia: “que a vida tem um sentido prévio” e que todo o ser humano vem ao mundo com uma missão, não resiste diante da irracionalidade do absurdo. A absurdidade denuncia a ausência de uma racionalidade que transcenda o mundo, o ordene e o sustente. E, ainda que houvesse tal racionalidade só conseguiríamos compreender e assimilar o que é humano, ou produto do humano. Ou melhor, o mundo para ser compreendido por nós, deve estar revestido de uma linguagem simbólica que nossa consciência produz e acessa ou perceber. O que ultrapassa isso, as possibilidades de outras vidas e mundo são para nós é irredutível, inapreensível. A realidade é cosmicamente indiferente aos nossos desejos. O que consideramos modernamente como sentido para vida é um construto cultural que reúne apelos metafísicos de ordem e unidade para manter uma sensação de propósito para os indivíduos.

Sejam quais forem os jogos de palavras e as acrobacias da lógica, compreender

é antes de mais nada unificar. O desejo profundo do próprio espírito em suas operações mais evoluídas une-se ao sentimento inconsciente do homem diante do seu universo: é a exigência de familiaridade, o apetite de clareza. Compreender o mundo, para um homem, é reduzi-lo ao humano, marcá-lo com seu selo. O universo do gato não é o universo do tamanduá. O truísmo “todo pensamento é antropomórfico” não tem outro sentido. E também o espírito que procura compreender a realidade não se pode dar por satisfeito sem reduzi-la em termos de pensamento. (CAMUS, 2018, p.32)

Por tanto, a ideia que é apreendida do texto camusiano indica que o viver, não depende de um sentido prévio. Não existe obrigação entre uma sentença e outra que inviabilize o viver sem um sentido, ou uma missão. O viver não depende de sentido, pois ele é sensibilidade, experimentação e memória. O sentido é cultura, e essa cultura pode ser instrumentalizada, modificada, transformada e descartada a medida que o indivíduo performar no mundo. Aparentemente, o vínculo vital que a cultura estabelece entre o viver e o sentido prévio corresponde a uma nostalgia de unidade também fruto de uma tradição espiritualizada que configurou a ideia de homem-mundo por milênios.

O indivíduo diante dessa lógica absurda é convidado a viver, depois a configurar seu sentido. O experienciar tem lugar privilegiado no pensamento existencial de *O mito de Sísifo* (1942). Quando o indivíduo alcança essa resignação cética diante do mundo ele pode extrair segundo o autor liberdade, revolta e paixão. O homem absurdo não está desligado do mundo ou da cultura, ele não se exime de uma moral, ele compreende que todas as coisas estão marcadas pela absurdidade e mantém a suspeita sobre os desejos de unidade da razão humana. Ele aceita a face trágica da vida, rejeita a morte e assume o mundo como deslumbramento e prazer, revolta e paixão pela própria vida: Está na figura de Sísifo, a representação do herói absurdo.

Já devem ter notado que Sísifo é o herói absurdo. Tanto por causa de suas paixões como por seu tormento. Seu desprezo pelos deuses, seu ódio à morte e sua paixão pela vida lhe valerão esse suplício indizível no qual todo o ser se empenha em não terminar coisa alguma. É o preço que se paga pelas paixões desta terra. (CAMUS, 2018, p. 138)

Após percorrer as reflexões que formam a imagem da absurdidade Camus apresenta a representação final de sua filosofia absurda: Sísifo! O herói mítico representa o homem consciente de sua condição trágica, de sua contingência e de sua revolta. O herói absurdo despreza os deuses, sendo os deuses uma representação da linearidade, do destino humano e de uma racionalidade superior que deseja ordenar e unificar a realidade. Ele rejeita a morte como uma beatitude, como um escape pois apostou tudo em consumir as experiências do viver. Já disse Camus que não se trata da qualidade da experiência, pois elas acabam sendo tomadas por uma sequência de hierarquias e valores diversos. Se, trata da quantidade de experiências que um homem pode desfrutar na trajetória de sua vida.

É durante o regresso, essa pausa, que Sísifo me interessa. Um rosto que padece tão perto das pedras já é pedra ele próprio! Vejo esse homem descendo com passos pesados e regulares de volta para o tormento cujo o fim não conhecerá. (...) Em cada um desses instantes, quando ele

abandona os cumes e mergulha pouco a pouco nas guaridas dos deuses, Sísifo é superior ao seu destino. É mais forte que sua rocha. Este mito só é trágico porque seu herói é consciente. (CAMUS, 2018, p.139)

Sísifo, representa a ideia de uma “resignação” cética que abraça sua condição compreende o tempo em sua dimensão existencial e não se fia em um amanhã nem em esperanças, ele extrai do presente suas potencialidades. O ocidente espiritualizado estabelece outro mundo como prêmio para a tragicidade dessa vida. Sísifo em sua consciência subverte a “ordem dos deuses” através de uma postura vitalista. O que importa é o que se faz no aqui e no agora já que não podemos superar a morte como último destino. Sem esperanças de outra morada, sem fabulações de um mundo superior, no aqui e no agora Sísifo se faz dono de seu destino, pois ele o constrói grão a grão.

Não há sol sem sombra, e é preciso conhecer a noite. O homem absurdo diz que sim e seu esforço não terá interrupção. Se há um destino pessoal, não há um destino superior ou ao menos só há um, que ele julga fatal e desprezível. De resto sabe que é dono de seu destino. No instante sutil em que o homem se volta para sua vida, Sísifo, regressando para sua rocha, contempla essa sequência de ações desvinculadas que se tornou seu destino, criado por ele, unido sob o olhar de sua memória e em breve selado por sua morte. Assim, convencido da origem totalmente humana de tudo o que é humano...(p. 141)

A consciência de Sísifo o informa do seu lugar no mundo. Mundo este, que é hostil e conflituoso, mas preenchido de vitalidade é a fonte de sua revolta, de sua liberdade e de sua paixão. Camus trabalha em “seu” mito as propriedades da existência humana, frente ao irracional movimento do mundo, desta forma podemos refletir que somos todos Sísifos presos a essa condição trágica e contingente. A existência é permeada pelo atrito entre a paixão e a finitude. E, justamente cada experiência, cada sensação vivenciada para Sísifo é um mundo novo. O rolar da rocha é o símbolo de nossa condição que mesmo oscilando entre vida e morte é preenchida de beleza, prazer e alegria.

Deixo Sísifo na base da montanha! As pessoas sempre reencontram seu fardo. Mas Sísifo ensina a fidelidade superior que nega os deuses e ergue as rochas. Também ele acha que está tudo bem. Esse universo, doravante sem dono, não lhe parece estéril nem fútil. Cada grão dessa pedra, cada fragmento mineral dessa montanha cheia de noite forma por si só um mundo. A própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem. É preciso imaginar Sísifo feliz. (CAMUS, 2018, p.141)

À GUIA DE CONCLUSÃO

Na medida que o absurdismo capitado nas páginas de *O mito de Sísifo (1942)* ganha forma e provoca a reflexão podemos perceber porquê o texto representa um marco na tradição existencial do século XX. Camus estabelece um diálogo profundo com as tradições filosóficas e literárias evocando seus conceitos e seus heróis para tentar alcançar os limites de nossas convicções. Mesmo esse texto sendo apresentado em caráter provisório, afinal o autor é honesto ao

expressar a impossibilidade de abarcar todas as facetas do absurdo, ele consegue cirurgicamente destacar temas que estavam em destaque em seu tempo e ainda prefiguram como grandes questões filosóficas.

O mito de Sísifo trás o olhar filosófico para uma dimensão puramente humana e contingentes evitando que como em outras tradições o problema se perca em labirintos de conceitos e termos buscam aludir a realidade, mas parecem distantes. Em parte, a capacidade de Camus como um ensaísta é parte desse êxito. O absurdo, a angustia provocam a nossa reflexão sobre a necessidade de se debate o sentido da vida. A forma como a sociedade engendra o indivíduo disposto em uma vida pré-moldada parece que não se sustenta diante da irreduzibilidade da finitude. A suspeita que Camus levanta sobre os grandes sistemas e formulas são outra face do confronto com o absurdo.

Mas, chegando aos campos áridos da existência a reflexão camusiana não busca se evadir da dor e da angustia, ela busca demonstrar de forma lucida suas suspeitas, seus métodos e abrindo portas para que o indivíduo possa levantar-se e agir. Encerrar a obra com um voto a felicidade demonstra o caráter humanista e vivo da obra. Pois é um ensaio pautado em um vitalismo e esse vitalismo se demonstra pela revolta contra a morte, a arte e a honestidade para com a condição do homem.

Por fim, concluímos que o valor dessa reflexão não se esgota em suas páginas mesmo não tendo um objetivo normativo, mesmo não desejando estabelecer um caráter universal para suas proposições o pensamento de Camus convida o indivíduo a reavaliar seu lugar no mundo e suas perspectivas. O pensamento do absurdo se distancia dos movimentos niilistas pois aposta na criação artística como uma forma de significação da vida. Não comunga com corrente pessimistas pois adota justamente uma otimista para o ser humano, mesmo consciente dos limites que lhe é imposto: é necessário imaginar Sísifo feliz.

O que foi dito acima define apenas uma maneira de pensar. Agora, trata-se de viver. (CAMUS, 2018, p. 78)

REFERÊNCIAS

CAMUS, A. **O mito de Sísifo**. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2018

____. **O avesso e o direito**. Tradução de Valerie Rumjanek. 6ª ed. São Paulo: Record, 2020.

GUIMARÃES, Carlos Eduardo. **As dimensões do homem**: mundo, absurdo, revolta. Ed. Paz e terra: Rio de Janeiro, 1971.

TODD, O. **Albert Camus**: uma vida. Tradução de Monica Stahel. Rio de Janeiro: Record, 1998.

NUNES, E. R. G. **O pensamento dos limites**: contingência e engajamento em Albert Camus. Tese de doutorado em filosofia. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

A EXISTÊNCIA E A NATUREZA IRREDUTÍVEL DA SUBJETIVIDADE

Marcílio Monteiro de Santana¹

INTRODUÇÃO

É fundamental perceber que a reflexão filosófica de Kierkegaard possuiria um caráter polêmico e crítico perante ao hegelianismo, dado que o programa idealista, proporia uma espécie de superação do momento da experiência da consciência existencial. O dinamarquês enfatiza que *existir não é saber*, mas *tornar-se sujeito* ou indivíduo, se singularizando, e, impossibilitando, assim, a absorção no anonimato do coletivo.

O presente artigo tem por objetivo analisar o problema da compreensão kierkegaardiana das categorias de existência e de subjetividade. Nossa abordagem se dará em dois momentos. Primeiro, buscaremos compreender a relação existente entre a categoria de existência e a de subjetividade no pensamento de Kierkegaard. Segundo, trataremos da questão da irreducibilidade lógica da subjetividade humana, para o pensador dinamarquês. Concluímos que a existência é apreendida apenas pela consciência que se percebe imersa na concretude da realidade efetiva, e que, portanto, essa mesma existência não poderia ser captada pelo pensamento lógico. Haveria, assim, uma inapreensibilidade lógica da existência, uma vez que a subjetividade verdadeira é a do indivíduo *in concreto* ou do eu empírico, conforme, Kierkegaard sustenta, especialmente, no *Pós-escrito*.

A CATEGORIA DA EXISTÊNCIA E A SUBJETIVIDADE

A subjetividade kierkegaardiana equivaleria a uma subjetividade existencial, oposta à subjetividade abstrata ou universal do hegelianismo. Assim a *existência* seria uma das categorias fundamentais do pensamento do filósofo dinamarquês; tendo a individualidade existente (KIERKEGAARD, 2013, p. 162) em toda sua possibilidade, como ponto de partida da apreensão existencial da verdade.

¹ Possui graduação em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco - (UNICAP) - 2015, tendo cursado parcialmente Licenciatura em Filosofia no Instituto Salesiano de Filosofia. Tem experiência na área de ensino de Teologia e Filosofia. Atualmente é mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (PPGFIL - UNICAP).

Com efeito, haveria no filósofo dinamarquês a primazia da *existência* sobre a essência (FERRATER MORA, 2001, p.958). O termo *existência* significaria “o que está aí” ou o que “está fora”; algo que existe realmente. Deste modo, seria a existência, como fato e realidade, e não como simples *conceito*, que importaria à experiência da verdadeira subjetividade. O *existente*, pois, se referiria ao indivíduo contingente que está “sujeito às exigências da existência” (KIERKEGAARD, 2013, p.217). Nas palavras de Zubiri, o ser humano estaria implantado na existência; sendo sua finalidade realizar-se como *pessoa*, que é a “unidade radical e incomunicável”. Existir, neste caso, seria transcender-se, assumindo a responsabilidade de elaborar a própria personalidade (ZUBIRI, 2010, p. 412 – 414). Portanto, existir consistiria em estar *atuando*, sendo atualidade real (ZUBIRI, 2010, p.248). Assim, de algum modo, ratificando o pensamento de Kierkegaard, Zubiri nega que a racionalidade significaria a apreensão conceitual da realidade em seu caráter atual (ZUBIRI, 2011, p.60).

No capítulo dois do *Pós-escrito* intitulado *A verdade subjetiva, a interioridade; a verdade é subjetividade*, Kierkegaard faz menção ao espírito existente cognoscente (KIERKEGAARD, 2013 p.200). Para ele o ser humano seria um ser que tem consciência de si mesmo como ser concreto, e não como um eu puro fictício. Por esta razão não haveria a probabilidade de adequação do “momento individual da existência” à idealidade; a existência seria indecomponível à ideia (KIERKEGAARD, 1991., p.27). Esta consciência existencial, como interioridade, foi bem descrita pelo dinamarquês em sua obra *O conceito de angústia*:

O conteúdo mais concreto de que a consciência pode dispor é a consciência de si, do próprio indivíduo não a consciência de um eu puro, porém a de um eu tão concreto como jamais nenhum escritor, ainda o mais rico em palavras, ainda o mais forte em descrição, conseguiu traçar, porém que todo e qualquer homem pode achar em si próprio. Esta consciência do eu não fica resumida a uma simples contemplação; quem o supuser jamais se entendeu, pois quando nos fitamos vemo-nos em devir e, por isso, jamais ninguém pode ser um todo acabado para a contemplação. Desse modo, a consciência do eu é uma atividade que, por sua vez, se mostra como interioridade (KIERKEGAARD, 1968, p.145).

Disso decorre que seria a partir da consciência, como interioridade do existir, que se daria o desenvolvimento do sujeito que percebe a essencialidade da própria existência enquanto ser existente (Kierkegaard, 2013, pp.224 e 226) que está situado na realidade vital. A relação desse *eu in concreto* com a verdade só poderia se dar, assim sendo, no campo do real, uma vez que seria o ser humano particular, que elaboraria perguntas (KIERKEGAARD, 2013, p.203), e que, por conseguinte, pensa. Isso significaria dizer que o existente ao tentar se abstrair de si mesmo, se abstrairia da própria existência; contrariando a tarefa primordial do homem, a qual seria o aprofundamento interior na existência, dado que o “existir, a profundidade interior no e pelo existir, é a verdade” (KIERKEGAARD, 2013, p.217). Portanto, tem-se aqui o problema da impossibilidade da identificação absoluta entre o sujeito individual e o discurso especulativo; haja vista que não seria possível reduzi-lo definitiva e especulativamente a um constructo; uma vez que *existir não é saber* (RICOEUR, 1996, p.42).

Assim, o tipo de conhecimento fundamental seria aquele proveniente da inescapável imersão na existência. Pois o conhecer e o sujeito que conhece estariam intrinsecamente rela-

cionados (KIERKEGAARD, pp.208-209).

Para Kierkegaard, a categoria da *existência* teria como paradigma fundamental Sócrates. Esse personificaria o tipo de sujeito cognoscente existencial, que exemplifica o primado do existir. Consequentemente, esta atitude socrática seria uma salvaguarda contra o exercício de um mero saber objetivo, o qual incorreria no esquecimento do fato de que aquele que conhece, existe concretamente (KIERKEGAARD, pp.215-217). Desta forma, o existente não seria uma entidade abstrata, mas uma pessoa integral, um ser em aberto; uma vez que estaria em devir. Portanto, sua atualização se daria através da ação consciente e deliberada.

A IRREDUTIBILIDADE LÓGICA DA SUBJETIVIDADE.

Kierkegaard no *Pós-escrito* teve por objetivo realizar uma investigação filosófica a respeito de algumas categorias importantes. Conforme Valls, esta obra teve o seguinte título provisório: *Problemas lógicos de Johannes Climacus* (apud KIERKEGAARD, 2013, p.5). Numa anotação de 1845 o dinamarquês enumera oito problemas relacionados à questão lógica, tão em voga em sua época, os quais seriam tratados no *Pós-escrito*: 1. A definição de categoria; 2. A significação histórica de categoria; 3. A relação entre o qualitativo e o quantitativo; 4. O salto; 5. A distinção entre transição dialética e transição patética; 6. A questão do entimema; 7. A natureza do conhecimento histórico e 8. O problema da existência (DA SILVA, 2013, pp.77-86).

Percebe-se assim o interesse kierkegaardiano pela lógica, ainda que não a utilizasse como critério de apreensão da interioridade individual e da existência. Para ele, ambas não poderiam ser reduzidas a postulados lógicos.

Desse modo, se por um lado é patente que Kierkegaard não faz da Lógica seu foco primário, é igualmente evidente que seu interesse pela Lógica está contido no mesmo feixe de problemas que motivaram seus contemporâneos do século XIX e relacionado aos mesmos pressupostos da reação ao pensamento hegeliano (DA SILVA, 2013, p.81).

Na verdade, no *Pós-escrito* há uma crítica à dialética lógica hegeliana, a qual estabelece uma identificação entre pensamento e ser, entre interior e exterior; à vista disso, instituindo uma paridade absoluta entre objetividade e subjetividade. Para Kierkegaard a verdade, como “concordância do pensar com o ser ou, mais idealisticamente, [...] do ser com o pensar”, seria resultado de um equívoco ou engodo (KIERKEGAARD, 2013, p.199). Engodo que faria com que o sujeito existente, que conhece, se transformasse numa entidade abstrata fantasiosa, que seria o *eu puro*. Desta maneira, o ser, na qualidade de um sujeito puro, não passaria de uma *reprodução abstrata* daquilo que o ser *in concreto* seria como entidade empírica. Em outras palavras, tal construção puramente mental seria uma reduplicação abstrata da realidade e do indivíduo subjetivo. Esta forma abstrata de verdade representada pela concordância entre pensar e ser, teria sentido se aplicada a Deus, mas não ao ser humano, que se encontra em permanente processo de vir a ser (KIERKEGAARD, pp.200-201). Pois o “espírito existente” que inquire sobre a verdade, desejaria existir nesta mesma verdade; porém ao percorrer a via da abstração, prescindiria

de sua própria existência. É que a abstração lógica transforma o indivíduo singular em “alguma coisa em geral” (KIERKEGAARD, 2013, p.203).

Conforme Eric Voegelin (2010, pp.73-74), esta reprodução lógica artificiosa da realidade, resultado da imaginação especulativa, teria como consequência a criação de uma segunda realidade em detrimento da “realidade experimentada e simbolizada pela existência consciente” do homem. Em outras palavras, o elemento fático da realidade imediata cederia lugar ao fictício da especulação. O móvel seria desconsiderado em vantagem do estático. A consciência individual daria lugar a uma consciência abstrata. Contudo, para Voegelin, a “consciência humana [...] é um mistério inacessível a uma explicação” (2010, p.40). Dito de outro modo, a própria consciência do sujeito existente, dado a sua natureza particular e concreta, seria insuscetível à análise especulativa.

Por isso Kierkegaard, fazendo menção ao idealismo alemão em geral, e, ao hegelianismo em particular, demonstra desinteresse pelo pensamento do filósofo que põe em curso “seu desejo de afetar ser quem não é e, antes, transmuta a si mesmo em algo de suprarracional [...] para então responder à questão sobre a verdade de modo satisfatório” (KIERKEGAARD, p.201). Porque para Kierkegaard a subjetividade humana e a existência, não deveriam ser reduzidas a expressão lógica. Ou melhor, tal redução lógica seria impossível. Em *O conceito de angústia*, o filósofo dinamarquês, ao tratar do ego, fala da contradição que há em transformar o universal em individual. A ciência lógica seria incapaz de dizer o que seja o eu, e sua insistência em defini-lo a faria incorrer em puras generalizações, criando a ilusão do idealismo que consiste na pura consciência do eu ou na subjetividade pura. Para escapar desta armadilha lógica, o indivíduo deveria não se deixar reduzir ou ser suprimido pelo *geral*; supressão que ocorre sempre que se aceita o “princípio da unidade do ser e do pensamento” (KIERKEGAARD, 1968, pp.83-84).

Gilson analisando criticamente o pensamento kierkegaardiano, não deixa de reconhecer sua contribuição para a reflexão filosófica a respeito da problemática relação entre a existência e a abstração. A apreensão da existência concreta não se daria por meio de um saber objetivo, mas de forma imediata; ou seja, subjetivamente (2016, p.295). Embora o ato de pensar consista numa abstração da existência, essa mesma experiência do pensamento está imersa na própria experiência de existir. Em outras palavras, o pensamento individual dar-se-ia dentro da própria estrutura da existência real. Desse modo, a tentativa de integrar perfeitamente a existência à lógica seria um equívoco do logicismo, que redundaria numa forma de abolição da existência: “introduzir a existência numa lógica talvez não seja existencializar a lógica, mas é, infalivelmente, logicizar a existência, o que quer dizer: suprimi-la” (GILSON, 2016, p.282). Logo, estabelecer-se-ia uma radical distinção entre as *relações lógicas*, que ocorrem entre conceitos e as *relações ontológicas*, que acontecem entre existentes. Aquelas estariam sujeitos à redução lógica; estas, porém, não (GILSON, 2016, p.231).

Deste modo, a existência e o indivíduo existente estariam em movimento, dado que a existência seria devir (KIERKEGAARD, 2013, p.210). Em razão disso, ambos seriam inapreensíveis pela lógica (pensamento sistemático), posto que a “lógica não pode explicar o movimento” (KIERKEGAARD, 2013, p.114). Isto é, pensamento e ser, para o pensador subjetivo, não poderiam ser idênticos, pois tal identidade entre saber e realidade, entre o interior e o exterior resultaria numa tautologia, quer dizer, significaria uma mesma coisa (KIERKEGAARD, 2013, p.200). Essas dimensões seriam, pois, inconciliáveis. A dialética da existência não comportaria

essa coincidência absoluta, pois seria inconcebível pôr o movimento como “base” de uma esfera onde ele é impensável, ou seja, na lógica. Assim seria exatamente neste erro lógico que incorreria o pensador especulativo.

Kierkegaard, pois, assinala o caráter limitado e insuficiente do sistema lógico quanto à compreensão da existência, pois o pensamento lógico seria uma abstração da existência (KIERKEGAARD, 2013, p.116). Por isso, sustenta a tese de que, em razão do excesso de saber, dar-se-ia o esquecimento do existir e do significado da interioridade. Contudo, o existir, como profundidade interior, no e pelo existir, seria a verdade (KIERKEGAARD, 2013, p.217). A propósito disso, Zubiri diz que o verdadeiro saber não consistiria em raciocinar, nem tampouco em especular, mas em “ater-se modestamente à realidade das coisas”. O saber especulativo teria sido incapaz de se deslocar da ideia e chegar à “realidade real” (ZUBIRI, 2010, pp.82 – 83). Por isso, para Kierkegaard é de suma importância se precaver contra “o estrangulamento sistemático da existência”, proveniente do pensar lógico que se mostra incapaz de acolher os conteúdos existenciais inerentes à realidade efetiva e humana (KIERKEGAARD, 2013, p.263). Pois, num sistema lógico seria impossível recepcionar algo relacionado à existência (KIERKEGAARD, 2013, p.115).

Portanto, para o filósofo nórdico, a objetividade lógica e a subjetividade existencial seriam radicalmente distintas. A primeira tentaria fazer do ser humano pura subjetividade; a segunda busca manter-se ligada ao sujeito cognoscente concreto. Assim, sistema e existência não se identificariam, uma vez que a vida não seria redutível ao raciocínio lógico. A existência, por ser inexplicável, debocharia do pensador que pretende ser completamente objetivo; pois o ser humano seria mais do que especulação. Ainda que ele dedicasse toda sua vida unicamente à lógica, isso não o transforma em um ser ideal.

O pensador que consegue, em todo seu pensar, esquecer de pensar simultaneamente que está existindo, não explica a existência, ele faz uma tentativa de deixar de ser um humano, de tornar-se [...] algo objetivo (KIERKEGAARD, 2013, p.96).

Por outro lado, o pensador subjetivo manteria uma postura filosófica de abertura e busca permanente da verdade essencial, reconhecendo o caráter limitado da razão humana. Portanto, o recomendável deveria ser o esforço contínuo pela verdade que é a “consciência de estar existindo”, pois esquecer-se da própria existência concreta seria irreflexão (KIERKEGAARD, 2013, p.128). Assim sendo, o pensador subjetivo teria como atitude fundamental perante a vida o aprender, com o fim de se autorrealizar.

Disso não se pode concluir que Kierkegaard desconsidere o pensamento objetivo de todo. Para ele a objetividade teria seu lugar e importância, daí a razão de ser de sua proposição: “um sistema lógico pode haver”. Webb em *Filósofos da consciência* afirma ser necessário retificar, através de uma análise do conceito de objetividade, a “equivocada opinião de que Kierkegaard é um irracionalista” (WEBB, 2013, p.314). Este equívoco resultaria de sua ênfase na subjetividade, interpretada como uma “glorificação arbitrária irracional”. No entanto, o pensador existencial se oporia a “objetividade ilusória do idealista racionalista, a equivocada crença em que o objetivo supremo do pensamento não é o existencial, mas um panorama das ideias logicamente necessárias” (WEBB, 2013, p.316). Ou seja, defenderia ser impossível um sistema da existência,

porque o existir estabeleceria uma separação entre o sujeito cognoscente e o objeto, entre o pensamento e a realidade (KIERKEGAARD, 2013, p.113). Disto sucederia a existência de uma distinção absoluta entre subjetividade abstrata e subjetividade existente, como base para uma contestação do princípio hegeliano da concordância entre pensar e ser.

A ideia sistemática é o sujeito-objeto, é unidade de pensar e ser; existência, ao contrário, é precisamente separação. Disso não se segue, de modo, algum, que a existência seja irrefletida, mas a existência abriu e abre espaço entre o sujeito e o objeto, entre o pensar e o ser. Objetivamente compreendido, o pensar é o puro pensar [...]. Este pensamento objetivo não tem nenhuma relação com a subjetividade existente (KIERKEGAARD, 2013, p.130).

Haveria no pensador nórdico uma fenomenologia da consciência existencial que alcança a objetividade autêntica a partir de uma subjetividade real; contrapondo-se àquela subjetividade especulativa derivada de uma determinação objetiva. Conforme Webb, Kierkegaard seria um filósofo de uma consciência que se apresenta como “subjetividade encarnada” que demanda uma reflexão subjetiva (WEBB, 2013, p.308). A reflexão objetiva alienaria o indivíduo de si mesmo, levando-o ao esquecimento de seu ser real em razão de não partir desta consciência existente, mas de uma consciência reduzida pelo racionalismo. Bernard Lonergan concordaria com Kierkegaard. Ao tratar, em *Método em teologia*, da concepção ilusória de objetividade, afirma que a verdadeira objetividade seria resultado de uma subjetividade autêntica.

Não se pode esperar a descoberta de algum critério, teste ou controle ‘objetivo’, uma vez que o sentido da palavra ‘objetivo’ não passa de uma ilusão. A objetividade genuína é fruto da subjetividade autêntica, e só por meio desta é que é possível alcançá-la. Buscar e empregar um apoio alternativo invariavelmente conduz a algum grau de reducionismo (LONERGAN, 2012, p.326).

Como fica claro, para o dinamarquês há duas espécies de pensador (KIERKEGAARD, 2013, p.171). O objetivo, que pergunta pela verdade objetivamente, e o subjetivo, cujo questionamento pela verdade seria feito subjetivamente (KIERKEGAARD, 2013, p.210). Por um lado, a inquirição objetiva teria a verdade por objeto e teria por ocupação as categorias do pensamento (KIERKEGAARD, 2013, p.214). Por outro lado, a investigação subjetiva teria por objeto a relação do indivíduo com a própria interioridade. Assim, a reflexão subjetiva é realizada tendo como fundamento a consciência concreta do sujeito que se aprofunda em sua própria subjetividade, a partir de um procedimento ético-religioso movido pela “paixão da infinitude”. Consequentemente, o pensamento subjetivo não seria indiferente ao indivíduo existente que pensa; pelo contrário, ele se moveria pelo interesse na reflexão da interioridade. O pensador subjetivo existiria em seu próprio pensamento, evitando desumanizar-se ao converter-se em mera especulação. Por conseguinte, o pensar subjetivo se manifestaria através de uma dupla reflexão epistemológica: aquela que pensaria o *universal* sem se desconectar da existência, e aquela outra por meio da qual o sujeito se singularizando radicalmente na própria subjetividade (KIERKEGAARD, 2013, p.76).

Logo, o pensador subjetivo não poderia prescindir de sua concretude existencial com propriedade epistemológica, advertiu Eric Voegelin (2010, p.76). Em sua perspectiva, a reflexão filosófica teria como ponto de partida a consciência e sua estrutura, a qual não pode-

ria ser vista como objeto ou entidade pura. Ou seja, o filosofar deveria ter como pressuposição e suporte a consciência empírica, com todo seu conteúdo e experiência da *tensão da existência*, constante empírico-estrutural da mente humana (VOEGELIN, 2010, p.78). Disso resultaria que o filósofo deveria manter uma abertura epistemológica perante “o paradoxo da consciência existencial” (VOEGELIN, 2010, p.69), pois não existiria “consciência existencial sem a realidade na qual ela está consciente de ocorrer, estendendo-se essa realidade à corporalidade da consciência no homem” (VOEGELIN, 2010, p.64). A reflexão filosófica, portanto, seria um momento *a posteriori* em relação à própria experiência consciente.

Todo filosofar acerca da consciência é um evento [...] na consciência do filósofo e pressupõe esta consciência juntamente com sua estrutura. Uma vez que a consciência da filosofia não é consciência ‘pura’, mas, ao contrário, a consciência de um ser humano, todo filosofar é um evento na história da vida do filósofo; um evento na história da comunidade com sua linguagem simbólica; um evento na história do ser humano [...]. Nenhum ‘humano’ em sua reflexão acerca da consciência e sua natureza pode fazer da consciência um ‘objeto’ que deve ser confrontado; a reflexão é, ao contrário, uma orientação dentro da consciência com a qual ele pode empurrar até seus limites, mas nunca atravessá-los. A consciência é um dado no sentido elementar de que a reflexão sistemática acerca da consciência é um evento tardio na biografia de um filósofo. O filósofo sempre vive no contexto de sua própria história, a história de uma existência na comunidade e no mundo (VOEGELIN, 2009, p.104).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo investigamos a relação entre a categoria da existência e a noção de subjetividade kierkegaardiana, a partir, especialmente, do *Pós-escrito às migalhas filosóficas*. Concluímos que a existência é apreendida apenas pela consciência que se percebe imersa na concretude da realidade efetiva, e que, portanto, essa mesma existência não poderia ser captada pelo pensamento lógico. Pois a existência seria uma realidade concreta, não sendo idêntica ao pensamento. Consequentemente, existir não se resumiria ao saber, mas a atualidade apreendida interiormente. Haveria, assim, uma inapreensibilidade lógica da existência, uma vez que a verdadeira subjetividade seria a do indivíduo *in concreto* ou do eu empírico, conforme Kierkegaard defende. Desse modo, a verdade seria, pois, a própria existência, nunca apreendida de uma vez por todas, mas como apropriação contínua. Logo, o ser humano seria dotado de uma consciência existencial e não de uma consciência abstrata.

REFERÊNCIAS

DA SILVA, G. F. **Pós-Escrito como “Problemas Lógicos”**: Kierkegaard e a Questão Lógica no século XIX. In: Filosofia alemã de Marx a Nietzsche/Organização de Marcelo Carvalho, Vinicius Figueiredo. São Paulo: ANPOF, 2013, p.77 – 86.

FERRATER MORA, J. **Dicionário de filosofia**: Tomo II (E-J) (Tradução de M S. Gonçalves, A. U. Sobral, M. Bagno, & N. N Campanário). São Paulo: Edições Loyola, 2001.

GILSON, Etienne. 1. ed. **O ser e a essência**. São Paulo: Paulus, 2016.

KIERKEGAARD, Søren. **Pós-Escrito Conclusivo não Científico às Migalhas Filosóficas**, Vol. I. Trad. Álvaro L. M. Valls e Marília Murta de Almeida. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **O conceito de ironia**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls, Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **O conceito de angústia**. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1968.

LONERGAN, Bernard. **Método em teologia**. Trad. Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2012.

RIKOEUR, Paul. **A região dos filósofos**. Tradução de Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: ed. Loyola, 1996.

VOEGELIN, ERIC. **Ordem e História**, vol. V: Em Busca da Ordem. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

VOEGELIN, Eric. **Anamnese**: Da Teoria da História e da Política. São Paulo: É Realizações Editora, 2009.

WEBB, Eugene. **Filósofos da consciência**: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard/ Eugene Webb; tradução Hugo Langone. – São Paulo: É Realizações, 2013.

ZUBIRI, Xavier. **Natureza, história e Deus**. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2010.

_____. **Inteligência e razão**. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011.

A 'ANGÚSTIA' NO PROJETO DE UMA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA HEIDEGGERIANA

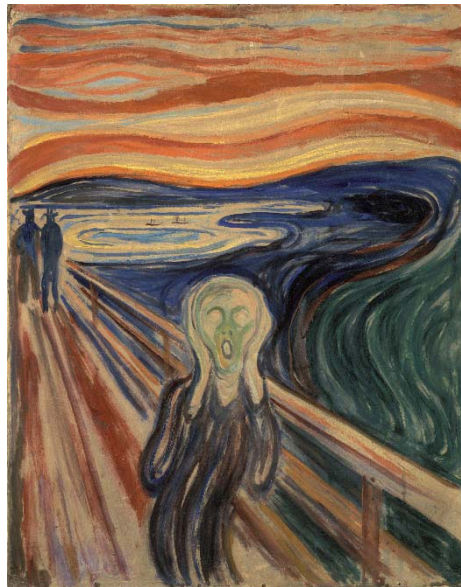
Bruno Lemos Hinrichsen¹

INTRODUÇÃO

A palavra 'angústia', do alemão '*Angst*', é uma das mais importantes e, ainda assim, mais mal interpretadas dentre aquelas que tiveram seu desenvolvimento conceitual realizado por filósofos e teóricos de todas as sortes desde o existencialismo Kierkegaardiano. O termo '*Angst*' é, muitas vezes, confundido com outros diversos humores (ou, para aqueles que seguem outras tradições filosóficas, 'afetos' ou '*affectiones*', ou, ainda, 'paixões' ou 'παθός'), tais como a ansiedade, a depressão, o desespero, o medo ou a "crise existencial". Isso acontece, por exemplo, quando filósofos de língua inglesa traduzem o termo '*Angst*' por '*anxiety*' – que é ambíguo e aponta, *v.g.*, para a 'ansiedade'.

Mesmo quando o termo 'angústia' é bem posicionado e não se realiza uma confusão de qualquer espécie com outros humores (*affectiones*, παθός), é difícil localizá-lo e analisá-lo de forma objetiva e clara. Um modo de escrutínio de conteúdos claros e distintos (*clare et distincte*) não pode ser realizado de modo direto e objetivo quando se tem em mente o que se pretende com '*Angst*' – e isso não apenas para o autor a ser analisado aqui. Pensa-se em angústia e, talvez, algo como a representação imagética do quadro "O Grito" (*Skrik*), de 1893, pintado por Edvard Munch (Fig. 1), venha à mente. A ideia de desespero, de desajuste existencial severo, de inadequação ontológica frente ao absurdo: todas essas são imagens possíveis quando de uma primeira caracterização ainda não tematizada acerca da questão.

¹ Doutorando em filosofia pela Universidade de Coimbra, mestre em filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco, Especialista em ensino de filosofia pelo Contemporâneo – Centro de Ensino e Pesquisa, bacharel em filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco, com período sanduíche na Eberhardt Karls Universität Tübingen, bacharel em direito pela Universidade Católica de Pernambuco e licenciando em matemática pela UFPE. É, também, atualmente pesquisador no Grupo Hegel da UNICAP, coordenador do GHF – Grupo Heidegger e Fenomenologia, tradutor de textos acadêmicos e professor de alemão. Tem-se dedicado atualmente a temas de filosofia contemporânea, incluindo ontologia, metafísica, fenomenologia, estética, design, técnica e tecnologia. Contato: brunohin@gmail.com.



Mas é claro que se fosse isso, a importância conceitual e metodológica do termo seria imensamente menor. E não é certo que pensadores como Kierkegaard (1980), Sartre (2003) e Camus (2011), tenham teorizado apenas acerca e a partir de uma concepção vulgar do termo ‘angústia’ – pois é correto dizer que, seja a angústia cristã kierkegaardiana (baseada na noção de pecado original), a náusea sartreana, ou o absurdo camusiano, o que está em jogo é algo mais do que o mero desesperar-se amedrontado ou ansioso diante de um “algo” especificamente *angustiante*. E isso é, também, verdadeiro quando se fala de Heidegger. Na verdade, não só a angústia é importante para o desenvolvimento filosófico de Heidegger, como ela tem uma função metodológica capital¹ na analítica (ou ontologia) fundamental².

Importante, entretanto, já destacar: a “angústia” heideggeriana está inserida no “quadro” do que Heidegger (SZ, 1927-2006) chama de ‘*Befindlichkeit*’ (disposição afetiva) e é, como ele mesmo coloca, a “disposição afetiva fundamental da angústia” (*die Grundbefindlichkeit der Angst*). Sendo assim, a fim de uma análise da ‘*Angst*’ heideggeriana, este artigo precisa seguir os seguintes passos: (a) caracterizar e definir ‘*disposição (afetiva)*’ dentro do pensamento ontológico-fundamental heideggeriano; (b) determinar qual a função metodológica da angústia dentro da elaboração de *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*³); e (c) discutir as consequências do conceito de angústia a partir dos passos metodológicos formulados pelo Heidegger – levando em consideração tanto SZ (HEIDEGGER, SZ, 1927-2006, GA 1) quanto “*O que é metafísica*” (HEIDEGGER, WM, 1929-2007, GA 9) e “*Os conceitos fundamentais da metafísica*” (HEIDEGGER, GBM, 1929/30-1983, GA 29/30).

De todo modo, *Angst* não tem esse caráter precípuo de conceituação ético-existencial do ser humano frente a si mesmo e ao mundo, como se poderia supor – antes, é um caráter

¹ Acerca “da função metodológica capital (ou fundamental)”, cf. Withy (2012), Withy (2015) e, igualmente, Shockey (2016).

² Período do pensamento heideggeriano comumente assinalado entre 1926 e 1930. Para uma explicação desse período em relação às Obras Completas (*Gesamtausgabe* - GA a partir de então), cf. Hinrichsen (2021).

³ A partir de então, a obra “*Ser e tempo*” (*Sein und Zeit*, de 1927) será grafada SZ. O mesmo acontecerá com “*O que é a metafísica*” (*Was ist Metaphysik*, 1929), “*Os problemas fundamentais da metafísica: mundo – finitude – solidão*” (*Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, de 1929/30) e com “*Kant e o problema da metafísica*” (*Kant und das Problem der Metaphysik*, de 1929), que serão grafadas respectivamente WM, GBM e KPM.

transcendental ontológico-metodológico que está em jogo. A angústia é uma disposição afetiva que presta as vezes de ser a condição de possibilidade para a lida ontológica do ser-aí (*Dasein*) para consigo, para com os outros ser-aí e para com os entes que não tem o caráter de ser-aí. E é isso que se pretende mostrar ao longo desse artigo.

CARACTERIZAÇÃO E DEFINIÇÃO DO CONCEITO DE DISPOSIÇÃO AFETIVA

Muito do que Heidegger desenvolve em SZ é fruto de um modo de olhar bastante singular para o que ele chama de “fenômeno da transcendência”¹. De certa forma, pode-se dizer, o que está em jogo na obra heideggeriana é o que poder-se-ia chamar de “fora já aberto” – *i.e.*, é próprio do ser-aí ser a sua própria abertura ao ‘mundo’ (*Welt*) e isso passa a ser conhecido como “ser-no-mundo” (*In-der Welt-sein*). Claro que muito já foi escrito e desenvolvido acerca desse tema – e, igualmente, acerca do tema da *Angst*, cujo papel metodológico na primeira parte de SZ é essencial a fim de possibilitar o tratamento ontológico devido a um pensamento que não trate o ser como um ente – respeitando a diferença ontológica² e recuperando a questão pelo sentido do ser, tarefa apresentada já no § 1º, de SZ.

O problema a ser desenvolvido aqui é a *Angst* – e, para isso, foi trazida a noção de abertura: e isso, claro, não por acaso. Pois o que está em jogo nessa seção é desenvolver o que se chama de ‘disposição’, *i.e.*, um dos modos fundamentais de abertura do ser-aí a isso que se chama ‘mundo’, esse fora já sempre aberto em que o ser-aí, sempre e a cada vez “meu”³, tem a sua possibilidade de determinação para si. É por isso que Werle (2003, p. 103) diz que: “[a] abertura primeira e fundamental de mundo se dá para o *Dasein* por meio de uma estrutura tripla que envolve a *disposição*, a *compreensão* e a *interpretação*”. Ora, a disposição é, então, um modo fundamental de abertura em que o ser-aí tem para si o seu poder-ser. Isso quer dizer o seguinte: o ser-aí abre a si mesmo dispositivamente, de forma humorada.

Isso é, de fato, colocado pelo Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 133), quando ele diz que “[o]s dois modos constitutivos igualmente originários de ser o aí, nós os vemos na *disposição* e na *compreensão* [...]”. A disposição e a compreensão são determinadas também originariamente pelo *discurso*⁴. É importante mostrar que a disposição não é uma contra-compreensão. Ela não se coloca como um comportamento ou um direcionamento isolado e contra-teorético ou, ainda, a-teórico. No plano da analítica fundamental, a distinção não deve ser realizada, como tradicionalmente, entre pensar e sentir, senão, o pensar é, já sempre, humorado, afetado, afeccionado. Isso pode ser lido quando Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 138) afirma:

[m]as também a pura θεωρία [teoria] não consegue deixar todos os humores para trás; também para a sua observação e olhar, o que é *dado e presente à mão* [Vorhandene] mostra-se apenas ainda em sua pura aparência, quando se deixa poder chegar a si em demorar-se *tranquilo* junto a... na ραστώνη [comodidade] e διαγωγή [bem estar].⁵

¹ Cf. Hinrichsen (2021).

² Cf. Heidegger (GA 9, 1929-1976).

³ Cf. SZ, mas também, para uma forma introdutória e embrionária Heidegger (GA 63, 1923-1988).

⁴ Original: “Die beiden gleichursprünglichen konstitutiven Weisen, das Da zu sein, sehen wir in der Befindlichkeit und im Verstehen [...]. Befindlichkeit und Verstehen sind gleichursprünglich bestimmt durch die Rede”.

⁵ Original: “Aber auch die reinste θεωρία hat nicht alle Stimmung hinter sich gelassen; auch ihrem Hinsehen zeigt

O que se quer dizer aqui é que mesmo a teoria, o comportamento teórico, é um modo de abrir-se humorado. Nesse caso, abre-se como um “demorar-se tranquilo junto a...” àquilo a que se observa no caráter de *simplesmente dado e presente à mão ou à vista (Vorhandenheit)*. É possível ao ser-aí, entretanto, abrir-se de várias outras formas, como, *v.g.*, entediado, amedrontado, enfurecido, alegre, frívolo, etc. Do mesmo modo é possível abrir-se angustiado ao modo da *Angst*. O que se quer dizer é o que é sintetizado por Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 134) na seguinte passagem: “[o] humor torna público ‘como alguém está e se torna’. Nesse ‘como alguém está’ o estar humorado trás o ser em seu ‘aí’”¹. De fato, O humor traz onticamente o que é ontologicamente anterior.

É importante, ainda, falar que o humor não vem de dentro e nem vem de fora, mas é um modo de ser-no-mundo (HEIDEGGER, SZ, 1927-2006, p. 136). Isso redireciona o humor para um tipo de abordagem que supera o sentir-se no espírito ou ser afetado por algo externo. Não há dentro ou fora, mas o ser-no-mundo é humorado². E isso porque o humor, propiciado pelo modo constitutivo originário da disposição, lança no *já sempre* aberto – este *fora aberto que já sempre sou enquanto meu*. A expressão “já sempre” (*je schon*) tem, para o Heidegger de SZ um sentido *apriorístico*, ela é o *a priori* ontológico fundamental, no sentido de que é um caráter fáctico-ontológico-existencial do ser-aí.

A questão é que, diferentemente de outros modos de apreensão do “*a priori*”, como, *v.g.* o de Kant (1781/87-1974) em KrV³, o que está em jogo não é um caráter de necessidade efetiva daquilo que *aprioristicamente tem de ser*, conquanto Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 38) escreve, no § 7º de SZ, que “[m]ais alta que a realidade efetiva está a *possibilidade*”⁴. No final das contas, de acordo com as palavras de Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 137), a disposição é um modo originário, dentre outras coisas, de abertura de mundo (*Welt*), de ser-á-i-junto (*Mitdasein*) e de existência (*Existenz*)⁵, isso porque “[a] disposição é um modo existencial fundamental, no qual o ser-aí é o seu aí”⁶ (HEIDEGGER, SZ, 1927-2006, p. 139), mas também, porque “[n]a disposição, o ser-aí já sempre é trazido diante de si, ele já sempre se achou, não como um encontrar-se perceptível, senão como um sentir-se humorado”⁷ (HEIDEGGER, SZ, 1927-2006, p. 135).

É desse modo que a abertura está em jogo precipuamente quando da consideração do humor, pois é o ser-aí que, humorado, se abre mais ou menos se fecha mais ou menos, para o mundo que lhe alcança como horizonte significativo. Ora, coloca Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 136): “[o] ‘mero humor’ abre o aí mais originariamente, ele o *fecha*, entretanto, de modo ainda

sich das nur noch Vorhandene in seinem puren Aussehen lediglich dann, wenn sie es im ruhigen Verweilen bei... in der ραστώνη und διαγωγή auf sich zukommen lassen kann”. Aqui há uma discussão direta com o que é pensado por Aristóteles (2002, p. 10-13), a partir de *Met.* A2, 982b 22, quando o filósofo aborda a teoria como o conhecimento científico por excelência e o mais excelso, nascido de quando não há necessidade, senão a do próprio pensar – o que leva à ideia de que o conhecimento teórico é superior por ser uma finalidade em si mesmo.

¹ Original: “*Die Stimmung macht offenbar, ‘wie einem ist und wird’. In diesem ‘wie einem ist’ bringt das Gestimmtsein das Sein in sein ‘Da’*”.

² Cf. GBM (HEIDEGGER, 1929/30-1983), §§ 16-17 para outra abordagem acerca do humor, particularmente a tristeza (*Traurigkeit*), bem como o núcleo da obra, cujo tema é o tédio (*Langeweile*) como humor fundamental ao filósofo. Desse modo, deve-se discordar de Schockey (2016), para quem a *Angst* é a disposição privilegiada do filósofo.

³ Para uma discussão pormenorizada do *a priori* e do transcendental, cf. Sena (2014).

⁴ Original: “*Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*”.

⁵ Todos esses temas são amplamente trabalhados em Hinrichsen (2021).

⁶ Original: “*Die Befindlichkeit ist eine existenziale Grundart, in der das Daseins sein Da ist*”.

⁷ Original: “*In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden, nicht als wahrnehmendes Sich-vorfinden, sondern als gestimmtes Sichbefinden*”.

mais contundente do que qualquer *não*-percepção. Isso é o que o *mau-humor* mostra”.¹ De fato, o *mau-humor* cega, de tal modo que não há sequer um mundo circundante com entes manuais em um contexto de ocupação, nem há sentido nos entes que vem ao encontro na lida prática. Há uma falta de sentido agudizada por encontrar-se mau humorado. De qualquer modo, é importante ressaltar, os humores colocam o ser-aí em contextos de lida para com o ente – seja o modo de abertura deficitário ou extensivo. É o mundo que está em jogo quando dos humores, pois a disposição coloca o problema fundamental do sentir-se enquanto encontrar-se (*sich befinden*) em sendo ser-no-mundo. A grande exceção para essa marcante característica da disposição é a *Angst*, conquanto, como fica patente não apenas de SZ, mas principalmente de WM, ela coloca o problema do nada (que é, antes de tudo, o nada de ente; nada de entitativo; o ser mesmo).

AFFECTIONE – AFINAR-SE TONALMENTE COMO DISPOSIÇÃO

Até agora foi exposto o conceito de ‘disposição’ assim como ele aparece, em linguagem heideggeriana, ao longo da GA e, principalmente, em SZ. Entretanto, parece importante destacar, ademais, o que significa ‘disposição’ propriamente e em linguagem comum. Isso não quer dizer, porém, uma saída do objeto de análise até então exposto, senão uma recolocação objetiva, na qual o que entra em jogo é o “como” genético-criativo do termo alemão “*Befindlichkeit*” e o correlato “*sich befinden*”. É um fato que Heidegger não inventa o termo e, ademais, é fato que não é algo que se encontra presente em sua obra – pelo menos até o ano de 1924:

É só em 1924, na conferência sobre “O conceito de Tempo”, embora ainda para traduzir as *affectiones* de Agostinho, que Heidegger usa pela primeira vez o termo que, daí em diante, passará a designar a abertura afectiva da compreensão: *Befindlichkeit*, a “afectividade” enquanto um sentir-me ou encontrar-me afectado, que, por sua vez, afecta a ex-sistência, sempre em cada caso minha e, com ele, o mostrar-se de tudo o que com ela se me dá.² (BORGES-DUARTE, 2016, p. 2)

Se bem observadas as coisas, aquilo que se conhece como ‘*affectione*’, o “afetar-se” é algo que se coloca de fora para dentro. Há algo externo que afeta o humano e o faz sentir. Frisa-se mais uma vez: esse tipo de abordagem é desconsiderada, quando do pensamento heideggeriano – e isso aponta para o próprio ser-no-mundo. Não é uma questão de ser afetado, senão muito mais, de deixar-se afetar; de afetar-se enquanto abertura. É isso o que afirma Borges-Duarte (2016, p. 2): “já não propriamente o *ser afectado* (mera passividade instrumental), mas o *deixar-se afectar* (intencionalidade³ implícita que permite aperceber-se do que afecta e, por

¹ Original: “Die ‘bloße Stimmung’ erschließt das Da ursprünglicher, sie verschließt es aber auch entsprechend hartnäckiger als jedes Nicht-wahrnehmen. Das zeigt die Verstimmung”.

² Importante notar, como aponta Borges-Duarte (2016), que a primeira vez que Heidegger usa o termo “*Befindlichkeit*” é na conferência pronunciada em 1924 no Seminário Teológico de Marburg, quando aborda as ‘*affectiones*’ de acordo com Agostinho e para falar da temporalidade do dispor-se. Isso pode ser visto na seguinte passagem (HEIDEGGER, GA 64, 1924-2004): “Eu meço a *disposição afetiva* [*Befindlichkeit*] no ser-aí presente, não nas coisas, que passam, logo depois de terem surgido. Meu dispor-me [*mich-befinden*] mesmo, eu repito, eu o meço quando eu meço o tempo”. Original: “Die Befindlichkeit messe ich in dem gegenwärtigen Dasein, nicht die Dinge, welche vorübergehen, daß sie erst entstünde. Mein Mich-befinden selbst, ich wiederhole es, messe ich, wenn ich die Zeit messe”.

³ Se o termo é levado à sério, estaria em jogo aqui um estado de consciência enquanto “consciência de...”. Não é isso o que Hinrichsen (2021) e Wu (2018) defendem, entretanto. A intencionalidade não é algo primordial nas obras do período fundamental-ontológico, mas a transcendência.

isso, poder percebê-lo)”.¹

Talvez seja o momento de pensar, além do que dito acima, que não é apenas uma questão de deixar-se afetar enquanto um algo-de-fora-que-reverbera-dentro, senão de fazer-se afetado enquanto disposto. Dispõe-se afetado na medida em que se “colore” o mundo com “tonalidades afetivas” as mais diversas, enquanto um olhar e uma forma de lidar com as coisas. O medo pode ser algo púrpura; a alegria, jovialmente rosa; a tristeza, azul marinho; a excitação, vermelha; a angústia, de um profundo tom claro-escuro e indeterminado. Isso acontece porque “[o] que se indica *ontologicamente* com o título disposição (afetiva) é, *onticamente*, o mais conhecido e cotidiano: o humor, o estar humorado”¹ (HEIDEGGER, SZ, 1927-2006, p. 134). Ou, para ainda insistir na ideia de tonalidade, dessa vez trazida à música, talvez seja relevante pensar o seguinte:

O humor deve ser entendido, em um sentido amplo e profundo, como a atmosfera afetiva que permeia o *mise-em-scène* da vida humana, através do qual nós estamos afinados para conosco e para com o nosso mundo de uma maneira particular. (Compare com a ideia de ‘música ambiente’).² (WITHY, 2012, p. 201)

Seguindo a construção metodológica de até então, é de se notar que no § 29 de SZ, ao tratar das disposições afetivas, Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 136) coloque que “a disposição afetiva abre o ser-aí em seu estar-lançado [...]”³ Já em KPM (HEIDEGGER, GA 3, 1929-1998, p. 235), fica claro que se alcança a ‘compreensão’ por meio das disposições afetivas (*Befindlichkeit*) e do *já sempre* estar-lançado (*Geworfenheit*) no mundo. O estar lançado põe o ser-aí no meio do ente na totalidade; ao passo em que as disposições afetivas põem o ser-aí em meio ao seu sentir, i.e., no âmbito total do seu humor (*Stimmung*). O ser-aí projetante está lançado no meio do ente na totalidade e aberto disposicionalmente em sua compreensão enquanto humor. O aclaramento (*Aufhellung*) da questão da compreensão – e, também, da compreensão de ser – se dá por momentos constituintes da transcendência, a dizer, a disposição e o estar-lançado, e isso de tal modo que o problema passa a ser o de determinar como o ser-aí, em sendo, é a sua própria configuração enquanto ser-no-mundo, junto aos entes e aberto ao seu ser-si-mesmo. Consequência: disponho-me afetivamente a nível ontológico – o ser-aí é o seu dispor-se afetivo.

O PAPEL DAS DISPOSIÇÕES NO ACESSO AOS ENTES – DECADÊNCIA E MUNDO

Se é verdade que o ser-aí é o seu dispor-se afetivo ao modo de um afinar-se de tal ou qual maneira em tonalidades as mais diversas, então é certo também que o ser-aí tenha acesso aos entes de forma humorada – a compreensão é humorada e, para tanto, o modo de acesso aos entes também. Isso é o que Elkholy (2008, p. 4) diz, ao escrever que “[a]través dos humores [afinação] os humanos ganham acesso ao seu mundo, a si mesmos e às suas relações para com

¹ Original: “Was wir ontologisch mit dem Titel *Befindlichkeit* anzeigen, ist ontisch das Bekannteste und Alltäglicste: die *Stimmung*, das *Gestimmtsein*”.

² Original: “‘Mood’ is to be understood in a broad and deep sense, as the affective atmosphere that pervades the *mise-en-scène* of human life, through which we are attuned to ourselves and our world in a particular way. (Compare the idea of ‘mood music’).” Ideia semelhante, levando em consideração a “afinação” é levantada por Borges-Duarte (2016, p. 2).

³ Original: “[d]ie *Befindlichkeit* erschließt das *Dasein* in seiner *Geworfenheit* [...]”.

os outros no mundo, de uma maneira que é pré-reflexiva e não-temática”¹. Mas a análise realizada em SZ, por seu turno, não deixa essa constatação acerca do modo de acesso aos entes sem graves consequências: na medida em que o ser-aí é o seu mundo – fenômeno da decadência² – há um afastamento de si, pois, em uma primeira aproximação e na maior parte das vezes, a lida ocupada para com os entes em geral leva a um movimento de afastamento e de esquiva, ou, como se pode ler no trecho seguinte:

[...] ela mesma [a disposição] é o modo de ser existencial no qual o ser-aí se entrega constantemente ao mundo, no qual se deixa ser aproximado por ela de tal maneira que o ser-aí esquiva a si mesmo de certo modo. A constituição existencial desse esquivar torna-se compreensível no fenômeno da decadência³ (HEIDEGGER, SZ, 1927-2006, p. 139).

E é desse modo que o ser-aí é o seu próprio aí (*mundo, vida, ser-no-mundo*): decaindo no mundo – sendo o seu próprio esquivar-se de si. Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 135) escreve, então: “[o] ‘aí’ é aberto no esquivar mesmo”.⁴ O fora aberto que o ser-aí, a cada vez já sempre seu, é: uma lida ocupada com o mundo de modo pré-reflexivo, decaído, impessoal⁵ e impróprio.

DO MEDO À ANGST – DISPOSIÇÃO AFETIVA FUNDAMENTAL

Assim que se encerra o § 29 de SZ, no qual é apresentada tematicamente a ‘disposição’, Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 140) inicia uma caracterização do fenômeno do ‘medo’⁶ (*Furcht*), no § 30. Ainda no final do § 29, entretanto, é notado que isso é feito para seguir o fio metodológico iniciado com a questão da ‘disposição’ e, também, para que posteriormente esse fenômeno seja diferenciado da disposição fundamental da *Angst*⁷. Assim, inicia-se essa seção com uma tarefa, ainda que preliminar de explicitação do ‘medo’ e, também, a diferenciação crucial para com a *Angst*. Ainda sobre a arquitetura metódica de SZ, importa dizer que entre o § 30 (sobre

¹ Original: “Through mood humans gain access to their world, to themselves and to their relations with others in the world in a manner that is prereflective and unthematic”.

² Cf. SZ, particularmente os §§ 35-38. Cf., outrossim, Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 184), quando diz: “[a] absorção no se que marca a impessoalidade e junto ao ‘mundo’ da ocupação manifesta algo assim como uma fuga do ser-aí diante de si mesmo enquanto poder-ser-si-mesmo próprio”. A fuga que o ser-aí opera, quando do fenômeno da decadência, é uma fuga de si mesmo – o que não quer dizer que o ser-aí deixe de ser algo como um “ser-aí”, senão que o ser-aí deixa de ser si mesmo próprio, no sentido de que ele é o que antes de tudo e na maior parte das vezes todos são. O ser-impessoalmente-si-mesmo, como uma modificação existenciária de ser si mesmo é um modo cotidiano em que se é e se faz como todos são e fazem – e nesse ser/fazer como todos são/fazem, o ser-aí é ninguém em específico, pois é, primariamente todo mundo ao ser arrastando pelo se.

³ Original: “[...] sie ist selbst die existenziale Seinsart, in der es sich ständig an die ‘Welt’ ausliefert, sich von ihr angehen läßt derart, daß es ihm selbst in gewisser Weise ausweicht. Die existenziale Verfassung dieses Ausweichens wird am Phänomen des Verfallens deutlich werden”.

⁴ Original: “Im Ausweichen selbst ist das Da erschlossene”.

⁵ Cf. SZ, § 27, acerca do “das Man” (o se que marca a impessoalidade).

⁶ Deve-se indicar que vários tradutores e comentadores do Heidegger utilizam o etmo ‘temor’ para traduzir ‘Furcht’, como é o caso, v.g., da Schuback (HEIDEGGER, 2005). Outros, entretanto, como o Castilho (HEIDEGGER, 2012), optam por ‘medo’. Optou-se aqui, em traduzir por ‘medo’, seguindo a proposta do Castilho, entretanto, quando o texto citado constar ‘temor’, será mantida a proposta do autor citado.

⁷ Também Kierkegaard (1980, p. 42) diferencia a angústia do medo: “[...] eu tenho que mostrar que isso [angústia] é completamente diferente do medo e de conceitos semelhantes que se referem a algo definido [...]”. Essa semelhança, ainda que mínima, é notada, por exemplo, por Withy (2012, p. 211).

o medo) e o § 40 (sobre a angústia) há nove parágrafos temáticos voltados a desenvolver os demais modos constitutivos e co-originários de ser o aÍ: (a) compreensão (*Verstehen*) e (b) discurso (*Rede*) – inclusive nos seus modos decaídos e cotidianos. Há, então, um hiato arquitetural entre os §§ 29 e 30 e o § 40, mas tudo isso serve ao propósito de apresentar os elementos constitutivos centrais do aÍ, para, então colocar o problema do cuidado (*Sorge*) e seguir à segunda parte de SZ, que se inicia com o § 45.

Pois bem, voltando à delimitação e distinção entre ‘medo’ e ‘*Angst*’, pode-se, logo de início, voltar a frisar a imagem do quadro “O Grito” (Fig. 01): poder-se-ia pensar que o quadro trata de um algo que se aproxima – há uma visão ameaçadora, um pensamento intranquilo, um objeto que se faz presente, aproximando-se, e que se dá como potencialmente danoso. Se esse é o caso, não se trata, de forma alguma, da *Angst*, senão do medo, mesmo¹. Isso porque é fundamental ao medo o seguinte: (a) o caráter de ameaça; (b) a possibilidade, concreta ou não, de dano futuro; (c) a potencial perda da segurança aparente; (d) a aproximação daquilo diante de que se tem medo; (e) a possibilidade de não causar dano, ainda que haja aproximação ameaçadora com possível perda de segurança.

É como imaginar uma abelha. Voa caoticamente com o ferrão recolhido. Mas a possibilidade de que ela “se irrite” e ferroe, quando se aproxima, faz com que ela se torne temível e, portanto, seja ameaçadora por ser causa potencial de dano. Todo o instante – que ekstáticamente² se alarga e vira um infundável medo – é um temível aguardar que algo aconteça: no caso uma ferroadada (ou algo ainda pior! Pura expectativa). Mas para isso é necessário que se saiba muito bem o que causa o medo – tem-se medo de algo determinado, e, em linguagem heideggeriana, algo qualquer entitativo. Tem-se medo de um ente qualquer que seja. Isso não cabe à *Angst*. Mas aqui vale uma precaução: não se tem medo apenas de um mal futuro por ser um mal futuro, mas, antes, é a temibilidade que se dá conta como o que amedronta. Nas palavras de Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 141):

Não se constata primeiramente um mal futuro (*malum futurum*) e então se tem medo. Mas também o ter-medo não se constata primeiro o-que-se-aproxima, senão é descoberto antes de tudo em sua temibilidade. [...] a circunvisão vê o temível porque ela está na disposição do medo.³

Não é uma questão de mera causalidade objetiva. E, também, ao contrário do que acontece com a *Angst*, “[o] medo abre o ser-aÍ predominantemente de modo privativo. Ele confunde e faz ‘perder a cabeça’”⁴ (HEIDEGGER, SZ, 1927-2006, p. 141) – *i.e.*, ao contrário da *Angst*, ele não agudiza o ser-aÍ ao si mesmo⁵. Fica claro no texto heideggeriano que “o diante-de-quê da *Angst* é nenhum ente intramundano”⁶ (HEIDEGGER, SZ, 1927-2006, p. 186). E isso coloca uma

¹ Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 189) coloca a *Angst* como uma condição de possibilidade ontológica para o medo – modo decaído e impróprio.

² Aqui se indica a temporalidade ekstática, desenvolvida na Segunda Parte de SZ. Não será foco de desenvolvimento no seio deste artigo, porém.

³ Original: “*Nicht wird etwa zunächst ein zukünftiges Übel (malum futurum) festgestellt und dann gefürchtet. Aber auch das Fürchten konstatiert nicht erst das Herannahende, sondern entdeckt es zuvor in seiner Furchtbarkeit. [...] Die Umsicht siegt das Furchtbare, weil sie in der Befindlichkeit der Furcht ist*”.

⁴ Original: “*Die Furcht erschließt das Dasein vorwiegend in privativer Weise. Sie verwirrt und macht ‘kopflös’*”.

⁵ Um dos papéis metodológicos da *Angst* é agudizar ao si-mesmo, e, diante do nada do ente, permitir ser – nada de ente.

⁶ Original: “*Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes*”.

distinção fulcral entre as disposições do medo e da *Angst*: esta, diferentemente daquela, lida com o indeterminado e nada-de-entitativo – o mundo assume o caráter de total insignificância. Leia-se o que escreve Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 186):

Nada do que é à-mão [*zuhanden*] ou disponível [*vorhanden*] no interior do mundo funciona como aquilo com que a angústia se angustia. A totalidade conjuntural intramundaneamente descoberta da manualidade [*Zuhandenen*] e do dado [*Vorhandenen*] é, enquanto tal e em geral, sem importância. Ela colapsa em si mesma. O mundo tem o caráter de insignificância total. Na *Angst* não vem-a-ocorrido isso ou aquilo, com o qual, enquanto ameaçador, poder-se-ia ter uma conjuntura.¹

Isso acontece porque o diante-de-quê da *Angst* está em lugar algum, embora maximamente perto. É nada, mas oprime de modo absoluto. É nada de determinado, é nada de entitativo² – e, não obstante, é o próprio mundo significativo. O caráter de insignificância não quer dizer que há entes insignificantes, senão, antes, que o mundo perde a sua significação conjuntural³. Se observadas as palavras de Ferreira (2002, p. 4) no que diz respeito à ameaça tanto do medo quanto da *Angst*, fica claro que a insignificância do mundo não coloca uma ameaça ôntica, mas ontológica – o que está em jogo é, para usar as palavras de Withy (2012), um risco ontológico inerente ao próprio ser-aí.

O próprio Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 189) afirma que: “[a] *Angst* resgata o ser-aí de sua absorção decaída no ‘mundo’. A familiaridade cotidiana sucumbe em si mesma. O ser-aí é singularizado, embora *enquanto* ser-no-mundo. O ser-em vem no ‘modo’ existencial do *não-ser-em-casa*”.⁴ Esse não-ser-em-casa ou, ainda, não-sentir-se-em-casa, deflagra a estranheza em que o ser-aí se dispõe: ele anda ou se encontra *estranho*, pois se sente *estranho*, deslocado, apátrida de mundo (HEIDEGGER, SZ, 1927-2006, p. 188). O mundo é insignificante porque não faz sentido: o absurdo se mostra, a finitude que o ser-aí mesmo é (*que eu mesmo sou*), e ele já não tem mais no cotidiano impróprio⁵ e impessoalizado sua morada.

À GUIA DE CONCLUSÃO – O PAPEL DA ANGST

¹ Original: “*Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet. Die innerweltlich entdeckte Bewandnisganzheit des Zugandenen und Vorhandenen ist als solche überhaupt ohne Belang. Sie sinkt in sich zusammen. Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit. In der Angst begegnet nicht dieses oder jenes, mit dem es als Bedrohlichem eine Bewandnis haben könnte*”.

² Cf. Heidegger (GA 3, 1929-1998, p. 238, 283-284), no § 43 de KPM e, também, na “Disputa de Davos” (*Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*), incluída como anexo no GA 3. Do mesmo modo, cf. WM em sua totalidade – o opúsculo é basicamente dedicado a responder a questão do nada (*Nichts*) partindo da *Angst* – e, concomitantemente, responder o problema da transcendência (tema central de todo o período fundamental-ontológico).

³ Para uma melhor determinação das noções da ‘significância’ (*Bedeutsamkeit*) e ‘conjuntura’ (*Bewandnis*), assim como da “mundanidade do mundo” (*Weltlichkeit der Welt*), cf. SZ, § 18.

⁴ Original: “*Die Angst dagegen holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der ‘Welt’ zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch als In-der-Welt-sein. Das In-Sein kommt in den existenzialen ‘Modus’ des Un-zuhause*”.

⁵ Destaca-se aqui o peso trazido pelos termos propriedade (*Eigentlichkeit*) e impropriedade (*Uneigentlichkeit*), o que poderia, como é o caso para alguns intérpretes – cf., v.g., Shockey (2016) –, levar a uma espécie de elitismo e proselitismo. Esse tema, entretanto, não pode ser desenvolvido neste artigo, mas cf. Farias (2017) para um desenvolvimento de pensamentos dessa ordem a partir de leituras do Heidegger.

Até o presente momento dessa exposição, deve ter ficado claro não apenas o que é, para a analítica fundamental, a disposição, mas, também, a *Angst*. Falta, entretanto, ressaltar qual o papel metodológico da *Angst* no contexto heideggeriano e o que isso importa para a analítica fundamental. Desse modo, e preliminarmente, observe-se o que afirma o próprio Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 139) sobre a disposição: “ela não caracteriza o ser-aí apenas ontologicamente, senão tem, ao mesmo tempo, sob o fundamento de sua abertura, para a analítica existencial, um significado fundamentalmente metódico”. Claro que aqui o que está em jogo é a disposição e não, como seria possível exigir, a *Angst*. Entretanto, o que é a *Angst*, senão a disposição fundamental? Desse modo, pode-se dizer não apenas a disposição tem um papel metódico essencial para a analítica, senão aquela disposição, que não por acaso se constitui fundamental, tem o principal papel metodológico dentro da analítica: ela permite que o ser-aí, dissolvido na impessoalidade impessoalizada do mundo cotidiano tome para si propriedade, *i.e.*, permite que o ser-aí considere a si mesmo. Pode-se dizer, também que:

[a] angústia permite, então, a Heidegger passar fenomenologicamente da caracterização de nossa cotidianidade à caracterização de nosso ser como cuidado. É por isso que a análise da angústia ocorre na Parte I de SZ: ela resolve o problema metodológico criado pela decadência¹ (WITHY, 2012, p. 202).

Essa mesma posição é defendida, também, por Ferreira (2002, p. 1), ainda que não de forma direta, quando ela escreve que a decadência “é uma determinação existencial pertencente ao estar-lançado, à facticidade [...] e indica que ele [ser-aí] encontra-se entregue à impessoalidade do cotidiano”. Ela ainda diz que o ser-aí “[...] não decaiu de um estágio melhor para um pior, mas que ele caiu no mundo [...]” (FERREIRA, 2002, p. 1). Não há qualquer determinação ético-moral ou valorativa presente no termo ‘decadência’, como é possível supor de uma aproximação denotativa – a conotação é ontológico-fundamental.

Sendo assim, o que importa sobre a decadência é o seguinte: não significa a “queda”, no sentido dado, *v.g.*, por Kierkegaard (1980), e atrelado a um passo direcional trans-descendente/trans-ascendente² meta-topográfico – decadência é apenas o fato simples de que ser-aí é ser-no-mundo e que, numa primeira aproximação e na maioria das vezes (*zunächst und zumeist*), ser-no-mundo se dá nessa cotidianidade, na qual o ser-aí se vê imiscuído nos entes. O papel metodológico da *Angst* é, antes de tudo o mais, desfocar o ser-aí dessa perda no ente e coloca-lo diante de si, diante do seu próprio comportamento ontológico-ontologizante. A *Angst* heideggeriana é menos dramática do que poderia parecer quando dita no vernáculo: ‘angústia’. O que está em jogo não é o angustiar-se como que indicado pela tela “O grito”, de Munch (Fig. 1) – e nem é uma crise, no sentido dado por Shockey (2016). É um passo metodológico muito mais sereno e ligado ao calmo e tranquilo do que qualquer outra coisa³.

Assume-se, para fins deste artigo, que a angústia, mais do que um papel ético-existencialista, possui um papel metodológico em SZ – e, outrossim, em WM, GBM e KPM. De fato, o que está em jogo, ao menos para a interpretação aqui traçada é que os passos elaborados por Heidegger em torno da *Angst*, tanto demonstrados em SZ quanto em WM – incluídas as análises trazi-

¹ Original: “*Angst thus allows Heidegger to pass phenomenologically from a characterisation of our everydayness to a characterisation of our being as care. This is why the analysis of angst occurs in Division I: it solves the methodological problem created by falling*”.

²Sobre essa questão, cf. Hinrichsen (2021, p. 23-33).

³ Concorde-se nesse ponto da tranquilidade, calma e serenidade, com a leitura realizada por Werle (2002).

das no Prefácio (HEIDEGGER, GA 3, 1949-2007) e no Posfácio (HEIDEGGER, GA 3, 1943-2007) –, culminam em uma progressiva apresentação metodológica do problema da transcendência. Isso fica claro, também, em KPM, § 43 (HEIDEGGER, GA 3, 1929-1998, p. 237). Além do mais, note-se a passagem do próprio Heidegger (GA 26, 1928-1978, p. 214-215), ao escrever que “[a] análise da angústia (§ 40), os problemas do ser-aí, da mundanidade e da realidade, assim como também a interpretação da consciência, o conceito da morte, todos servem para a evidenciação progressiva da transcendência [...]”.¹

Daí que se o problema da transcendência coloca a compreensão de ser, parece natural que Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 182) escreva que “[a] *Angst* dá, enquanto possibilidade de ser do ser-aí [...] o solo fenomenal para a apreensão explícita da originária totalidade-de-ser do ser-aí”². Aqui a *Angst* é apresentada como uma espécie de “condição de possibilidade” (*Bedingung der Möglichkeit*) para a apreensão da totalidade-de-ser, ou, de outra forma, a totalidade ontológica da estrutura total do ser-aí. Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 182) continuaria, então, a dizer que o ser do ser-aí se mostra, ou revela, ou se deixa descobrir como ‘cuidado’ (*Sorge*). Desse modo, a *Angst* se coloca como uma espécie de condição de possibilidade para que o ente privilegiado, o ser-aí, apreenda a sua própria estrutura total na totalidade-de-ser do seu ser-cuidado. O papel metodológico da *Angst* é o de, na resolução do problema do esquecimento do ser³, dar uma possibilidade de acesso ontológico ao ser-aí.

Obviamente que essa função metodológica não está aí colocada a fim de que o cuidado seja possível enquanto possibilidade do ser-aí – na verdade, ser-aí é cuidado (*cura, Sorge*). A função metodológica da *Angst*, entretanto, evidencia esse ser, *i.e.*, evidencia o cuidado enquanto ser do ser-aí. Isso pode ser visto, *v.g.*, quando Heidegger, iniciando o § 40, aborda a fuga (*Flucht*) a fim de encaminhar do problema da decadência no mundo à questão do ser si-mesmo.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**: texto grego com tradução ao lado. Traduzido do grego ao italiano por Giovanni Reale e traduzido ao português por Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. 2.

BORGES-DUARTE, Irene. O afecto na análise existencial heideggeriana. **Cultura, Revista de História e Teoria das Ideias**, v. 35, 2016, p. 1-14.

CAMUS, Albert. **Le mythe de Sisyphe**: essay sur l’absurde. Saint-Amand: Editions Gallimard, 2011.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**: edição em latim e em português. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. (Coleção Multilíngues de

¹ Original: “Die Analyse der Angst (§ 40), die Probleme von Dasein, Weltlichkeit und Realität, ebenso auch die Auslegung des Gewissens und der Begriff des Todes, alle dienen der fortschreitenden Herausarbeitung der Transzendenz [...]”.

² Original: “Die Angst gibt als Seinsmöglichkeit des Daseins [...] den phänomenalen Boden für die explizite Fassung der ursprünglichen Seinsganzheit des Daseins”.

³ Questão desenvolvida nos §§ 1-4, de SZ.

Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana I).

DREYFUS, Hubert L. **Being-in-the-world**: A commentary on Heidegger's being and time, Division I. Cambridge: The MIT Press, 1991.

ELKHOLY, Sharin N. **Heidegger and a metaphysics of feeling**: Angst and the finitude of being. Londres, Nova York: Continuum, 2008.

FARÍAS, Víctor. **Heidegger e sua herança**: o neonazismo, o neofascismo e o fundamentalismo islâmico. Tradução de Antonio Fernando de Souza Borges. São Paulo: É Realizações, 2017. (Abertura Cultural).

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. Culpa e angústia em Heidegger. **Cógito**, Salvador, v. 4, p. 1-6, 2002.

FONTANIER, Jean-Michel. **Vocabulário latino da filosofia**: de Cícero a Heidegger. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

GONÇALVES, Alexander. Por uma compreensão ontológica do claro e distinto nas *Meditações cartesianas*. *Acta Scientiarum*, Human and Social Sciences, Maringá, v. 31, n. 2, p. 177-185, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1928-1978. (GA 26).

HEIDEGGER, Martin. **Die Grundbegriffe der Metaphysik**: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1929/30-1983. (GA 29/30).

HEIDEGGER, Martin. **Kant und das Problem der Metaphysik**. 6. ed. Vittorio Klostermann, 1929-1998. (GA 3).

HEIDEGGER, Martin. Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924). In: HEIDEGGER, Martin. **Der Begriff der Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1924-2004. p. 105-125. (GA 64).

HEIDEGGER, Martin. **Ontologie** (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1923-1988. (GA 63).

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1927-2006. (GA 2, SZ).

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2021. (Multilíngues de filosofia da Unicamp).

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcanti Schuback. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005. v. 1.

HEIDEGGER, Martin. Vom Wesen des Grundes. In: HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1929-1976. p. 123-175. (GA 9).

HEIDEGGER, Martin. **Was ist Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1929-2007. (GA 9).

HEIDEGGER, Martin. "Einleitung". In: HEIDEGGER, Martin. **Was ist Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949-2007. p. 7-25. (GA 9).

HEIDEGGER, Martin. "Nachwort". HEIDEGGER, Martin. **Was ist Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1943-2007. p. 46-55. (GA 9).

HINRICHSEN, Bruno Lemos. **Transcendência não transcendente**: um problema heideggeriano. Curitiba: CRV, 2021.

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1781/87-1974. 2. v. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft).

KIERKEGAARD, Søren. **The concept of anxiety**. A simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin. Tradução de Reidar Thomte em colaboração com Albert B. Anderson. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980. (Kierkegaard's writings, VIII).

SARTRE, Jean-Paul. **La nausée**. Saint-Amand: Editions Gallimard, 2003.

SENA, Sandro. O outro começo: além do histórico, aquém do transcendental. **O que nos faz pensar**, n. 34, p. 229-264, março de 2014.

SHOCKEY, R. Matthew. Heidegger's anxiety: on the role of mood in phenomenological method. **Bulletin d'analyse phénoménologique**, v. XII, n. 1, 2016.

WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 97-113, 2003.

WITHY, Katherine. The metodological role of Angst in being and time. **Journal of the British Society for Phenomenology**, v. 43, n. 2, p. 195-211, maio 2012.

WITHY, Katherine. **Heidegger on being uncanny**. Cambridge, London: Harvard University Press, 2015.

WU, Roberto. Transcendência originária e possibilitação: sobre o problema da intencionalidade na ontologia fundamental. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 43, p. 361-381, jul.-dez. 2018.

A ANGÚSTIA COMO A REALIDADE DA LIBERDADE FRENTE A POSSIBILIDADE SEGUNDO KIERKEGAARD

Tales Macêdo da Silva¹

INTRODUÇÃO

Søren Kierkegaard, conhecido por publicar a maioria de suas obras sob pseudônimos diferentes, lança em 1844 como Vigilius Haufniensis, tendo como significado: *O Vigia do porto ou o vigia de Copenhague*, a centralidade de sua obra, a saber: *O Conceito de Angústia*. Neste pequeno e denso tratado o autor estuda o conceito de angústia como algo que está intrínseco à natureza do homem e a sua necessidade na formação do indivíduo. Este livro se tornou um dos preferidos para a maioria dos filósofos existencialistas como Sartre, Jaspers e Heidegger, entre outras personalidades.

O subtítulo desta obra delinea os pressupostos da proposta filosófica de Kierkegaard. Faz uma curiosa relação entre a comunicação, a dogmática e a psicologia. A psicologia aqui tem uma conotação diferente, dentro de outro contexto, não como a que entendemos atualmente. Essa diferença no termo da psicologia está totalmente ligada ao estudo acerca do tema da angústia, do pecado original e da liberdade.

Kierkegaard dialoga com as tradições hegelianas do seu tempo, com os dogmas estabelecidos também pelo pensador de Hipona, Agostinho. Hora se afasta, hora se aproxima do pensamento agostiniano. Vigilius Haufniensis relata a cerca de Pecado Original, Queda, Inocência, Pecado Hereditário, dentre outros temas, polemizando tais conceitos e lançando novas visões e sua tese acerca do conceito de angústia. Este pequeno tratado poderia ser considerado como mero trabalho de teologia por seu viés dogmático e sistemático. Todavia, é preciso observar que Vigilius parte de toda esta discussão para então chegar ao seu próprio “tratado”.

O erro da tradição foi de sempre focar o tema do pecado ao de pecado hereditário, o que

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC, na linha de pesquisa Filosofia da linguagem e do conhecimento. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, na linha de pesquisa Fenomenologia e Hermenêutica. Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Professor Assistente do curso de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco. Tem interesse em áreas como Idealismo Alemão, especialmente no pensamento hegeliano, e Filosofia da Existência, focando no pensamento de Søren Kierkegaard. E-mail: talesmacedo19@outlook.com

sempre levava à queda. Propondo uma nova leitura do Gênesis, Kierkegaard traz uma nova visão acerca da pessoa de Adão; o ver não como homem histórico, mas como protótipo de primeiro homem. A angústia passa a ser princípio do homem, anterior a tudo, desde sua mais singela inocência, desde aquele estado que está para antes do pecado e que vai o acompanhar em toda a sua existência. Sendo assim a angústia está anterior até mesmo a toda possibilidade presente na história humana. Esta é a angústia do homem, ver-se diante de um infinito de possibilidades.

Este artigo se deterá no tema da liberdade presente na obra de Kierkegaard, tomando a figura de Adão como primeiro homem que foi colocado frente à possibilidade anterior a toda possibilidade, diante da possibilidade de escolha, diante da possibilidade de liberdade. Quer-se ser uma reflexão sobre o homem Adão, aquele que leva a responsabilidade do primeiro pecado, este que fora resultado do salto qualitativo. A angústia é o estado de liberdade que o homem se vê, é o momento em que ele se encontra diante de infinitas possibilidades, a angústia é “a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010, p.45). A cerca do pecado, este é um mistério, não tem explicação. Não está encerrada em Adão a culpa pelo pecado original.

A POSSIBILIDADE E SUA RELAÇÃO COM A ANGÚSTIA

Para toda e qualquer ação existiu antes outra ação, outro agir que transformou o querer em poder e o fazer em ser. As possibilidades fazem parte dos anseios mais primitivos do homem. Foi sempre possível alguma coisa, foi sempre possível esperar, fazer, executar, ser. O conceito de angústia tem relações intrínsecas com o tema da liberdade e esta é posterior ao tema da possibilidade. Antes de toda decisão existe algo *a posteriori* que coloca o homem no patamar das infinitas possibilidades que estão diante dele. Pegar ou largar? Ir ou ficar? Ter ou não ter? Ser ou ter?

Dentro do contexto em que Kierkegaard escreve e fundamenta sua obra, a angústia é este processo, é este estado *a posteriori* que está intrinsecamente ligado, em relação com a possibilidade. A angústia antecede toda e qualquer escolha. Ela está para o horizonte da possibilidade assim como para o horizonte da liberdade. Esclarece o filósofo dinamarquês:

Ela (a angústia) não tem nenhuma ideia do que é que ela seria capaz de fazer, pois de outro modo se pressupõe, certamente - como em geral se sucede - o que só vem depois, a distinção entre bem e mal. Existe apenas a possibilidade de ser-capaz-de, enquanto uma expressão superior da ignorância, porque essa capacidade, num sentido superior, é não é, porque num sentido superior ela ama e foge dela (KIERKEGAARD, 2010, p. 48).

É esta possibilidade que se relaciona com a angústia, talvez até possamos afirmar que exista uma confusão entre as duas, mas que nenhuma perde seu papel. A angústia é este estado em que o homem se encontra quando se encontra diante da possibilidade, diante deste estado de *ser-capaz-de*.

A RELAÇÃO ENTRE POSSIBILIDADE E PROIBIÇÃO

Assim como para toda possibilidade existe a angústia em ter que escolher, em ter que decidir, existe também a proibição de toda e qualquer possibilidade. Kierkegaard para ilustrar isso usa a figura de Adão. Este é figura do homem que se encontra diante da situação de ser proibido de pensar em possibilidades, proibido de escolher.

Pois quando se admite que a proibição desperta o desejo, obtém-se ao invés de ignorância um saber, pois neste caso Adão deve ter tido um saber a cerca da liberdade, uma vez que o prazer consistia em usá-la. Esta explicação é, portanto, *a posteriori*. A proibição angustia porque desperta nele a possibilidade da liberdade. O que tinha passado despercebido pela inocência como o nada da angústia, agora se introduz nele mesmo, e aqui de novo é um nada: a angustiantemente possibilidade de ser-capaz-de (KIERKEGAARD, 2010, p.48).

Quando Kierkegaard comenta o livro do Gênesis ele faz afirmações no mínimo polêmicas. Para Adão, a proibição não significaria nada por ele não saber distinguir o bem do mal estranho, não sabe de nada. No entanto, a proibição desperta em Adão o desejo, lançando-o a um saber acerca da liberdade. Este saber é pura angústia, é um alerta sobre a possibilidade de liberdade. No momento em que o ser humano é posto diante da possibilidade de ser-capaz-de, nada o pode impedir deste seu direito, desta sua ação que lhe está intrínseca. A liberdade faz parte da natureza humana e ninguém pode impedir o homem de escolher. Adão foi posto nesta situação. Foi negado a ele o direito de escolher e isso o torna um ser limitado, um ser angustiado por não poder experimentar as possibilidades de sua natureza.

Jonas Ross afirma que não existe relação entre proibição e tentação e que esta proibição está relacionada com as possibilidades subjetivas de Adão.

Quando isso acontece esse despertar da possibilidade, a angústia perturba a paz da inocência, a inocência que se encontra entre a proibição e a possibilidade desconhecida. A angústia traz à tona ao sujeito suas próprias possibilidades que lhe são indefinidas (...). Os elementos externos envolvidos na história, a proibição, as palavras e juízo, aumentam a angústia internamente em Adão, levando a inocência a seu extremo. (ROSS, 2007, p. 144-145)

A angústia elevada ao máximo da inocência não é pecado para Kierkegaard, nem nunca se tornará porque o pecado é algo imanente e a relação do homem com o pecado é de transcendência. Neste sentido, Haufniensis se difere de Agostinho:

É a vontade desregrada a causa de todos os males. Se essa vontade estivesse em harmonia com a natureza, certamente esta a salvaguardaria e não lhe seria nociva. (...) Logo, ou a vontade é a causa primeira do pecado, e a nenhum pecado será a causa primeira do pecado, e a nada se pode imputar o pecado senão ao próprio pecador. Logo, não se pode imputar justamente o pecado a não ser a quem seja dono da vontade. Ou, afinal, a vontade não será mais causa do pecado e, assim, não haverá mais pecado algum (AGOSTINHO, 1995, p.207).

Em Agostinho o que levou o homem a pecar foi o livre arbítrio. Aqui se dá a grande diferença entre o filósofo de Hipona e Kierkegaard que defende que o homem não pode ser

responsabilizado pelo pecado que entrou no mundo. Para Vigilius, o pecado é algo que se dá na relação do homem com ele mesmo, é algo transcendente. Nem o pecado, nem a liberdade podem ser explicados partindo desses pressupostos, pois eles partem do nada.

A RELAÇÃO ENTRE POSSIBILIDADE E LIBERDADE

O conceito de angústia objetiva

A expressão “angústia objetiva” leva ao termo da angústia da inocência que conduzirá sempre ao tema da possibilidade da liberdade. A angústia objetiva é aquela que reflete o sentido da pecabilidade da inocência do mundo inteiro. Essa angústia passada por toda a humanidade, manchada com a marca do pecado, marcada com a infeliz dose de desilusão. Depois de Adão, todos estão manchados, não podem mais angustiar-se.

Aqui se torna claro como que um estado de melancolia que se espalha. É como um estágio permanente de imperfeição. É na angústia que se pressagia o estado do qual se quer sair e a angústia que proclama não ser bastante somente o desejo para que daí se saia¹.

Aqui reside o cerne do pensamento de Vigilius. Pensar o homem como ser angustiado é pensar no homem não como tendo capacidade de decisão entre o bem e o mal, mas no *ser-capaz-de*. Sendo assim, a angústia é constituída como elemento de determinações intermediárias.

O CONCEITO DE ANGÚSTIA SUBJETIVA

A angústia subjetiva é um sentimento de desestruturação, de falta de equilíbrio, de que tudo gira à nossa volta. É uma vertigem da liberdade que surge ao desejar o espírito estabelecer a síntese, fechar-se, então a liberdade entra em cena lançando o olhar sob um infinito de possibilidades, na tentativa de não fechar-se, de não afundar, de não perder-se. Não é que a infinidade de possibilidades não nos coloque no patamar da angústia, como já vimos, mas a angústia chega a causar no indivíduo certo feitiço consciente que o deixa inquieto e em constante ansiedade.

Está presente, no cerne de cada ser humano essa angústia. Seja objetiva ou subjetivamente, urge dentro do indivíduo essa confusão, essa desestruturação em ter que escolher e largar, pegar e soltar. É quase inevitável querer lançar fora, passar desse estágio e não dar-lhe a importância que lhe é própria. Isso ocorre porque, escolher não é uma tarefa fácil, requer pensamentos e pesagens que o ser humano nem sempre quer combater.

¹ Cf. KIERKEGAARD, 1968

A QUESTÃO DA LIBERDADE COMO ANTERIORIDADE NA ESSÊNCIA

Existência e Liberdade

Os críticos de Kierkegaard o interpretam de várias formas e o consideram com existencialista, ortodoxo, pós-modernista, individualista, humanista, enfim. Kierkegaard vê o ser humano como um indivíduo único, capaz de tornar-se sempre mais aquilo que ele realmente é. Para o pensador dinamarquês, a existência é alcançada por meio da intensidade dos sentimentos. O indivíduo realmente existe quando ele se coloca em permanente contato consigo mesmo e com os outros, quando ele faz disso um processo intenso de experiências.

O filósofo da existência vai, em algumas partes, contra a ideia hegeliana de que todas as coisas estavam já determinadas a acontecerem. É do indivíduo que partem as coisas, partindo de suas escolhas. Sejam essas escolhas lógicas ou ilógicas, serão elas que influenciarão naquilo que constituirão ser humano. Kierkegaard esclarece que qualquer forma de determinismo é inútil, até mesmo quando se trata do determinismo da liberdade, pois já deixa de ser um movimento livre. Portanto, é impossível provar a liberdade, mesmo que filosoficamente. A liberdade é anterior a qualquer forma de determinação prévia.

O homem não necessita de nenhum projeto que favoreça a sua escolha, ele deve escolher sem nenhuma influência, deve passar e querer estar no processo da angústia. A crença de Kierkegaard de que cada ser humano precisa fazer suas escolhas tornou-se, posteriormente, pilar e sustentáculo do movimento existencialista defendido tão fortemente por *Jean Paul Sartre*¹.

Angústia e Liberdade

Sentindo necessidade de aprofundar suas ideias acerca da angústia e da liberdade, Kierkegaard expande seus conceitos filosóficos para o campo da psicologia ao lançar a obra que foi escopo para este nosso trabalho, *O Conceito de Angústia*, assim como *O Conceito de Desespero*.

A angústia que Vigilius trabalha em seu tratado é diferente do medo de uma ameaça, do terror, do desespero diante do desconhecido. Diante da liberdade em que o homem é posto em meio a inúmeras possibilidades, este se vê sim, inseguro e com medo, mas por ter que escolher.

Descobrir dons e talentos é sempre um problema. A liberdade também pode gerar an-

¹ **Jean Paul Sartre** nasceu em Paris a 21 de junho de 1905, foi um grande escritor e filósofo. Defensor do existencialismo, defendia que os intelectuais precisam desenvolver um papel ativo na sociedade. Como um bom militante, apoiou causas políticas e as defendeu em suas obras. Na obra *O existencialismo é um humanismo* (1987) Sartre explica o existencialismo e se defende das críticas acirradas que surgiam contra sua tese. Afirmando que a existência precede a essência, o autor acredita que não há uma receita para fazer um ser humano, que Deus não é um artífice superior que antes de criar o homem já tinha seu rascunho em mente. Ou seja, é preciso partir da subjetividade. Ressalta Sartre: “O homem surge no mundo e, ‘de início’, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo” (SARTRE, 1987).

gústia por não oferecer tantos horizontes quanto se esperava. O risco de escolher errado gera uma zona de incertezas que levam ao retorno do estado de indecisão por medo das consequências, que conscientemente virão. A possibilidade será sempre uma anterioridade, capaz de transformar o universo em que o indivíduo estiver inserido. Antes de tudo ela existe, livre e esperançosa, capaz formar uma reviravolta na mente ao ponto de nada mais ter sentido. Ao mesmo tempo, capaz de libertar o indivíduo que teve coragem e ousou ser livre, ousou querer.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Torna-se cada vez mais complicado pensar acerca do tema da liberdade. Nos dias atuais, refletir o homem como sujeito de suas próprias escolhas é cada vez mais desafiador diante de um ciclo de sistemas que tentam cada vez mais esmagar aquele que se apresenta mais fraco ou menos convicto. Este é o rosto de vários jovens na *modernidade líquida*¹, em que estamos inseridos. Como um ser humano que nasce nesse contexto pode ousar ser livre? Quais são as condições oferecidas a ele para que escolha o destino de suas ações, de seus dias? É possível mesmo ser livre, ser protagonista, ou seja, ser senhor de sua vida e de seus dias? Ou o ser humano está condicionado às condições em que ele está inserido? É possível ser livre sem determinações prévias que estabeleçam alguns pressupostos para a sobrevivência?

Não é preocupação de Kierkegaard explicar acerca do pecado original ou acerca da culpabilidade do homem, se o homem é capaz de pecar ou não, mas que o homem é capaz de. Tornar-se capaz de algo, ou melhor dizendo, tomar consciência de que se é capaz de algo é um movimento que compromete toda a estrutura segura da vida.

A angústia constitui o possível da liberdade e apenas essa angústia forma, pela fé o homem, no sentido completo da palavra, absorvendo todas as finitudes, descobrindo todas as ilusões. O homem que se deixa constituir pela angústia está sendo constituído pela possibilidade, e somente aquele que se forma pela possibilidade é capaz de chegar à liberdade, a um universo de infinitudes. A possibilidade é talvez a mais difícil das categorias.

O homem precisa chegar ao estágio em que, dentro do infinito de possibilidades, ele escolhe passar pelo estado da angústia e não permite que algo ou alguém dite ou determine suas ações. Escolher atravessa este véis. O véis da dúvida precisa ser atravessado pela conquista da liberdade, pelo querer ser autêntico, sem medo, sem reservas, responsavelmente.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

ROSS, Jonas. *Angústia e pecado original em O Conceito de Angústia: Uma Interpretação*.

¹ BAUMAN, Zygmunt. *Amor Líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

IN: ALMEIDA, Jorge M; PAULA, Marcio G; REDYSON, Dayve. *Søren Kierkegaard no Brasil: festschrift em homenagem a Álvaro Valls*. João Pessoa: Ideia, 2007.

KIERKEGAARD, Sören. *O Desespero Humano (Doença até a morte)*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1988.

KIERKEGAARD, Søren. *O Conceito de Angústia*. São Paulo: Hemus, 1968.

POLÍTICA DOS AFETOS: MEDO E ENCARCERAMENTO EM MASSA

Dimitri Alexandre Bezerra Acioly¹

INTRODUÇÃO

Em plena modernidade, no auge do século XVII, o filósofo Benedictus de Spinoza travava uma batalha particular contra a leitura dogmática das escrituras sagradas, defendendo que a superstição religiosa afastava o homem da ação emancipadora fundada na reta razão. Spinoza construiu um edifício ético, no qual a teoria dos afetos é um dos principais pilares e, entre os afetos por ele trabalhados, o medo ocupa papel de destaque.

No Brasil contemporâneo, quase 350 anos depois da publicação da *Ética*, em 1677, o medo continua exercendo forte influência na forma como lidamos com os problemas sociais, especialmente com relação à violência urbana e rural. Não temos conseguido, coletivamente, debater e elaborar soluções que toquem nas reais causas da criminalidade. Tomada pelo medo, a única resposta que a sociedade vislumbra para melhorar a segurança pública são leis mais duras e a construção de mais presídios.

Considerando que levantar outros muros e privar a liberdade de mais pessoas, por mais tempo, não está aumentando o sentimento de segurança; uma releitura da teoria dos afetos pode nos ajudar a ver o encarceramento em massa de um ângulo novo. Dessa perspectiva, o estudo do medo fortalece uma abordagem sensata sobre o encarceramento em massa, que se baseie na análise da questão sem o preconceito cotidianamente manipulado para fins eleitorais e lucrativos.

Além de questionar as raízes do medo, refletimos brevemente neste capítulo sobre a necessidade de mobilizar outros afetos para a transformação do mundo e, sobretudo, para uma segurança pública radicalmente democrática.

¹ Graduado em Jornalismo (2006) e Direito (2016) pela Universidade Federal de Pernambuco e mestrando do Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos da mesma Universidade.

ESTATÍSTICAS DA BARBÁRIE

A situação da população carcerária no Brasil representa um déficit democrático contra a efetividade dos princípios garantidos na Constituição da República de 1988, sobretudo a dignidade da pessoa humana e a igualdade de todos perante a lei. Segundo dados do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (BRASIL, 2021), referentes ao período de janeiro a junho de 2020, o número de brasileiros sob custódia nas unidades prisionais chegou à marca de 702.069 pessoas. Destas custodiadas e custodiados, 209.257 cidadãos estão presos provisoriamente, ou seja, encontram-se privados de liberdade antes que o processo penal tenha ocorrido com contraditório entre as versões das partes e direito à ampla defesa do acusado até a sentença final. Somente do Estado de Pernambuco, foram registrados 32.960 presos e presas: 14.051 no regime fechado, 4.880 no semiaberto — 13.855 estão presos provisoriamente.

Além de prender muito, já que o Brasil é o país com a terceira maior população carcerária do mundo de acordo com o World Prison Brief (UNIVERSITY OF LONDON, 2021), estamos prendendo cada vez mais, basta olhar nossa taxa de aprisionamento para chegar a esta conclusão. O índice mede a quantidade de pessoas presas a cada grupo de 100.000 habitantes. Ainda de acordo com Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (BRASIL, 2021), esta taxa era de 61 em 1999 e, após um crescimento espantoso, atingiu 359,4 em 2019, último ano com dados consolidados. A taxa aumentou impressionantes 589,2%. A população privada de liberdade era 232.775 no ano 2000 e foi catapultada a 755.274 em 2019.

Seccionar os dados por classe, raça, escolaridade ou gênero revela questões não solucionadas no âmbito das políticas sociais do Estado, confirmando a tese de Angela Davis (2018, p. 38) que “em todo mundo, hoje, a instituição da prisão serve para depositar pessoas que representam grandes problemas sociais”. Davis estuda internacionalmente as prisões há décadas e cita o número desproporcional de pessoas negras nas prisões dos EUA, de aborígenes presos na Austrália e imigrantes na Europa. Grupos populacionais que deveriam ser objeto de programa de inclusão social por sua vulnerabilidade se tornam o alvo das políticas criminais mais severas.

Apenas a título de exemplo, o *14º Anuário Brasileiro de Segurança Pública* (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2020) chama atenção para o machismo e o racismo estrutural que o encarceramento em massa desvela. A publicação informa a sobrerrepresentação masculina na população prisional, que parcialmente se explica pela associação entre o “mundo do crime” e valores viris; bem como a concentração cada vez maior dos corpos negros encarcerados. Em 2005, os negros representavam 58,4% do total de presos e, no último levantamento, atingiram a marca de 66,7% da população presa. Para cada não-negro preso no Brasil em 2019, dois negros foram privados de liberdade.

A despeito das estatísticas citadas, a despeito também de evidências alertando que presídios superlotados geram engajamento em organizações criminosas; boa parte da sociedade brasileira clama pelo recrudescimento da força policial. Muitos bradam que direitos humanos deveriam proteger apenas “humanos direitos”, defendendo que deveres constitucionais atrapalham a segurança pública por garantir ao réu ampla defesa e presunção de inocência.

Parto aqui do pressuposto de que somos todos passíveis de transgredir a norma penal

algum momento da vida e, igualmente, somos vulneráveis ao dano físico, à dor psicológica e ao desamparo. O senso comum não ignora isso, embora insista na diferenciação entre “nós” e “eles” em relação ao crime, estagnando em um circuito de repetições intermináveis que pretende diminuir a violência com ações que resultam no sentido exatamente oposto (armamento da população, mais prisão, combate às drogas). Por que não conseguimos romper este círculo vicioso e adotar medidas que, ao mesmo tempo, represente uma resposta efetiva à infração penal cometida, reduza a violência e respeite os direitos humanos?

PÕE O MEDO NA RODA DE DEBATE

Uma resposta exaustiva à provocação do tópico anterior seria, sem dúvida, bastante complexa para apresentar nestas páginas, portanto, iremos apontar apenas para uma das causas do problema, que certamente se faz atravessar por diversos outros elementos, a exemplo do racismo, machismo, da falta de uma política séria para a juventude no Brasil, guerra às drogas e de interesses econômicos escusos. Trabalharemos aqui com a hipótese de que, quando o tema é a segurança pública, o medo turva nosso discernimento e, muitas vezes, pretendemos nos defender da violência com medidas ainda mais violentas, que talvez nos fossem intoleráveis se meditássemos sobre o assunto com o necessário vagar.

A impraticabilidade do agir ponderado pode ser pensada através da chave de leitura do medo como afeto poderoso. No nível mais fundamental, Safatle (2016) entende que as sociedades são circuitos de afetos. Tratando-se de sistemas de reprodução de formas hegemônicas de vida, as sociedades dotam tais formas de vida com força de adesão ao produzir continuamente afetos que nos fazem assumir estas possibilidades de vida em vez de outras. Determinada forma de vida se fundamenta em afetos específicos, portanto, se pretendemos mudar o modo como vivemos, precisamos também, e prioritariamente, agir e pensar sobre os afetos que movimentam dada coletividade.

Safatle (2016) argumenta ainda que, pelo menos desde Thomas Hobbes (1588-1679), a articulação da sociedade onde hoje nos inserimos se fundamenta na gestão social do medo, na produção e circulação desse afeto como estratégia fundamental de aquiescência à norma. De todas as paixões, o medo lhe parece sustentar mais eficazmente o respeito à lei. Daí, a importância de se estudar como o medo da morte violenta, da despossessão de bens e da invasão de privacidade se tornam motor da coesão social. Hobbes foi um notável teórico político e filósofo inglês, considerado um dos pilares do pensamento moderno. Ele explanou a necessidade de um governo forte, porque, para sua teoria contratualista, em estado natural existiria uma constante guerra de todos contra todos, onde ninguém obtém a estabilidade.

O conceito de afeto não é retórica ou politicamente neutro, traz consigo uma bagagem crítica que precisa ser ressaltada. Outro grande filósofo da modernidade, Benedictus de Spinoza (1632-1677) foi o primeiro a dar um tratamento mais sistemático ao tema dos afetos. Ele nasceu na comunidade judaica portuguesa de Amsterdã, na Holanda, após sua família fugir de Portugal devido à inquisição. Os trabalhos de Spinoza estão carregados de censura contra a postura supersticiosa em esferas importantes da vida, como a religião e o Estado. Não sem motivos

foi alvo de perseguição quase permanente ao longo de sua vida por parte dos mantenedores da ordem instituída. Em 1656, foi banido da comunidade judaica, num processo análogo à excomunhão cristã, conhecido por *cherém* ou *herém*.

Spinoza (2013) afirma que um afeto é algo externo ao corpo que toca nossa mente, no entanto, através dessa ideia, o corpo tem sua força de existir aumentada ou diminuída. Em outras palavras, quando um afeto alcança nossa mente, simultaneamente nosso corpo sofre afecção através da qual nossa potência cresce ou decresce. No final da Terceira Parte da sua *Ética*, Spinoza (2013) elenca uma gama de afetos observáveis em comunidade, embora advirta que há tantas espécie de afetos quanto os objetos pelos quais somos afetados. Entre eles, encontramos admiração, desprezo, amor, ódio, atração, aversão, adoração, escárnio, esperança, medo, segurança, decepção e comiseração, além de muitos outros. São ditos alegres os afetos que aumentam nossa potência de agir em consonância com a nossa reta razão. De modo oposto, os afetos tristes afastam o homem da sua maior perfeição, diminuindo sua agência diante dos fatores externos.

Importa para a nossa investigação, particularmente, dois deles: o medo e a esperança. Para o filósofo, ambos seriam paixões instáveis, inseparáveis e intercambiáveis, formando o sistema medo/esperança. “A esperança [*spes*] é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida.” (SPINOZA, 2013, p. 275). Por sua vez, o “medo [*metus*] é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida.” (SPINOZA, 2013, p. 275).

Embora medo e esperança sejam definidos em termos de tristeza e alegria, sua causa encontra-se no desejo imoderado de bens que julgamos não depender de nós, mas da caprichosa fortuna. Quando temos medo de que algo ruim nos aconteça, guardamos conosco alguma esperança de que isso não ocorra. E se não ocorre, alegramo-nos. Igualmente, quando temos esperança de que algo de bom aconteça, em determinada medida tememos que isso não venha a se concretizar e, quando efetivamente não acontece, ficamos tristes. Ao nos deixar guiar pelo medo e pela esperança, estaríamos mais sendo conduzidos por fatores exteriores aos nossos desígnios do que agindo por conta própria, ou determinando os rumos de nossa existência.

Pode-se dizer que, sob a influência do medo, deixamos de agir; mas o que se entende por *ação* em Spinoza? Chauí (2009) explica que a ação é a capacidade da parte finita ser causa adequada dos efeitos que nela acontecem; de responder inteiramente por seus afetos, ideias e comportamentos, muito embora afetos/ideias/comportamentos signifiquem sempre relação com coisas e pessoas. Agimos quando nossos desejos são definidos inteiramente pela nossa potência. Por outro lado, a paixão — o *conatus* passivo — advém, sempre e necessariamente, de potências externas, jamais podendo se tornar ação. Na visão espinozana, o medo é paixão triste e sempre será paixão, jamais se transformando em ação de corpo e mente. Chauí (2009, p. 158) destaca também que “mais do que em qualquer outro afeto, no medo ficamos expostos à imagem da nossa impotência”, o que ocasiona flutuação de ânimo — quando experimentamos simultaneamente temor, regozijo, desespero esperança e remorso —, assim como a superstição, esta última, por sua vez, definida como a “servidão suprema”.

Chauí (2009) delinea a superstição em Spinoza como a crença numa potência distante e separada, capaz de bens e males, incompreensíveis e prodigiosos. A superstição seria uma

maneira de viver entristecida, que, na busca para alívio do medo, dá ensejo ao desespero. Na busca do alento contra o desespero, abre as portas para a servidão. Para melhor compreender o raciocínio de Chauí, vamos esclarecer o que Spinoza entende por *desespero* e *servidão*. “O desespero é uma tristeza surgida da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi afastada toda causa de dúvida. [...] quando afastada toda causa de dúvida sobre a realização de uma coisa, da esperança provém a segurança, e do medo, o desespero.” (SPINOZA, 2013, p. 245) Já o conceito de servidão é tão destacado na obra do filósofo holandês que aparece na abertura do Prefácio da Quarta Parte da *Ética*; parte, inclusive, intitulada de *A servidão humana ou a força dos afetos [De servitute humana seu de affectuum viribus]*:

Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior. (SPINOZA, 2013, p. 245).

Trazendo o argumento de volta para o nosso objeto de análise, o cidadão comandado pelo medo da violência, entristece-se, diminuindo sua potência, sua capacidade de discernir o tema de modo claro; deixa-se conduzir por fatores externos; paralisa politicamente sempre na expectativa de que algo ruim pode acontecer. De fato, o nosso cotidiano está recheado de más expectativas concretizadas em relação à segurança pública, desde o celular roubado na parada de ônibus, passando pelo golpe que um conhecido nosso caiu, até o telejornal da hora do almoço com as tragédias mais vendáveis da comunidade. O passo seguinte, conseqüentemente, é o desespero diante deste quadro desalentador, que se quer aliviar pela superstição. Com uma frase incisiva, Chauí (2009, p. 160) arremata o quadro: “O medo é a origem da superstição. A religião, o seu fardo. A tirania teológica e política, seu preço.”

Desse modo, abrimos mão de nossa autodeterminação no tema da segurança pública, entregando-nos aos dogmas do discurso policiaisco e punitivista, que não tem qualquer efetividade no combate ao crime, mas representa aqui o papel da religião inquestionável. Qualquer crítica aos dogmas do encarceramento em massa é rapidamente classificada como ameaça ao “cidadão de bem”, coisa de “comunista” ou outro rótulo que tem a função política de encerrar o debate sério sobre a matéria.

Spinoza (2014) narra um processo parecido com o que vivemos atualmente no Prefácio do *Tratado Teológico-político*, quando descreve que alguns sacerdotes, lançando mão da angústia de muitos, manipulam a inconstância da superstição em dogmas e preceitos, colocando-se como intermediários entre Deus e os homens. Para Chauí (2009), na política do medo, os detentores do poder, capturados pela sedução teológica, vão envidar todos os esforços necessários para se cercar de uma áurea de divindade, já que, mesmo na república laica, a autoridade política sacraliza-se através de cerimonial, segredos oficiais, leis de censura, exército, prisão, tortura e morte dos oponentes.

Com sua irracionalidade, o medo nos leva a combater contra nossos próprios interesses. No trecho abaixo, Spinoza (2014, p. 31) explica como, em dado contexto histórico, tomados de medo e superstição, combatemos para a servidão como se esta fosse a nossa salvação:

[...] o grande segredo do regime monárquico e seu interesse maior é o de enga-

nar os homens e colorir com o nome de religião o medo que lhes deve dominar, a fim de que combatam por sua servidão, como se se tratasse de sua salvação, e creiam não vergonhoso, mas honroso no mais alto nível, espalhar seu sangue e dar sua vida para satisfazer a vaidade de um só homem;

Mutatis mutandis, acredito que a ideia de Spinoza se aplicaria bem no nosso contexto. Quando comparamos com atenção as espantosas estatísticas do encarceramento em massa no Brasil e os discursos dominantes incitando um punitivismo maior ainda, a lógica simplesmente não funciona. Por que queremos aumentar o aprisionamento se quanto mais se prende, menos nos sentimos seguros — e, mesmo objetivamente, não se verifica uma redução na criminalidade urbana? Estaríamos nós agindo de acordo com nossa reta razão ou servindo a propósitos ideológicos exteriores?

A eleição de políticos com discurso de negar direitos humanos aos presos e de proteger o “cidadão de bem” — como se houvesse diferentes níveis de cidadania — aponta para um poder exercido pela parcela mais conservadora da sociedade que baseia, em certa medida, na visão distorcida sobre a realidade dos presos e dos presídios. Estamos mais próximos da descrição de Spinoza (2014) no Tratado Teológico-político do que parece à primeira vista, inclusive quanto à manipulação da inconstância da superstição em dogmas e preceitos. Não são poucos os eleitores ditos progressistas que se alinham à direita na fala de que “bandido bom é bandido morto” ou que “lugar de bandido é na cadeia”, nutrindo o encarceramento em massa, sem atentar para o recorte de classe e de raça que o aprisionamento representa.

PARA ALÉM DA LÓGICA DO MEDO

Spinoza (2013, p. 275) fundamenta que: “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado.” Com base na sua política dos afetos, podemos propor uma hipótese razoável. Enquanto formos presas fáceis do medo no âmbito da segurança pública, do ponto de vista da ética espinozana, apenas apresentar os dados do encarceramento e da violência no Brasil não basta para quebrar o círculo vicioso onde estancamos. É preciso que, a partir da percepção dessa realidade, ativem-se outros afetos que possibilitem um diferente *modus vivendi*.

A tese vai ao encontro das ideias de Safatle (2016), para quem o medo enquanto afeto político central é indissociável da compreensão do indivíduo com seus sistemas de interesses e suas fronteiras a serem continuamente defendidas. Dessa perspectiva, apenas seria possível nos libertar das atuais formas de determinação do sujeito se conseguíssemos viabilizar a coesão social a partir de um circuito de afetos que não mais tenha o medo como fundamento.

Novamente, o estudo verticalizado sobre transformações sociais via mudança na política dos afetos, apesar de encantador, escapa muito das limitações formais deste texto. Entretanto, os presídios oferecem espaço privilegiado para a reflexão sobre corpos vulneráveis, sujeitos à hipereposição, à invisibilidade, à violência e ao perecimento. Dentro do sistema carcerário, a situação de vulnerabilidade psicológica e suscetibilidade ao dano físico é levada ao limite. Em vez de apontarmos o condenado como “outro” absolutamente diferente, seu sofrimento pode

nos induzir a ponderar sobre nossa própria condição humana de exposição à dor e ao infortúnio.

Nesse caminho, aproximamo-nos do conceito de Butler (2018) sobre a precariedade, que designa a situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências da deterioração das redes de apoio social e econômico e ficam diferencialmente expostas ao dano, à violência e à morte. Butler (2018) se indaga que tipo que tipo de recusa nos impede de nos conectarmos com a vulnerabilidade corporal que compartilhamos. Segundo Fischer (2018), o projeto de Butler — em vez de tentar incluir cada vez mais indivíduos em ordens normativas já estabelecidas — pretende desmontar o próprio esquema de inclusão, que sempre pressupõe a exclusão de uma parcela do todo. De nossa perspectiva, isso passa pelo enfrentamento do medo.

Dada a inerente situação humana de precariedade, todos precisam de amparo: tanto militantes de movimentos sociais, membros da sociedade civil, ONGs, igrejas, do próprio Estado, quanto presos, imigrantes, trabalhadores informais e povos originários. Compartilhamos tal condição, embora os instrumentos econômicos e sociais para lidar com a vulnerabilidade estejam distribuídos na comunidade de modo bastante desigual. Segundo Safatle (2016), Freud insiste nas consequências transformadoras de compreender o desamparo (no lugar do medo) como afeto político central, já que, para o renomado psicanalista, da afirmação do desamparo advém a emancipação; enquanto a recusa de um desamparo é expressão do desejo de alienação social.

Dessa perspectiva, ainda com Safatle (2016), o desamparo não seria algo contra o que se luta, mas algo que se afirma. O desamparo cria vínculos devido à transformação de toda abertura ao outro em demandas de amparo, mas também cria vínculos por despossessão e absorção de contingências. Certamente, o desamparo não é o único afeto que se pode ou se deve mobilizar para transformar a situação em que estamos inseridos, mas tem potencial para nos conectar mais uns aos outros e gerar alianças de corpos que a princípio pouco teriam em comum na lógica do medo e do individualismo exacerbado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Trabalhamos neste capítulo sob a perspectiva de uma política dos afetos, tendo o medo da violência, ou do criminoso, como aspecto central, para refletir sobre o encarceramento em massa no Brasil. Para tanto, fez-se necessário apresentar alguns dados estatísticos sobre o assunto, bem como elementos centrais da ética do filósofo holandês Benedictus de Spinoza referentes à sua teoria dos afetos.

A bibliografia sobre as prisões no Brasil tem importantíssimas contribuições para o estudo desse objeto no âmbito do racismo, do punitivismo penal e das relações de poder dentro e fora das instituições. Creio, entretanto, que uma análise mais detalhada do medo mobilizado para a criação de um inimigo interno pode contribuir na pesquisa sobre por que prendemos a cada dia mais, daí o esforço que empreendemos nessa direção.

Na atual sociedade brasileira, o medo é um elemento difuso e, ao mesmo tempo, bem direcionado contra corpos específicos — a sobre representação de jovens negros por trás das grades demonstra isso cabalmente. Paralisados pelo medo, deixamos escapar a urgente lucidez para revisitar o arcabouço legal e administrativo da segurança pública em busca de medidas que sejam realmente efetivas contra a criminalidade urbana e rural.

Prender tem se mostrado insuficiente para a ressocialização e a diminuição nos índices de violência. Pelo contrário, o ambiente carcerário ensina a jovens infratores violações cada vez mais perversas da lei. Inobstante, continuamos acriticamente tolhendo a liberdade de centenas de milhares de pessoas. E clamamos por ainda mais punição, combatendo por nossa servidão como se se tratasse de nossa salvação, como expressou Spinoza em outro contexto. Dividendos eleitorais obtidos com a grita punitivista revelam um projeto de poder conservador que captura politicamente a superstição originada do medo da violência.

O medo é um afeto alicerçado na divisão entre “nós” e “eles”, o que, desde o princípio, se mostra inadequado para construir um corpo social radicalmente democrático, em que todos são cidadãos com os mesmos direitos e deveres. O super encarceramento redundante, em parte, da generalização desse afeto político nefasto. Ao mesmo tempo, o presídio exsurge como *locus* privilegiado para que possamos repensar outros afetos que tragam à tona novas formas de vida em comunidade, já que ali a condição humana de precariedade tem caráter auto evidente. O desamparo — tributário justamente da nossa condição inerentemente precária — é um afeto potente que pode auxiliar no desmonte do esquema “cidadão de bem” *versus* “inimigos do Estado”, presente em diversas questões sociais relevantes, além do próprio encarceramento em massa.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Departamento Penitenciário Nacional. **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias**. Disponível em: <<https://www.gov.br/depen/pt-br/sisdepen/sisdepen>>, Acesso em: 10 mar. 2021.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CHAUÍ, Marilena. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018.

FISCHER, Mariana Pimentel. A reconhecibilidade precede o reconhecimento? Sobre as críticas de Judith Butler a Axel Honneth. **Dissertatio** (UFPEL), v. 47, p. 203-221, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/13647>>, Acesso em: 10 mar. 2021.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. ISSN 1983-7364, ano 14, 2020, p. 306-307. Disponível em: <<https://forumseguranca.org.br/>>

wp-content/uploads/2020/10/anuario-14-2020-v1-interativo.pdf>, Acesso em: 10 mar. 2021.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

SPINOZA, Benedictus de. **Obra completa III**: Tratado teológico-político. São Paulo: Perspectiva, 2014.

UNIVERSITY OF LONDON. Institute for Crime & Police Research. World Prison Brief. **Highest to Lowest - Prison Population Total**. Disponível em: <https://www.prisonstudies.org/highest-to-lowest/prison-population-total?field_region_taxonomy_tid=All >, Acesso em: 10 mar. 2021.

UMA PSICANÁLISE MATERIAL DA MELANCOLIA, UMA VISÃO BACHELARDIANA DE SARTRE

Gabriel Kafure da Rocha¹

INTRODUÇÃO

“Nas ondas do devaneio, essa revolta contra si mesmo diminui. O sonhador retorna à melancolia do devaneio, uma melancolia que mistura memórias reais e memórias de devaneio.” Bachelard – *A chama de uma vela*

Um importante diálogo se trava entre Bachelard e Sartre a partir da publicação de *O Ser e o Nada* e de *A náusea*, livro que teria como título original, *A melancolia*, ambos os livros marcam a leitura do conceito de psicologia e fenomenologia entre Bachelard e Sartre. Enfocaremos nesse trabalho primeiramente o posicionamento de Bachelard sobre a imaginação e solidão, depois como Sartre entende a melancolia, e assim abordarmos o debate entre Sartre e Bachelard.

Ao frisar que Sartre conheceu o trabalho de Bachelard, e em *L'imagination* a tese bachelardiana de que o imaginário é movido pela novidade da imaginação se difere de Sartre, apesar de ambos atribuírem ao imaginário uma importância fenomenológica, mesmo que cada concepção se desloque em sentidos opostos. Ao passo que Bachelard considera a imaginação como criação de imagens, Sartre não se desprende da base husserliana de uma relação fundamental entre consciência e coisas, e por isso a imaginação é mais uma coisa impressa numa página em branco. Para Bachelard, a psicanálise da matéria diferente da psicanálise existencial de *O ser e o nada*. Em suas próprias palavras:

¹ Possui graduação em Filosofia - Licenciatura e Bacharelado pela Universidade Federal de Pernambuco (2009). Especialização em Metodologia do Ensino Superior na UFMA (2012), Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia da UFPI (2015) e Doutorado em Filosofia pela UFRN (2020). Professor efetivo do Instituto Federal do Sertão Pernambucano em Petrolina - PE, Campus Zona Rural e Docente Permanente do PPG Mestrado Profissional PROF-EPT Salgueiro IF Sertão PE. Tem experiência na área de Ética, Estética, Ontologia e Epistemologia com ênfase em questões que vão do existencialismo de Kierkegaard até ao estudo do Espaço em Bachelard e Heidegger.

Com efeito, e nos basearmos na cultura científica, podemos ver a ação de uma psicanálise material, de algum modo brutal, que terá de distinguir-se da psicanálise existencial proposta por Sartre nas últimas páginas de *L'Être et le Néant*. Precisamente porque a psicanálise a que nos referimos é brutal, cirúrgica, é que ela separa num ápice as convicções inconscientes das convicções racionais, negligenciando o espírito científico a sua análise. (BACHELARD, 1990, p. 28).

Desse modo, vemos que uma psicanálise material não está preocupada com a angústia em si, mas com a relação que a imaginação imprime nas expressões da natureza que transparecem essa afetividade. Já na direção da melancolia, Sartre entende que esta parece se guiar por um paradoxo: de um lado, há melancólicos que se lamentam do vazio de seu ser, de outro, há melancólicos com a consciência povoada de ideias.

Em *A náusea* essa mesma sensação se acompanha no decurso de toda a leitura do diário de Roquentin. O melancólico tenta estabelecer um minucioso trabalho de estabelecer a relação entre a vida e o mundo e desse empreendimento, origina-se uma sensação de estranhamento, a náusea, que, parece ser uma patologia decorrente de um desequilíbrio do ato de filosofar.

Desde Aristóteles, o espanto era uma das características primordiais da atitude filosófica, na modernidade, com Hegel e depois Marx, o estranhamento e a alienação passam a marcar a ambiguidade entre a relação de atividade e reflexão humana. Na contemporaneidade, Sartre nos traz a melancolia como um estranhamento nauseante, cansado, desiludido perante a hipocrisia do mundo.

Voltando a relação entre Sartre e Bachelard, tanto um quanto outro filósofo, têm poucas diferenças filosóficas além de suas delimitações representativas, a saber, as escolas do existencialismo e da filosofia do imaginário. Sartre, está voltado para a ideia de imanência, e Bachelard, aparentemente voltado para transcendência. Sartre pretende defender algumas ideias bachelardianas sobre a psicanálise dos objetos e a imaginação material, já Bachelard, leitor com afinco de romances, tece algumas críticas ao famoso personagem de Sartre: Antoine Roquentin.

A MATERIALIDADE DA MELANCOLIA

“E depois, mais embaixo ainda, a Náusea, tímida como uma aurora. Mas naquele momento não havia música, eu estava melancólico e sossegado. Todos os objetos que me rodeavam eram feitos da mesma matéria que eu, de uma espécie de sofrimento lastimoso.” Sartre – *A Náusea*.

As expressões da materialidade da melancolia em Bachelard estão ligadas principalmente ao elemento água, mas podem também ser encontradas de forma dispersa no decorrer de sua obra. Essa melancolia é uma espécie de nostalgia e ânsia pelo devir, pelo novo, uma tendência utópica de criação de novos modos de representação. Segundo um relato de Gaston Roupnel, um célebre amigo e parceiro intelectual de Bachelard:

Gaston Bachelard para perceber que sob esta amenidade sorridente se esconde a melancolia austera de uma existência que prestou, ao infortúnio e ao trabalho,

o tributo necessário para construir e completar toda a grandeza intelectual e moral. (ROUPNEL *apud* LESCURE, 2012, p. 110).

Tal grandeza moral será que há remédio para a melancolia? Há uma dimensão na angústia que nada mais importa, que faz os traços do ser serem perdidos de vista. A angústia radical enquanto medo da liberdade ameaça radicalmente o afeto que se revela na raiz da alteridade. Ao mesmo tempo ela conserva uma pseudo lucidez que resiste as lembranças que tem necessidade de serem exprimidas, a melancolia faz com que o filósofo, ou qualquer sujeito, se perca em seus sonhos.

Para não se perder em sonhos, mas sim criar devaneios, a concepção de imaginação de Bachelard e Sartre divergem basicamente numa crítica à fenomenologia sartreana muito centrada na imagem. A proposta de Bachelard é mais voltada para uma imaginação baseada no tato, na relação com a matéria. Por exemplo, em *O ser e o Nada*, Sartre entende que há uma metafísica ingênua da imagem, mas tal intento levado à cabo pelo subtítulo de um “Ensaio de uma ontologia fenomenológica” estritamente alinhada à Husserl. Bachelard também foi um leitor de Husserl, entretanto, sua fenomenologia se diverge basicamente do fato de que a imagem é algo anterior ao sujeito. O intuito de Husserl de fazer da fenomenologia um método de ir às coisas mesmas, é, para Bachelard, nada mais do que o fato no qual o valor do ser fenomenalmente não é tomar consciência da exterioridade, mas sim dos fenômenos psicológicos.¹

Isso nos leva a precisar o segundo ponto em que diferimos de Bachelard. É verdade, com efeito, que toda psicanálise deve ter seus princípios *a priori*. Em particular, deve saber o que procura, senão como poderia encontrá-lo? Mas, como o objetivo de sua investigação não poderia ser estabelecido em si mesmo pela psicanálise, sob pena de círculo vicioso, é preciso que seja objeto de um postulado - quer o busquemos na experiência, quer o estabeleçamos por meio de alguma outra disciplina. [...]. Bachelard parece reportar-se a seus antecessores; o postulado da sexualidade parece dominar suas investigações; em outras ocasiões, somos remetidos à Morte, ao traumatismo do nascimento, à vontade de poder; em suma, sua psicanálise parece mais segura de seu método do que de seus princípios, e sem dúvida conta com os resultados para esclarecê-la a respeito do objetivo preciso de sua investigação. Mas isso é botar o carro adiante dos bois: jamais as consequências permitirão estabelecer o princípio, assim como a soma dos modos finitos não permitirá captar a substância. Portanto, parece-nos ser necessário abandonar aqui esses princípios empíricos ou esses postulados que fariam do homem, *a priori*, uma sexualidade ou uma vontade de poder, e também ser conveniente estabelecer rigorosamente o objetivo da psicanálise a partir da ontologia. (SARTRE, 2008, p. 734).

Assim, apesar da crítica sartreana, na segunda parte de *O ser e o nada*, num capítulo intitulado *O corpo*, Sartre passa a assumir a fraqueza do conceito de intencionalidade por meio da tese bachelardiana. Em *A água e os sonhos*, de que a intenção como sendo sempre um pensamento de algo, é posto como uma imagem mental coisificante numa consciência vaga do fenômeno psíquico, que, segundo Bachelard, não atentaria para a sua própria consciência inten-

¹ “Tem havido fenomenologistas - e por boas razões, como veremos. Sem dúvida, a fenomenologia bachelardiana trabalha, de acordo com uma abordagem arqueológica familiar a Husserl, para explicitar os fundamentos da organização do “objeto” a que se aplica (o que dá, na filosofia da ciência, esse “racionalismo recorrente que incessantemente se apodera do cultura na base”); mas em Bachelard este é apenas um primeiro passo no caminho muito complexo que ela irá realizar - um passo intimamente ligado ao próximo, que ela pretende preparar através de uma espécie de pedagogia.” (THERRIEN, 1970, p. 320).

cionalmente de si, de que as próprias coisas têm uma psiquê.

As significações materiais, o sentido humano dos cumes nevados, do granuloso, do acachapado, do gorduroso, etc., são tão reais como o mundo, nem mais, nem menos, e vir ao mundo é surgir no meio dessas significações. Mas, sem dúvida, trata-se de uma simples diferença de terminologia; e Bachelard parece mais ousado, revelando o fundo de seu pensamento, quando, em seus cursos, fala de psicanalisar as plantas, ou quando intitula uma de suas obras *Psychanalyse du Feu*. Trata-se, com efeito, de aplicar, não ao sujeito, mas às coisas, um método de decifração objetiva que não pressupõe qualquer remissão prévia ao sujeito. Por exemplo, quando quero determinar a significação objetiva da neve, constato, por exemplo, que ela se funde a determinadas temperaturas e que esta fusão da neve constitui sua morte (SARTRE, 2008, p. 732).

A imagem é assim uma intenção específica da consciência em face do mundo. Sartre chama de consciência imageante essa faculdade de deformação do ato perceptivo, pois a consciência afeta o objeto em sua percepção dele e na função do ato de irrealidade, contudo, tal interpretação sartreana parece não chegar a imaginação criativa de Bachelard. Pois, para Sartre, a imagem é um nada, que coloca na consciência algo que se nadaifica. É aí que a implicação entre o nada e a melancolia se desvela na imagem, aliás, para Sartre, a imagem é duplamente um nada, pois se refere a um objeto ausente na mesma medida que é produzida pela intencionalidade imaginante.

Com efeito, para Gaston Bachelard, qualquer fenomenólogo que recuse a hipótese de trabalho da primitividade imagética das substâncias, da constatação de um factor dinamogénico na relação sujeito/objecto, nunca poderá encetar um exame materialista de fenomenologia dinâmica, a saber, uma análise da provocação com que os elementos materiais atingem o sujeito cognoscente, no qual suscitam uma resposta afectiva a essa má vontade da matéria e no qual provocam uma cólera imediata contra o objecto (ARAÚJO, 2006, p. 187).

A psicanálise das coisas e da matéria não é *sobre* as coisas e matéria, é parte de uma da dinamologia psicotrópica das adversidades que a matéria realiza. Na relação do hábito onírico com a função material do trabalho cotidiano, Bachelard interpreta em *A Nausea* uma patologia da imaginação material, na medida em que num dilema existencial acerca das sensações táteis. Roquentin tem uma náusea nas mãos, no seu estranhamento dos objetos. Para Bachelard, Roquentin tem uma náusea invertida, pois sente enjoo em pegar no cascalho da praia, mas consegue lidar com papéis e outras burocracias. A personalidade dos objetos o afeta, contudo, parece conseguir transcender pela música ou a filosofia. Roquentin está para a transcendência ao mesmo tempo que tem melancolia da imanência.

Em suma, Roquentin é um exemplo de quem não percebe o carácter relacional entre o sujeito e objeto e a medida como ambos se constroem mutuamente, a melancolia de Roquentin parece ser um apego a uma visão moderna do mundo que gira em torno de um só eixo. Ele não percebe que a matéria provoca o sujeito, isso irrita mas paradoxalmente estimula à vontade de superação, de vencer a matéria e transformá-la.

Voltando-se para a filosofia sartreana, inerente às imagens literárias contidas nas obras *A Náusea* e *O ser e o nada*, Bachelard aponta onde reside a filiação de Sartre a essa filosofia do olhar. Conforme afirma Bachelard, nessas duas obras

Sartre privilegia a imaginação formal em detrimento da imaginação material. (BULCÃO, 2008, p. 32).

A imaginação material se coloca assim como uma imaginação trabalhadora, que transforma e deforma as imagens de acordo com se dá conta pelo perigo da técnica, ao trabalhar com aquilo que é amorfo. Roquentin não conseguia trabalhar com essa viscosidade, nem com a autonomia da imaginação. Por isso, Bachelard relembra:

Inversamente, na medida em que permanecermos ao nível de uma experiência sistematicamente original como o fez Sartre de acordo com a posição existencialista, [...]. Assim, uma psicanálise material pode ajudar a: curar-nos das nossas imagens, ou pelo menos ajudar-nos a limitar o domínio das nossas imagens. Pode então esperar-se — foi esta a finalidade das nossas investigações sistemáticas sobre a imaginação dos elementos — podermos tornar a imaginação feliz, isto é, podermos dar boa consciência à imaginação, concedendo-lhe todos os seus meios de expressão, todas as imagens materiais que se produzem nos sonhos naturais, na atividade onírica normal. Tornar feliz a imaginação, conceder-lhe toda a sua exuberância, é precisamente dar à imaginação a sua verdadeira função de arrebatamento psíquico. (BACHELARD, 1990, p. 24).

Bachelard, entretanto, responde a Sartre dizendo que a psicanálise existencial dele, e por sua vez ontológica, é diferente de sua psicanálise material, que por sua vez é brutal e cirúrgica, pois trabalha justamente no limite da influência do individualismo de nossas imagens, pois os filósofos existencialistas colocam as imagens antes das ideias, o que seria um procedimento que em nada melhora a atividade científica.

O interesse de Bachelard em expor as experiências oníricas concretas como interrogação da integração filosófica é enxertar na realidade natural, aquilo que a própria natureza devaneia. Não é à toa que Bachelard considera a ciência como uma nova natureza. É por isso que, em *O materialismo racional*, Bachelard ressalta o valor da fenomenotécnica como um método fenomenológico criador de novas matérias.

Assim, consideraríamos o estudo de Bachelard sobre a água, rico em visões engenhosas e profundas, como um conjunto de sugestões, uma coleção preciosa de materiais que deveriam ser utilizados agora por uma psicanálise consciente de seus princípios. O que a ontologia pode ensinar à psicanálise, com efeito, é antes de tudo a origem verdadeira das significações das coisas e sua relação verdadeira com a realidade-humana. Só ela, com efeito, pode situar-se no plano da transcendência e captar com um único olhar o ser-no mundo com seus dois termos, porque só ela se situa originariamente na perspectiva do cogito. É ainda a ideia de facticidade e de situação que irão nos permitir compreender o simbolismo existencial das coisas. (SARTRE, 2008, p. 735).

A crítica de Sartre é a de que Bachelard tem um método psicanalítico bem delineado, mas não tem clareza dos seus princípios, há aí evidentemente uma não aceitação da psicanálise material na qual os quatro elementos de Empédocles são ressignificados numa crítica da teoria literária. Nisso, cabe ressaltar que Bachelard não psicanaliza Sartre, mas sim os objetos materiais de sua obra, como por exemplo, Roquentin.

Pelo «devaneio de objecto» o sujeito encontra-se face a face com o seu correlato de consciência. Recebe-o na sua actualidade ou, o que é o mesmo, como ele se

dá no seu inerente dinamismo estruturante, o que prenuncia já, em tal reciprocidade, a própria possibilidade dessa relação eu-coisa (ARAÚJO, 2006, p. 195)

Daí se desvela uma visão antropomórfica do mundo, na medida em que Bachelard se recorda que é preciso pensar com as mãos, que seria um materialismo cultivado ou instruído.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Sempre encontro a mesma melancolia diante de águas paradas, uma melancolia muito especial que tem a cor de um lago em uma floresta úmida, uma melancolia sem opressão, pensativa, lenta, calma. Um minúsculo detalhe da vida nas águas freqüentemente se torna para mim um símbolo psicológico essencial.”
Bachelard – A água e os sonhos

Por fim, cabe a nós ressaltar que para Bachelard, a matéria é reveladora do ser, esse ser que está na terra e alimenta as raízes dessa árvore chamada filosofia, assim, parece-nos que o equilíbrio entre imanência e transcendência em Bachelard é a chave para superar a melancolia sartreana, que é, entre várias polissemias, apresentada aqui como a dificuldade de lidar com a fenomenologia da materialidade.

a imagem não deve mais ser considerada como no século XVII ou mesmo sob a ótica sartriana, ou seja, sob o aspecto, entre outras coisas, da representação ativa de um objeto ausente, a não ser de uma falsa realidade com falsas aparências e do qual é importante ter cuidado, que deve ser destruído para extinguir qualquer significado. Pelo contrário, pelo efeito da psicanálise que destacou a importância capital dos sonhos na vida humana, a imagem - e especialmente em Bachelard - é considerada como uma realidade em si mesma (portanto, mais do que uma coisa significativa.), Como um ato (e aqui Sartre concordaria com Bachelard) e até como uma ação. (THERRIEN, 1970, p. 86).

A crítica que Bachelard faz em *A terra e os devaneios da vontade* à filosofia das imagens de Sartre serve de exemplo para melhor caracterizar em que consiste a imaginação material bachelardiana. Bachelard mostra que em *A náusea* Sartre apresenta o personagem Roquentin como um tipo psicológico que vai da ambivalência às contradições. O personagem atribui qualidades contraditórias às coisas porque ele mesmo está dividido por uma ambivalência que faz com que o nojo e a atração por certos objetos apareçam, no romance sartreano, materialmente invertidos. Ao mesmo tempo em que o personagem é descrito apanhando castanhas, papéis e trapos cheios de imundície, este demonstra repugnância ao tocar um cascalho que está sendo levado pelo mar. Um pequeno trecho da obra sartreana – citado por Bachelard em *A terra e os devaneios* – serve para mostrar o sentimento de ambivalência que domina Roquentin, para quem a atração e o nojo atuam no mesmo nível da tentação suja. Cf. (Bulcão, 2018, p. 56-57)

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Joaquim Carlos. SARTRE VERSUS BACHELARD OU A «NECESSIDADE» DE PÔR ROQUENTIN A TRABALHAR. **Phainomenon**, n. 12, Lisboa, 2006, pp. 181-205.

BACHELARD, Gaston. A Chama de uma vela. (trad. Glória de Carvalho Lins) Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1989.

____. **O Materialismo Racional**. Tradução de João da Gama. Lisboa: Edições 70, 1990.

____. **A água e os sonhos: Ensaio sobre a imaginação da matéria**. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

____. **O ar e os sonhos**. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001a.

____. **A terra e os devaneios da vontade: ensaio sobre a imaginação das forças**. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

BULCÃO, Marly. A noção de imaginação: Bachelard crítico de Sartre. In: CÉSAR, Constança; BULCÃO, Marly. **Sartre e seus contemporâneos – Ética, racionalidade e imaginário**. Aparecida, SP: Editora Ideias e Letras, 2018.

LESCURE, Jean. GASTON BACHELARD ET GASTON ROUPNEL, In : **Bulletin association de les amis de Gaston Bachelard**. Dijon, 2012, n. 14.

SARTRE, Jean-Paul. **A imaginação. Questão de método**. Trad. Rita C. Guedes, Luiz R. S. Forte, Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

____. **O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação**. Trad. Duda Machado. São Paulo: Editora Ática, 1996.

____. **A náusea**. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

____. **O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica**. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2008.

THERRIEN, Vicent. **La Révolution de Gaston Bachelard en Critique Littéraire** - Ses fondements, ses techniques, sa portée. Paris: Éditions Klincksieck, 1970.

A TEORIA KANTIANA DO CONHECIMENTO E SUA RELAÇÃO COM UMA FILOSOFIA “IMPURA” DA LINGUAGEM, SEGUNDO RICHARD RORTY

Ítalo Rafael França Rio Tinto¹

INTRODUÇÃO

O presente texto propõe-se a fazer uma análise da crítica de Richard Rorty à *Filosofia Impura da Linguagem* e, conseqüentemente, a Immanuel Kant, presente em sua célebre obra *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1994). À vista disso, Rorty argumenta que Kant desempenha papel importante no desenvolvimento de uma *Filosofia da Linguagem* alicerçada num tipo de teoria do conhecimento, característica que, para ele, faz com que a torne impura. Richard Rorty foi um filósofo neopragmático estadunidense que viveu em conflito com a Filosofia. Apesar de ter formação analítica, Rorty tenta opor-se ao caráter de pretensão absoluta que há na filosofia analítica. A obra supracitada é o marco da sua tentativa de romper com a filosofia analítica e com o pragmatismo tradicional, sendo essa ruptura o que o define como um neopragmático. Entretanto, fazendo uma análise mais detalhada da obra, é possível perceber que, mesmo tendo o desejo de ruptura, Rorty só enfatiza sua tendência analítica.

Há no posicionamento de Rorty, acerca da *Linguagem*, alguns aspectos intrigantes. Sua argumentação merece destaque para o trabalho de conceituação e contraposição bem estruturado, trabalho esse que merece ser exposto. No entanto, ainda que apresente uma arguição bem elaborada e justificada, o filósofo deixa pontos frágeis que merecem ser explorados. Assim sendo, o objetivo deste texto é expor a argumentação acerca da *Filosofia da Linguagem*, procurando contribuir com o pensamento kantiano e apresentar as possíveis fragilidades da argumentação de Rorty.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, bolsista da Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco, FACEPE; Pós-Graduado em Filosofia e Autoconhecimento pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. E-mail: italoriotinto²@gmail.com.

Dessa maneira, esta exposição se desenvolverá mencionando, no primeiro momento, a perspectiva de *Filosofia da Linguagem* defendida por Rorty para que seja possível identificar satisfatoriamente os motivos das acusações que ele fará; no segundo momento, será apresentada uma breve consideração a respeito da teoria kantiana do conhecimento para que se possa evidenciar e esclarecer o posicionamento de Kant no tocante à acusação de Rorty; e, no terceiro momento, serão expostas as fragilidades da argumentação de Rorty contra a possível existência de uma *Filosofia Pura da Linguagem*.

A FILOSOFIA DA LINGUAGEM NO LIVRO “A FILOSOFIA E O ESPELHO DA NATUREZA”, DE RICHARD RORTY

A obra em questão tem conteúdo para várias pesquisas específicas, no entanto, o objetivo deste texto é tratar da acusação que Rorty apresenta à filosofia kantiana, tanto no seu desenvolvimento conceitual quanto na sua perpetuação histórica. Como a investigação estará sempre voltada para o problema da *Linguagem* relacionado a Kant, alguns elementos da *Linguagem* no âmbito geral tratados na obra serão deixados de fora para evitar confusão entre ideias e conceitos distintos, bem como uma extensão demasiada na exposição.

Dessa maneira, o desenvolvimento da inquirição limitar-se-á ao sexto capítulo da supracitada obra, intitulado de *Epistemologia e Filosofia da Linguagem* (Cf. RORTY, 1994, p. 257), em que o autor traz exatamente considerações acerca da *Linguagem*, relacionando-a especificamente a Kant. E é já na primeira seção do referido capítulo que Rorty apresenta a teoria kantiana do conhecimento como sendo o efeito modal de uma forma errônea de se conceber a *Filosofia da Linguagem*.

O QUE CARACTERIZA “FILOSOFIA PURA E IMPURA DA LINGUAGEM”, SEGUNDO RORTY

Rorty inicia o capítulo VI da sua obra expondo elementos presentes no estudo filosófico da *Linguagem*, a seu ver, de caráter distintivo. Ele separa a *Filosofia da Linguagem* em duas “fontes”: a primeira seria uma *Filosofia da Linguagem*, que tem como objeto a ideia de significado e referência, buscando na lógica quantificacional um arcabouço argumentativo para se apoiar; a segunda seria uma *Filosofia da Linguagem* investigativa, caracterizada como uma teoria do conhecimento – questões sobre a natureza e o conhecimento colocadas na problemática da *Linguagem*.

Essa primeira fonte da *Filosofia da Linguagem*, de acordo com Rorty, teria como representantes nomes como Wittgenstein no *Tractatus*, Frege e Carnap, filósofos que fizeram um trabalho de sistematização lógica que tornavam intuitivamente claras e satisfatórias noções importantes para o estudo na *Linguagem*. Assim, “noções como ‘verdade’, ‘significado’, ‘necessidade’ e ‘nome’ se encaixavam umas às outras” (RORTY, 1994, p. 257); nesse entendimento, a *Linguagem* não tem nenhum posicionamento epistemológico efetivo. O autor ainda defende que

essa fonte primeira da *Filosofia da Linguagem* não tinha “qualquer relevância para a maioria das preocupações tradicionais da filosofia moderna” (RORTY, 1994, p. 257); essa afirmação busca enfatizar a distância que os modernos possuem dos lógicos no tocante à *Linguagem*.

Em contrapartida, Rorty defende que a segunda fonte da *Filosofia da Linguagem* é “explicitamente epistemológica” (RORTY, 1994, p. 258). Esse caráter epistemológico presente na segunda fonte, afirma o autor, é decorrente da herança filosófica deixada por Kant, pois se trata de uma tentativa de permanecer com a inquirição kantiana, desconsiderando o próprio desenrolar histórico ulterior – a filosofia lógica dos analíticos. Como se sabe, a inquirição kantiana tem, de certa maneira, forma de teoria do conhecimento; no entanto, a virada linguística posterior a Kant buscou retomar questões filosóficas como sendo questões da lógica, produzindo um certo “empirismo não-psicológico” (RORTY, 1994, p. 258). Contudo, defende Rorty, todo esse processo histórico parece ser ignorado e as considerações de Kant são sempre trazidas de forma permanente e a-histórica.

As duas fontes trazidas, até então, expõem, aparentemente, apenas duas perspectivas presentes no estudo da *Filosofia da Linguagem*. Todavia, como se havia dito no início da seção, Rorty enxerga essas duas perspectivas como opositoras; não seriam duas maneiras de se estudar a *Linguagem*, mas uma espécie de certo e errado no estudo da *Linguagem*. Isso é tão verdade que o decorrer da obra é uma tentativa de que seu posicionamento filosófico seja tido como satisfatoriamente aceito e válido frente a tudo que veio antes. No entanto, o estudo proposto nesta investigação é específico e não tem espaço para essa exposição.

Assim sendo, Rorty vai afirmar que há uma *Filosofia Pura* e uma *Filosofia Impura* da *Linguagem*. A *Filosofia Pura* da *Linguagem* seria, portanto, aquela que, em si mesma, não há intenção de gerar conhecimento, ou seja, um estudo da *Linguagem* que se preocupa com a sistematização modal das noções de significado e referência a partir da lógica. Já a *Filosofia Impura* da *Linguagem*, seria aquela em que o sentido epistemológico é mais forte que a própria representação.

Dentre muitos filósofos que o autor cita para corroborar a validade da *Filosofia Pura* da *Linguagem* frente à *Impura*, vale destacar a importância dada a Davidson (Cf. RORTY, 1994, p. 259) e a sua “desepistemologização” da *Filosofia da Linguagem*. Para retirar o aspecto epistemológico da *Linguagem* bastava tirar a concepção de esquema e conteúdo de dentro da *Linguagem* para, assim, tirar dela a propriedade epistêmica, ou seja, bastava tirar a ideia de que existe um sistema organizador no entendimento e algo esperando para ser organizado no âmbito da produção do conhecimento (Cf. RORTY, 1994, p. 259).

Para Rorty, o efeito modal da “impureza” da *Filosofia da Linguagem* é de fato a investigação/indagação kantiana caracterizada como uma teoria do conhecimento. Acreditava que

A segunda fonte para a filosofia da linguagem contemporânea é explicitamente epistemológica. A fonte dessa filosofia “impura” da linguagem é a tentativa de reter a imagem da filosofia de Kant como proporcionando uma estrutura a-histórica permanente para inquirição, na forma de uma teoria do conhecimento (RORTY, 1994, p. 258).

Esse trecho é apenas um de tantos outros¹ em que Rorty aponta Kant – e sua teoria do conhecimento – como sendo o responsável direto pela forma de conceber a *Linguagem* de maneira epistemológica. Essa acusação ocorre porque na *Crítica da Razão Pura* (1781), doravante *KrV*², Kant traz elementos importantes no desenvolvimento do conhecimento humano, levando a crer que a intuição é um elemento primário – mas não absoluto – que faz parte do entendimento e, conseqüentemente, é condição de possibilidade para o desenvolvimento da *Linguagem*.

Para Rorty, os conceitos *a priori* desenvolvidos por Kant e presentes nas investigações filosóficas desde então são um problema para a *Linguagem*. Em primeiro lugar, Rorty se ampara em Davidson e Quine (Cf. RORTY, 1994, p. 261) para defender que não existe um conhecimento apriorístico, como afirmava Kant e os filósofos da *Linguagem* posteriores que se apoiavam nele. Em segundo lugar, porque, assim como Davidson defendia, Rorty diz que a *Linguagem* não funciona da mesma maneira que o conhecimento, porque a *Linguagem* é mero instrumento de comunicação (Cf. RORTY, 1994, p. 260). Quando se trata da “Verdade”, no que diz respeito à *Linguagem*, ela é, de fato, discutida a partir da conexão entre conhecimento e comunicação, todavia isso não pode levar ninguém a inferir que uma teoria do significado seja um conjunto de “análises dos significados de termos individuais” (RORTY, 1994, p. 260). Na verdade, ainda dentro do pensamento defendido por Davidson, a teoria dos significados é uma compreensão das relações de verdade entre sentenças, quer dizer, aquilo que se pode inferir de uma afirmação: a água é molhada. Percebe-se que a defesa aqui consta de que as sentenças são conhecidas por inferência lógica e não por condição *a priori*.

Portanto, para Rorty, existe uma filosofia *Pura* e uma filosofia *Impura* da *Linguagem*, de modo que elas não são simplesmente perspectivas que permitem estudar a mesma coisa, mas uma forma acertada ou uma forma equivocada de se considerar a *Filosofia da Linguagem*. Desse modo, o culpado de se ter uma *Filosofia Impura* da *Linguagem* é Kant, por ter desenvolvido uma relação do conhecimento com elementos puros da razão, que fizeram com que os filósofos da *Linguagem* posteriores a ele usassem dessa concepção epistemológica para construir seus pensamentos filosóficos.

A próxima seção trará de forma *en passant* o cerne da teoria kantiana do conhecimento; o objetivo é expor o objeto da crítica de Rorty para entender mais facilmente os pontos trazidos até aqui.

A TEORIA KANTIANA DO CONHECIMENTO

Esta seção tem o objetivo de facilitar o entendimento acerca da teoria do conhecimento desenvolvida por Kant na *KrV*. Logo, o propósito é esclarecer possíveis dúvidas acerca das questões levantadas por Rorty referente a esse tema. Além disso, fará com que conceitos-chave sejam elucidados e preparará a exposição que visa apontar as fragilidades das acusações feitas por Rorty. Por isso, trazer, mesmo que brevemente, a teoria que Kant desenvolve acerca do conhecimento na *KrV* parece muito pertinente e providencial.

¹ Para mais correlações com a filosofia kantiana feitas pelo autor basta conferir: RORTY, 1994; páginas: 20, 21, 22, 23, 24, 27, 261, 262, 263, 265 e 271.

² Abreviatura do título em alemão *Kritik der reinen Vernunft*.

Para Kant, o conhecimento se dá a partir da união entre razão e experiência, isto é, ele considera que na experiência é dado um objeto no mundo – que é sensível a partir dos sentidos; depois disso, o intelecto relaciona o objeto organizando as experiências e, a partir de então, é gerado o conhecimento. Tendo isso em vista, observa-se que o trabalho de organização no intelecto é uma estrutura *a priori*, porque se dá na relação já contida no homem. Já o conhecimento é *a posteriori*, porque se dá quando as experiências são organizadas e associadas.

Esse conhecimento kantiano (Cf. *KrV*, B33 em diante)¹ surge do que Kant chamou de “operações do espírito” – espírito aqui deve ser entendido como capacidade de raciocínio. Essas operações, segundo o autor, passam por três etapas bem distintas: a intuição, o juízo e o raciocínio. Contudo, apesar de cada uma dessas operações serem distintas em si mesmas, elas ocorrem quando a operação anterior fica muito complexa e não consegue mais ser suficiente para aquela ação; ou seja, quando as ações da intuição ficam complexas, surgem as ações do juízo e, depois disso, as do raciocínio.

Desse modo, para Kant, todo conhecimento nasce do saber intuitivo, uma vez que só é possível formular algum conceito a partir de uma intuição. Depois da intuição, passa-se a associar ideias e essa associação se dá a partir da capacidade de julgar, do juízo. Quando passamos do julgar para o entender, a partir de acréscimos mais complexos da associação, chegamos ao raciocínio – o que Kant chama de raciocínio, nesse momento, também pode ser compreendido como entendimento.

As três operações do espírito, juntas, geram o conhecimento tanto universal quanto particular. No entanto, separadas elas perdem a sua função e, por isso, são ineficazes ou inoperantes, visto que na filosofia kantiana o conhecimento é, necessariamente, a capacidade de julgar. E, para ser possível julgar, é necessária a criação e a articulação dos juízos, e isso só é possível com os estágios já expostos. Além disso, os juízos não são outra coisa senão asserções que se referem ao fenômeno e/ou a situações. Por exemplo, “julgo que o resultado de 5 + 7 é 12”, “julgo que Sócrates é grego” etc. Mas, tudo isso, está no âmbito do conhecimento. Trabalhar-se-á explicitamente nesta exposição apenas a intuição, pois é justamente esse o ponto central da crítica de Rorty.

A intuição, de acordo com Kant, consiste na relação imediata do objeto com o sujeito, ou seja, é quando o sujeito apreende o objeto sem precisar necessariamente pensar nele. Em outras palavras, a intuição trata-se de uma apreensão do espírito sem nenhuma necessidade de medição empírica. Basicamente, a intuição é uma estrutura mental existente anteriormente à experimentação do objeto. Sendo assim, essa estrutura só pode ser *a priori*, porque já se nasce com ela. A intuição seria, então, o modo pelo qual se enxerga a realidade dos objetos, tendo em vista que, se não fosse por essa forma *a priori*, não seria possível saber o que é o objeto de fato. Dessa forma, pode-se entender a intuição como uma espécie de apreensão do objeto – a intuição é aquela dimensão da sensibilidade que ajuda a construir a realidade.

Consoante Kant, a intuição se dá por meio de duas formas puras: espaço e tempo. Ele considera contidos na sensibilidade o espaço e o tempo de forma que tudo o que abstraímos passa por essas dimensões. Isto equivale a dizer que, quando algo nos é dado, passa pela intui-

¹ Kant é citado sempre segundo a Edição da Academia, seguindo a ordem de abreviatura do título da obra, a edição a qual está se referindo e a página. Essa é a forma padrão de citação das obras de Kant.

ção – sensibilidade – e chega ao entendimento. No entanto, quando o objeto passa pela sensibilidade, encontra, dentro dessa dimensão sensível, a temporalidade e a espacialidade. Melhor dizendo, quando o que é apreendido chega ao entendimento é porque já passou pelo crivo do espaço e do tempo, presentes na sensibilidade.

Por isso mesmo, Kant considera o espaço e o tempo como formas puras da sensibilidade (Cf. *KrV*, B40 e B46), sendo, assim, *a priori*. A primeira indagação que o leva a considerar isso é o fato de que tudo que se dá na experiência está contido no espaço, mas o espaço, por si mesmo, é um dado da percepção. A experiência como sensação nada mais é do que uma referência espacial. Desse modo, o espaço é *a priori*, porque não deriva da experiência, mas gera a experiência, e, como fenômeno espacial, a experiência está contida no espaço.

Uma segunda consideração a respeito do espaço, levantada por Kant, é o fato de que é possível considerar o espaço sem os objetos, porém não é possível existir objetos sem o espaço. Dessa maneira, ao pensarmos no objeto, imediatamente e inseparavelmente pensamos no espaço. Por outro lado, pensar no espaço não determina pensar em qualquer objeto; assim, mais uma vez Kant mostra que o espaço é *a priori*, porque não tem origem na experiência.

Depois do espaço, Kant também considera o tempo como outra forma pura da sensibilidade, por meio da qual se dá a intuição. Para ele, o tempo é uma forma pura *a priori* e independe da experiência. Kant defende esse ponto de vista, afirmando que toda percepção sensível é uma existência e toda existência implica acontecer. Se algo acontece, acontece a alguém, e, se acontece, está no tempo, “porque todo acontecer é um sobrevir, um advir, um chegar a ser o que não era ainda” (MORENTE, 2006). Quando se trata do acontecer, reflete-se sobre o que, dentro do tempo, virá a ser; dentro desta perspectiva, pode-se considerar que, sendo a percepção sensível uma existência, trata-se de um acontecimento em nós. Esse acontecimento se dá na hora, mas, dando-se na hora, sucedeu algo que aconteceu antes e irá anteceder o que virá depois; sendo assim, implica tempo.

Para ajudar a entender a problemática do tempo, pode-se usar o mesmo método usado sobre o espaço com relação à concepção da existência. É completamente possível pensar o tempo sem qualquer acontecimento, no entanto, não é possível existir qualquer acontecimento fora do tempo. Justamente por isso, é o tempo uma operação pura *a priori* que não necessita da experiência. Dessa forma, Kant considera tanto o espaço quanto o tempo como obras da sensibilidade, considerando que a sensibilidade, para ele, nada mais é do que a faculdade perceptiva ou capacidade de afetação do indivíduo.

Todo esse desenvolvimento acerca do conhecimento feito por Kant não foi à toa. A epistemologia é o centro da investigação na Filosofia Moderna; desde Descartes, as questões do pensamento e do conhecimento humano vão ganhando força. Kant, quando trabalha o problema da condição de possibilidade do conhecimento humano, o faz decorrente de uma história que o precede, mas que também ele vivencia. O fato de que, posteriormente, esses limites e condições de possibilidade do conhecimento argumentado por Kant tenha se perpetuado, ressalta a relevância e a força da argumentação feita. Essa perpetuação só mostra a necessidade constante de se trabalhar questões relacionadas à epistemologia; não é apenas a ambição intelectual de um homem – Kant –, mas a necessidade de investigação acerca de um problema filosófico perene.

Portanto, fica evidente que a epistemologia é uma questão modal para o período moderno e que o trabalho desenvolvido por Kant busca meios para solucionar alguns problemas relacionados a isso, bem como levantar novas questões que precisam ser consideradas e investigadas. O fato de se manterem atuais os elementos da filosofia kantiana – mesmo depois de tanto tempo – evidencia a força do seu trabalho conceitual e a capacidade de ver além de seu próprio tempo.

Essa exposição traz à tona também o questionamento de que se pode haver satisfatoriamente uma investigação da *Linguagem* dentro dos parâmetros do conhecimento humano proposto por Kant, pois estaria a *Linguagem* dentro do tempo e do espaço e o uso da *Linguagem* parece ser, em seu primeiro momento, intuitivo, tendo em vista que há um trabalho de conceitualização e de organização do entendimento para que, em seguida, a *Linguagem* seja executada. De qualquer forma, o pensamento kantiano planta sempre uma semente de dúvida que exige um trabalho de raciocínio e de indagações providenciais. A partir daqui, buscar-se-á apresentar pontos delicados da crítica feita por Rorty.

A FRAGILIDADE DA ARGUMENTAÇÃO DE RORTY

Ao acusar Kant, e a decorrência do desenvolvimento do seu pensamento, de ter sido responsável pelo caráter epistemológico da *Filosofia da Linguagem*, Rorty desconsidera alguns elementos filosóficos importantes da história da Filosofia. Esses elementos, que não são levados em conta pelo autor, fazem com que sua argumentação acerca da existência de uma *Filosofia Impura da Linguagem* seja fragilizada. O objetivo dessa seção é, justamente, mostrar a fragilidade da argumentação de Rorty.

Em primeiro lugar, deve-se ter em mente que não é preciso construir uma argumentação defensável a uma *Filosofia da Linguagem* epistemológica – e, assim, argumentar a favor de uma *Filosofia Impura da Linguagem*. É suficiente apenas mostrar que, filosoficamente, não existe uma *Filosofia Pura da Linguagem* dentro dos moldes expostos por Rorty, pois, se não há uma concepção pura, logo não é possível que haja algo impuro relacionado a isso.

Aqui, para iniciar, já se deve destacar uma característica paradoxal da *Filosofia da Linguagem*: o fato de que ela já opera o instrumento que ela mesma vai discorrer, a *Linguagem*. Isso significa dizer que a *Filosofia da Linguagem* se utiliza da própria *Linguagem* para articular elementos da *Linguagem*. Essa consideração é relevante por dois motivos principais: primeiro porque a *Linguagem* é limitada e, sendo assim, está condicionada aquilo que se conhece e é possível de articular; segundo, porque o *dizer* – enquanto *logos* – parece se apresentar como uma consequência da própria vivência, e a vivência do dizer se realiza pelo trabalho de conceitualização.

Aristóteles, tratando do *Logos*¹ acerca do conhecimento, considera três planos: primeiro, o plano das coisas que representa o objeto no mundo; segundo, o plano dos conceitos das coisas no mundo, ou seja, as representações mentais dos objetos externos; e terceiro, o plano da

¹ Cf. BRANDÃO, Jacyntho Lins. **Logos e Léxis na Retórica de Aristóteles**. Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/jlinsbrandao/JLB_Logos_Lexis_Retor_Arist.pdf>. Acessado em 05/03/2021.

linguagem, onde as palavras expressam o *Logos* no dizer. Ora, se é assim, o *Logos* no dizer seria a expressão da *Linguagem* buscando representar as coisas no mundo, produzindo, dessa forma, conhecimento acerca dos objetos conceituados. Dessa maneira, já em Aristóteles, é possível conceber uma *Linguagem* que gera conhecimento.

Outro aspecto importante é a cultura, e ela desempenha papel significativo no desenvolvimento da *Linguagem*. Na verdade, *Linguagem* e cultura são construções correlacionais. A cultura se desenvolve satisfatoriamente através da *Linguagem* e a *Linguagem* se desenvolve consideravelmente por meio da cultura. Há uma permuta de conhecimento inerente entre cultura e *Linguagem* que é fruto da vivência; essa troca recíproca acontece intuitivamente e empiricamente. Além do mais, desde o período paleolítico, o desenvolvimento científico é presente na cultura humana, desde a forma mais rústica até as formas mais avançadas, como atualmente. O fato é que a cultura científica se desenvolve dentro do âmbito da *Linguagem*, sendo instrumento para ela. Dessa forma, o conceito epistemológico passa a fazer parte diretamente da *Linguagem*.

No campo comunicativo, é bem verdade que a *Linguagem* é, sim, comunicação. No entanto, a comunicação tem como essência gerar entendimento mútuo e isso já é, suficientemente, uma teoria do conhecimento – ainda que simplória e bem limitada. À vista disso, ainda se alguém pensar a *Linguagem* como mera comunicação, estará, intrinsecamente, pensando nela como propiciadora de conhecimento, devido a sua condição essencial.

Já do ponto de vista filosófico, todo argumento é um instrumento de investigação – seja ele válido ou inválido –, e isso, em si mesmo, gera conhecimento, pois todo argumento é elaborado a partir do uso lógico e sistemático da *Linguagem*. Assim, por uma perspectiva filosófica, a *Linguagem*, por si só, é fonte de conhecimento. Como toda a história da Filosofia foi desenvolvida a partir da construção de argumentos e contra-argumentos, e, atrelado ao que foi exposto até então, é coerente afirmar que nunca houve uma *Filosofia Pura* da *Linguagem* dentro dos parâmetros estabelecidos por Rorty. O próprio autor faz uso do instrumento de investigação argumentativo próprio da *Linguagem* com intuito de gerar um conhecimento acerca daquilo que ele pretende afirmar que não é correto fazer.

Isto posto, com o que foi trazido até aqui, fica evidente que não foram os conceitos puros do entendimento, defendidos por Kant, que influenciaram no desenvolvimento da impureza da *Filosofia da Linguagem*; não foi o caráter epistemológico da *Linguagem* que a tornou impura, muito menos a tentativa de apresentá-la como objeto do conhecimento humano. Isso porque nunca houve uma *Filosofia Pura* da *Linguagem*, e, para que algo seja considerado impuro, é condição *sine qua non* que ela seja ou tenha sido pura. A *Filosofia da Linguagem* é o que ela é: é objeto de inquirição; é fruto da vivência; é passível de análise lógica; e condição de possibilidade do conhecimento. Mas acima de tudo, a *Filosofia da Linguagem* é *Linguagem*; e não há *Linguagem* pura ou impura. Sendo assim, não é possível que haja uma *Filosofia Pura* ou *Impura* da *Linguagem*. De certo, a argumentação de Rorty se apresenta com fragilidades estruturais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após as reflexões acerca da crítica feita por Rorty à possibilidade de haver uma *Filosofia Impura da Linguagem*, foi possível observar que o autor tem um posicionamento de ruptura com a concepção moderna de conhecimento e *Linguagem*. A defesa de Rorty por uma investigação lógica da *Linguagem* demonstra sua própria inserção no pensamento contemporâneo. No entanto, o autor tenta desconsiderar todo trabalho da *Linguagem* na história da Filosofia apenas para provar o seu ponto de vista, fazendo com que ele pareça correto e válido. O problema é que ele desmerece discretamente – e às vezes nem tanto: filósofos e pensadores que vieram antes dele, como foi o caso de Kant e quem deu continuidade ao seu pensamento.

Expor o objeto da crítica de Rorty parece muito pertinente, pois não só permite conhecer o que está sendo criticado, mas também põe um contrapeso à sua argumentação. Assim, trazer a estrutura kantiana do conhecimento permite entender seu objetivo e considerar a possibilidade de validade do seu pensamento. Na obra *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1994), Rorty parece não ser muito fiel ao real propósito de Kant, desenvolvendo uma perspectiva negativa e errônea a respeito dele, fazendo-o parecer nocivo à *Filosofia da Linguagem*. Contudo, é sempre muito importante conhecer os dois lados da argumentação, fazendo com que se plante a semente da dúvida e da reflexão, ambos frutos do saber filosófico.

Por fim, apesar do trabalho conceitual e argumentativo desenvolvido por Rorty ser de altíssimo nível, foi possível identificar fragilidades estruturais em sua argumentação. Não obstante um aparente empenho em trazer elementos importantes da história da Filosofia em sua obra, Rorty parece desconsiderar, propositalmente ou não, elementos essenciais que iam de encontro ao seu posicionamento. Por isso, o trabalho de exposição desses elementos pareceu de extrema relevância para o esclarecimento filosófico proposto. É evidente que tudo o que foi investigado é passível de erro e não tem pretensão real de se tornar verdade absoluta, podendo ser contestado e refutado. O trabalho mais importante aqui foi, na verdade, o desenvolvimento do pensamento crítico e argumentativo que são característicos do desabrochar filosófico.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Jacyntho Lins. **Logos e Léxis na Retórica de Aristóteles**. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/jlinsbrandao/JLB_Logos_Lexis_Retor_Arist.pdf>. Acessado em 05 de março de 2021.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. 4. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

MORENTE, Manuel Garcia. Kant, Crítica da Razão Pura - Fundamentos de Filosofia de Manuel Morente. **Consciencia.org**, 2006. Disponível em <<http://www.consciencia.org/fundamentosfilosofiamorente18.shtml>>. Acessado em 23 de outubro de 2018.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Trad. Antônio Trânsito. 3 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

O ESTADO DE EXCEÇÃO PERMANENTE E O MEDO COMO SUA CONDIÇÃO DE (IM)PERMANÊNCIA

Manoel Uchôa¹

Felipe de Araújo²

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo demonstrar como o medo constitui e fundamenta a estrutura subjetiva do estado de exceção permanente. O conceito de exceção foi elemento central do pensamento de Carl Schmitt, portanto, inicialmente, explicá-lo é uma necessidade. A ideia de um estado de exceção permanente parte do conceito de exceção schmittiano, o que ressalta a importância de abordá-lo primeiro.

O estado de exceção permanente foi desenvolvido principalmente por Giorgio Agamben, porém, aqui, explicitá-lo-ei através de sua recepção pelos juristas brasileiros Gilberto Bercovici, Pedro Serrano e Rafael Valim. Explicado o estado de exceção permanente, enfim, será demonstrado como o medo sustenta, e é produzido, pelo estado de exceção permanente, tornando-se a condição subjetiva que possibilita sua continuidade.

O processo de produção do artigo consiste numa revisão bibliográfica com uma análise conceitual. A primeira parte desenvolve a noção basilar de estado de exceção de Carl Schmitt, por meio da relação com o conceito de soberania. A segunda parte faz um movimento de compreender como essa leitura foi assumida por juristas brasileiros, adaptando a realidade nacional.

De um lado, o plano geral do conceito de exceção para Schmitt, de outro, a recepção

¹ Manoel Carlos Uchôa de Oliveira. Mestre em Direito. Professor Assistente II da Escola de Ciências Jurídicas da Universidade Católica de Pernambuco (Unicap). E-mail: manoel.uchoa@unicap.br

² Felipe de Araújo Torres. Graduando em Direito pela Escola de Ciências Jurídicas da Unicap. Bolsista Unicap/Fasa do Programa de Iniciação a Pesquisa Científica (Pibic) entre 2018 e 2020.

na teoria do direito brasileira, permitem observar a produção de um afeto estratégico para a conjuntura política contemporânea: o medo. A terceira parte deste trabalho está dedicada a introduzir a questão do medo como afeto político a fim de atualizar as lições de Maquiavel, Hobbes e Espinoza. A terceira parte persegue registrar uma chave de leitura a ser desenvolvida futuramente.

OS FUNDAMENTOS DA EXCEÇÃO A PARTIR DE SCHMITT: A CONTRAPOSIÇÃO AO NORMATIVISMO JURÍDICO.

As contribuições feitas por Carl Schmitt no tocante à exceção constituem um marco teórico, portanto, para falar da exceção é imprescindível a remissão ao pensamento do jurista alemão. Para compreendermos o conceito de exceção formulado por Schmitt é necessário abordar outros temas do pensamento do autor, quais sejam, poder, direito, teologia política e a teoria do decisionismo schmittiano.

Duas de suas mais célebres frases, ambas contidas na sua obra *Teologia Política*, sintetizam todos estes temas. “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (2006, p. 7); “Todos os conceitos políticos significantes são conceitos teológicos secularizados.” (2006, p. 35). A primeira afirmativa compreende os temas do poder, do direito e do decisionismo. A segunda, por sua vez, abarca o tema da teologia política. É a partir da relação entre estas duas teses que o pensamento político de Schmitt ganha forma.

Começemos pela primeira das afirmativas. O que quis dizer Schmitt quando afirmou que o soberano é aquele que decide pelo estado de exceção? Esta definição de soberano é manifestamente polêmica e propôs se opor ao normativismo. Portanto, faz-se necessário expor, antes, a tese normativista para então confrontá-la com o pensamento schmittiano. A concepção de soberania no normativismo encontra seu primeiro representante em Krabbe (SCHMITT, 2006, p. 21). No Estado moderno, há uma mudança no conceito de soberania.

A soberania deixa de residir na pessoa que possui o poder de decretar as leis e passa a residir na própria lei. É o primado da noção liberal do governo das leis que substitui o governo dos homens. Desta maneira, a soberania deixaria de ser, portanto, um arbítrio subjetivo, desvinculado e superior à lei. Ao contrário, nesta concepção, o poder soberano reside na Lei mesma. A soberania seria, em tese, o poder que impossibilita a suspensão ou a relativização da norma.

A partir da norma soberana de Krabbe, Kelsen propõe um normativismo puro, livre de contaminações sociológicas ou empíricas. Em Kelsen, a norma é elevada à condição de puro dever-ser, não sendo possível entre a norma e o factício haver qualquer relação de causalidade, apenas de imputação. A causa ou a origem da norma deve pertencer ao mesmo plano abstrato do dever-ser e não poderia ser outra que a Constituição como norma fundamental, num sentido jurídico-positivo. A norma seria fixada pela vontade, porém não seria condicionada a ela na medida em que o sistema normativo que configura a validade de todas as normas.

Segundo Kelsen, esta é a única possibilidade argumentativa que possibilita identificar o

soberano a partir da exceção. Para o célebre positivista, o Estado deve ser o próprio ordenamento jurídico que o constitui, ou seja, o direito deve ser o soberano. O Estado sendo considerado no plano jurídico em absoluto desloca a exceção para fora do plano jurídico. Enquanto o Estado é pura positividade, a exceção é pura negatividade, puramente inexistente no âmbito jurídico. A exceção se torna, fora do direito, um ato absolutamente arbitrário, uma violência ilegítima, pois sempre perpetrada fora do direito e da lei.

Schmitt recusa a viabilidade teórica do normativismo, pois seus representantes pensam o direito sem considerar a sua efetivação. O direito no normativismo, completamente alheio ao fático, não considera sua aplicação a um caso concreto, condição inafastável no funcionamento do direito. Tal concepção do direito é inteiramente ideal e abstrata, já que situada fora do plano fático, da existência visível (SCHMITT, 2006, p. 26).

Para Schmitt, a norma ganha a sua condição de norma, não pela sua aplicabilidade, mas simplesmente pelo seu caráter de dever-ser cumprida. Porém, ela deve ser pensada a partir de sua efetivação. A norma sempre remete para o poder que decide sua aplicação. Sem a decisão que a aplica e efetiva, a norma nada é. Logo, a autoridade que decide aplicá-la não pode ser deslocada para fora do âmbito jurídico. A forma do direito, a norma, é regida por uma ideia de direito, ideia esta que deve, necessariamente, ser aplicada à uma situação concreta. Ou seja, a norma é regida pela sua efetividade (SCHMITT, 2006, p. 27). O pensamento jurídico contido na norma não pode se efetivar por si mesmo, a norma carece de si e por este motivo depende de uma decisão que a concretize. Então, a autoridade que decide, junto com seu poder de decisão, é intrínseca ao direito, não exteriores a ele.

O erro do normativismo foi dissociar a norma da decisão. A racionalidade do direito no normativismo está na limitação de um poder por outro. O poder constituinte criador da lei é limitado por um outro poder que guarda e vigia a aplicação da própria lei. É essa dissociação e esta limitação que Schmitt contesta. Se o poder criador da lei está submetido ao poder que vigia as leis, então este último é o soberano. Todo poder exerce-se diretamente, ressalta Schmitt (SCHMITT, 2013). Diferenciar ambos os poderes ao incumbir diferentes pessoas para exercê-los é ignorar que o poder de criar a lei e o poder de vigiar as leis não são senão duas configurações de um mesmo e único poder. A lei se cumpre enquanto lei, a norma se efetiva e concretiza enquanto norma, a partir de um poder que decide (SCHMITT, 2006, p. 29). Com isso, a possibilidade deste poder ultrapassar a norma, suspendendo-a, constitui a norma na sua efetivação. A noção de poder que enseja a possibilidade da existência efetiva da lei enseja também, simultaneamente, a possibilidade da exceção. É a exceção que confirma a regra (SCHMITT, 2006, p. 15).

Tal poder único é um poder representativo. A lei, pertencente ao plano normativo é abstrata. Invisível e ausente para o mundo fático. Para se tornar presente, visível e concretizar-se no plano do ser a norma necessita da mediação de um poder que a aplique. Este poder concretizador da lei, em respeito à sua própria natureza, não pode reconhecer um outro poder que o limite. O poder soberano, ao decidir a norma, assume a condição de seu representante, fazendo visível a norma invisível. Assim, o poder é idêntico a própria lei, pois nada mais é do que a existência visível e presente da norma.

O poder enquanto representação visível da norma não pode encontrar na lei o fundamento de seus limites. A identificação do soberano a partir da possibilidade da exceção, ou seja,

da possibilidade de o poder soberano suspender as leis, significa dizer que o poder soberano é ilimitado e absoluto. Porém, apesar de ilimitado, não é desprovido de racionalidade. O soberano é o representante de uma ordem superior e sobreposta à ordem jurídica. Esta vigora nas situações de normalidade, no entanto, quando surge situação excepcional não prevista pelas leis e a conservação do Estado é posta em risco, o soberano, em decisão absoluta, suspende o direito para conservar a si próprio. A autoconservação do Estado é um direito superior ao direito, é a ordem superior a ordem jurídica que justifica racionalmente a suspensão do ordenamento pelo poder soberano, poder este que consiste justamente na possibilidade mesma de decidir pela suspensão. A existência do Estado é uma realidade diferente da realidade de vigência do ordenamento jurídico, simplesmente porque a existência do Estado é mais importante. Esta valoração fundamenta-se na realidade de que a existência do Estado garante a permanência de uma ordem, pois, decretada a exceção, o ordenamento não é aniquilado, mas apenas suspenso. Suspenso para que, remediada a situação excepcional, possa voltar a vigorar. Suspende-se o ordenamento em razão da conservação do Estado, assim, garante-se alguma ordem. Mantido o ordenamento frente situação excepcional e o Estado, inevitavelmente, será dissolvido. Dissolvido o Estado, o ordenamento não mais poderá efetivar-se e assim não restaria ordem alguma (SCHMITT, 2006; 2013).

Da mesma maneira que o jurídico só é pensável a partir do político, pois para a norma se efetivar ela remete para uma decisão que a concretize, o político também não é pensável a partir de si mesmo e sempre remete ao teológico como a fonte de seu poder. Sendo assim, tal como o jurídico encontra sua justificação racional no político, o político encontra sua justificação racional no teológico. Os conceitos políticos significativos apoiam-se numa determinada concepção da natureza humana, da história e numa determinada visão de mundo. Portanto, apoiam-se numa determinada metafísica, ou teologia, que enclausura e possibilita esses conceitos políticos. Desta maneira, os conceitos políticos não são apenas a expressão de certa teologia, mas também são uma “decisão agônica” desta teologia. A teologia decide em agonia, pois está inserida em um conflito duplo contra, por um lado, uma outra teologia que a nega e, por outro lado, contra a neutralidade, a indecisão, a comodidade e a resistência em combater. “O instante da decisão é uma loucura, diz Kierkegaard” (DERRIDA, 2018. p. 52), e é uma loucura tanto neste instante da decisão teológica, quanto no momento da decisão do soberano pela exceção.

O teológico sempre carrega consigo uma visão de mundo metafísica cuja estrutura tende a traduzir-se faticamente numa estrutura política que a represente. A relação entre o teológico e o político é, portanto, de mediação. Tentar autonomizar o político, separando-o do teológico, implica na sua aniquilação, pois seria, em última instância, separar o político daquele que justifica o seu poder ilimitado. Por outro lado, o teológico é hierarquicamente superior ao político e pode existir independente de mediação política. O problema de um teológico não mediado pelo político reside no estabelecimento de uma relação direta entre o indivíduo e a “verdade” representada no teológico. Produz-se assim o fanatismo, que nada mais é do que a ideia de uma posse exclusiva da verdade pela consciência individual.

O fanatismo impossibilita a convivência com o outro e a aceitação das diferenças. Tudo o que é outro ou diferente da verdade do fanático não será por ele aceito. É gerado assim o ódio pessoal pelo diferente, a inimizade e o conflito totais. Opondo-se ao fanatismo, a mediação política do teológico impossibilita o acesso direto e unilateral à verdade e, junto com o poder

político ilimitado que a sustenta, a mediação política é necessária e necessariamente racional. A racionalidade do decisionismo schmittiano é, portanto, a de evitar as consequências nefastas do fanatismo. Essas consequências ocorrem, como vimos, a partir da destruição da mediação política do teológico. Sendo assim, Schmitt, em última análise, estava a defender o poder ilimitado do Estado soberano através da defesa do poder político (SÁ, 2009).

O normativismo, na sua tentativa de autonomizar o jurídico, recusa a existência de um poder político, pois todo poder juridicamente ilimitado é associado à violência arbitrária e irracional. A subordinação do político ao jurídico feita pelos normativistas visa excluir a possibilidade da guerra e da violência. Mas essa subordinação faz desaparecer o único poder capaz de impossibilitar a inimizade absoluta e pessoal do fanatismo que faz surgir os conflitos totais e absolutos.

O ódio do normativismo ao político possibilita a inimizade absoluta na qual o inimigo político passa a ser o inimigo absoluto que é rebaixado a categoria de desumano, ou de monstro, que deve ser expurgado e obliterado da existência ao invés de ser apenas reconduzido às suas fronteiras. O político ganha então uma importância ímpar no sistema do pensamento de Schmitt. Ao mesmo tempo em que impede o fanatismo ao mediar o teológico, é o político que concretiza e efetiva as normas a partir de uma decisão que as aplique. Em razão desta importância e de sua própria natureza, o soberano pode ser identificado como aquele que decide pelo estado de exceção.

O ESTADO DE EXCEÇÃO PERMANENTE E A RECEPÇÃO POR JURISTAS BRASILEIROS.

O estado de exceção permanente é uma tese formulada pelo filósofo italiano Giorgio Agamben. Para este, a exceção se tornou paradigma de governo nas democracias contemporâneas. Alguns juristas brasileiros incorporaram esta tese. É a partir desta recepção que abordaremos o conceito.

Para Gilberto Bercovici, a exceção é uma crise do soberano, cuja função é a racionalização da “proteção extraordinária do Estado”. Quando a exceção ganha sua forma jurídica ela articula interesses contraditórios à própria Constituição. A contradição é definida pela expressão “a necessidade faz a lei” (BERCOVICI, 2008. p. 38). Para proteger e conservar a soberania do Estado liberal são incorporados um conjunto de dispositivos de exceção (estados de sítio, de emergência, de necessidade etc.) a partir dos quais, em momentos de crise, é possível recorrer a uma violência sem limites jurídicos normais. Isto é dizer, é possível violar certos direitos definidos taxativamente em razão da conservação do Estado.

Enfrentar a crise enquanto uma necessidade passa a ser um cálculo previsto por um conjunto de procedimentos de autorização que permitem o órgão executivo aplicar medidas necessárias para lidar com situações críticas. A contradição diz respeito, portanto, a existência de uma ditadura no interior da democracia que produz seus efeitos mediante autorização, via Poder Executivo. É a tese schmittiana de que a soberania é uma ordem superior ao ordenamento que Bercovici incorpora.

Com o acúmulo de crises a exceção, que deveria ser ocasional, torna-se regra e o estado de exceção assume as vezes do estado de direito. Bercovici se rende à tese de Agamben, o estado de exceção torna-se paradigma de governo por que as medidas de emergência são os recursos contínuos dos Estados contemporâneos. Para Bercovici, essa inversão ocorre devido a dinâmica econômica do capitalismo neoliberal. Esta dinâmica subordina o político ao econômico.

O neoliberalismo é a forma da crise para a concretização de interesses econômicos externos à democracia e à soberania popular. O artifício da exceção como paradigma de governo desenvolve um déficit substancial da política. Assim, o Estado sofre um efeito de despolitização por uma substituição pretensamente técnica. Para conter as externalidades do modelo neoliberal, isto é, seus impactos sociais, há um uso do poder coercitivo estatal. Nesse sentido, o estado de exceção é o aparato a suspender o sistema de garantias constitucionais para impor à sociedade um processo de transferência da base democrática social a uma base econômica. A cada crise que o sistema econômico enfrenta recorre-se ao instituto, banalizando a ditadura constitucional.

Pedro Serrano, por sua vez, efetua um recorte diferente. Nos países latino-americanos, a exceção se manifesta através do exercício da jurisdição do Poder Judiciário. Através do “ativismo judicial” os juízes passam a decidir além de suas competências constitucionais, invadindo as atividades do Executivo. A exceção se concretiza, pois quando o Judiciário reconhece uma repercussão geral às suas decisões, conferindo a elas uma aplicação *erga omnes*. Assim, passa a definir estratégias de políticas públicas, assumindo a posição decisional. A partir de uma atividade de protagonismo político dissimulada por um discurso de neutralidade técnica, identifica os inimigos da ordem constitucional para os excluir em defesa da sociedade.

A exceção ocorre a partir de uma jurisdicionalização da política para Serrano. Este processo é intensificado nos países da América Latina. Dotados de Constituições extensas que tutelam uma diversidade de direitos, a aplicação do direito passa pelo exercício constante da interpretação judicial. Sendo prerrogativa do Judiciário a interpretação última e aplicação das leis, repousam sobre os juízes o poder de dar à lei o seu sentido. Isto abre uma ampla margem de discricionariedade para a atuação jurisdicional, que se torna ainda mais ampla em países como o Brasil, onde há a hipótese de o tribunal – o Supremo Tribunal Federal – editar decisões que atinjam toda a população, por meio das súmulas vinculantes.

O Estado formal democrático é concebido somente na Constituição. Apenas uma pequena parcela da população possui acesso concreto aos termos constitucionais, uma minoria elitizada. Qualquer indivíduo não pertencente da classe economicamente incluída, quando realiza conduta que venha a se tornar pública, seja pela mídia ou qualquer outro modelo de construção de consenso social, está sujeito a ser despido de sua condição de pessoa, de sujeito de direito e de ser humano. O indivíduo é excluído do grupo de cidadãos, perdendo toda e qualquer proteção inerente a própria condição de pessoa.

Dessa forma, o Judiciário assume a função de lidar com as demandas massificadas, por exemplo, o encarceramento da população. Assim, atua da mesma maneira que o soberano de Schmitt, decidindo sobre a exceção, suspendendo a ordem e identificando os inimigos. Estes, perdem todas as suas garantias. Todos os seus direitos individuais, liberdade, privacidade, integridade física e até mesmo a vida ficam à disposição do soberano.

A tese de Rafael Valim incorpora diversos elementos das teses já citadas. Para ele, com a suspensão dos direitos há uma transferência de poder. O poder contido na lei suspensa passa para o soberano e este, enquanto detentor dos direitos suspensos, decide se continua a garanti-los ou não. Há, por causa dessa transferência uma despolitização do Estado. Aliada à despolitização, Valim elenca o elemento já estabelecido por Bercovici, o da maior importância da economia sobre a política, para identificar o soberano como sendo o mercado. Esta é a principal contribuição de Valim.

O Estado vira um mero instrumento técnico do mercado soberano para a realização de seus interesses. Ou seja, apenas os interesses de uma parcela diminuta de indivíduos são atendidos pelo Estado. A exceção emerge, para Valim, entre a ordem democrática e o neoliberalismo. Este último sendo seu principal articulador. A relação entre neoliberalismo e Estado meramente técnico é evidenciada pela afirmação “o mercado define os inimigos e o Estado os combate.” (VALIM, 2017. pp. 35-36). Sendo assim, o mercado, representado pelas classes sociais mais altas da estrutura hierárquica social (os ricos) atua como soberano, manipula o Estado para potencializar seus lucros e combater seus inimigos, quais sejam, aqueles buscando reivindicações de direitos e garantias sociais bem como os indivíduos pertencentes às classes sociais não incluídas economicamente.

O MEDO E A (IM)PERMANÊNCIA DA EXCEÇÃO.

No estado de exceção permanente a ameaça do inimigo é permanente. Isto não é só evidente, mas necessário. A exceção se fundamenta, como já o vimos anteriormente, na presença de um mal exterior que ameaça a integridade mesma do Estado. Num primeiro momento é uma situação inevitável, porém eventual. Com um estado de exceção permanente, o soberano passa a criar as ameaças à ordem que ele mesmo representa.

Nos Estados Unidos, por exemplo, a ameaça terrorista se tornou o principal inimigo após o ataque às Torres Gêmeas. Com a ameaça sempre presente de um mal exterior que sempre carrega consigo a potência de desestabilizar a ordem há o pano de fundo necessário para a consolidação de medidas concretas de exceção. O *Patriot Act* foi, nos Estados Unidos, a medida de exceção implementada para lidar com essa ameaça. Tal medida possibilitou a captura, prisão, tortura e outros atos iníquos de todo indivíduo considerado suspeito de terrorismo. O indivíduo que evocasse a suspeita da ameaça terrorista era, tão logo, considerado inimigo e sobre ele não haveria de incidir nenhum direito. Isto é dizer, o suspeito de terrorismo, o inimigo, era despido de seus direitos, inerentes à própria condição de ser humano, como o direito à vida, integridade física e o de um devido processo legal para determinar sua condição.

A imagem do inimigo se torna, nas mãos do soberano, publicidade de guerra. A mídia passa a articular os interesses soberanos, veicula a imagem do inimigo como um monstro abjeto que merece a obliteração absoluta. No Brasil, podemos ver claramente como a mídia veicula a imagem do bandido, demonizando o indivíduo e permitindo que medidas de exceção concreta sejam tomadas. Quando a força repressora do Estado, a polícia, atua nas regiões sociais marginalizadas e opera muitas vezes até uma matança, o povo integrado aos interesses soberanos

aprova. O atacado, o alvo, não é um cidadão, não é um sujeito de direito, é um inimigo do Estado.

O mal na situação brasileira permanece exterior, pois o inimigo é quem não pertence, não integra as classes de indivíduos que se sentem representados pela vontade soberana. O inimigo está, permanentemente, dentro das fronteiras. Dentro do território nacional, trava-se uma guerra civil direcionada. Esta guerra é normalizada, ocorre diariamente e por todo o país. A situação de guerra é normalizada pois ela, apesar de empreendida, não é assumida. O soberano manipula assim, através da TV, dos jornais e da internet, o medo de uma população que se vê ameaçada.

O medo, porém, não se restringe à população ameaçada pelo inimigo, mas abrange também os indivíduos caracterizados como tais. Os indivíduos tomados como inimigos são, como já o vimos, aqueles não integrados economicamente e os que lutam pela reivindicação de direitos sociais. A opressão sistematizada operada através do Estado e dos veículos de informação cria a imagem visível destes indivíduos ante a sociedade. É inevitável que estes indivíduos comecem a olhar para si mesmos através desta imagem. Esta imagem é criada através da manipulação dos afetos, mas ela não é puramente afetiva. Torna-se também cultural. Há não apenas o medo em si, mas uma cultura de medo que possibilita a opressão em suas diversas formas.

Um paralelo com o colonialismo se faz possível aqui. Na situação colonial, o colonizador começa destruindo os sistemas de referência da população autóctone. O mesmo é feito em relação aos inimigos do capital. A partir de um trecho do artigo *Racismo e Cultura*, de Frantz Fanon, podemos observar melhor esta correlação entre colonialismo e o estado de exceção permanente:

[...] a implantação do regime colonial *não traz consigo a morte* da cultura autóctone. Pelo contrário, a observação histórica diz-nos que o objetivo procurado é mais uma *agonia continuada* do que um desaparecimento total da cultura preexistente. (FANON, 2019, p. 80, grifos nossos).

Desta maneira, a cultura autóctone fica “*presente e simultaneamente mumificada*” (*Ibidem*, grifos nossos). O resultado é uma apatia universal do povo colonizado: “Como se fosse possível que um homem evoluísse de modo diferente dentro de uma cultura que o reconhece e que ele decide assumir.” (*Ibidem*). O medo, sendo assim, permeia todo o tecido social no estado de exceção permanente. Por um lado, há a população que se sente ameaçada pela presença de um inimigo constante. Por outro lado, aqueles identificados como inimigos sempre estão a temer a opressão que recai sobre eles. Muitas vezes, inclusive, assumindo a imagem designada, o oprimido passa a temer seus semelhantes e até a si mesmo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

No estado de exceção permanente, a ameaça constante de um inimigo sempre presente possibilita as medidas de exceção. Uma ameaça constante evoca um medo permanente. Os indivíduos acuados, temendo a violência nas ruas, aprovam qualquer medida que possa sustar esta ameaça.

Os indivíduos oprimidos sistematicamente concentram em si um medo absoluto. Re-caem na apatia. Reconhecendo a si mesmos como inimigos ante um sistema de opressão muito maior e superior em força em relação a qualquer indivíduo não se rebelam, não articulam uma maneira de se opor efetivamente ao Estado. O soberano, assim, cria as próprias condições para a exceção permanente, funda a verdade que legitima sua violência a partir de sua própria autoridade.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

_____. **O estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

BERCOVICI, G. **Soberania e Constituição: Para uma Crítica do Constitucionalismo**, 1.^a ed. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

_____. A expansão do estado de exceção: da garantia da Constituição à garantia do capitalismo, **Boletim De Ciências Económicas** LVII / I (2014) 737-754

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

FANON, Frantz. Racismo e Cultura. **Revista Convergência Crítica**, Rio de Janeiro, n. 13, p. 78 – p. 90, novembro, 2019.

SÁ, Alexandre Franco de. **Do Decisionismo à Teologia Política Carl Schmitt e o Conceito de Soberania**. Editora Lusosofia, Covilhã, 2009.

SCHMITT, Carl. Direito e Poder. Tradução e notas introdutórias por Alexandre Franco de Sá. **Ágora filosófica**, v. 1, n. 01, 2013.

_____. **La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria**. Tradução José Díaz García. Madrid: Alianza, 2009.

_____. **Teologia política**. Trad. de E. Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SERRANO, Pedro Estevam Alves Pinto. **Autoritarismo e golpes na América Latina: breve ensaio sobre jurisdição e exceção**. São Paulo: Alameda, 2016.

VALIM, Rafael. **Estado de exceção: a forma jurídica do neoliberalismo**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2017.

PENSAR A HOSPITALIDADE: A ÉTICA DE UM CALCULAR RESPONSÁVEL¹

Renan Francelino da Silva²

INTRODUÇÃO

Falar *sobre* e *de* hospitalidade [incondicional] perpassa pelo diálogo *do* e *sobre* o Outro(-*infinito*). Isso porque ela pressupõe um rompimento do tradicionalismo excludente do outro, marcado e guiado pelos parâmetros e diretrizes da cultura filosófica-grega³. Assume-se a tarefa de pensar não apenas *o* e *no* Eu, mas (também) *o* e *no* Outro-*infinito*, que pode ser tudo, inclusive a figura do *amigo*.

Este artigo apresenta a hospitalidade incondicional a partir de um diálogo entre esta e a amizade, segundo Jacques Derrida. Diálogo esse que nos mostra uma intercessão entre essas categorias, envolvendo a experiência da Alteridade, o Outro.

Busca-se compreender, por meio da genealogia desconstrutivista, em que medida as experiências da hospitalidade se correlacionam com as da amizade, e vice-versa. Para isso, este artigo traz reflexões acerca da hospitalidade pura e incondicional – logo, sem reservas do outro que chega, eis a *ética da hospitalidade* – redirecionando-a para a esfera da responsabilidade, para que possamos (re) pensar *a* e *na* chegada do outro-*infinito*.

¹ Este artigo apresenta parte dos resultados e discussões de uma pesquisa científica intitulada “Justiça como hospitalidade: a experiência da alteridade como problema jurídico político”, a qual foi realizada na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), no Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica da mesma instituição (PIBIC-UNICAP), sob a orientação do Prof. Me. Manoel Carlos Uchôa de Oliveira. A pesquisa desenvolvida foi norteadada a partir dos seguintes objetivos: i) geral: analisar a concepção de justiça como experiência da Alteridade, o Outro, no pensamento tardio de Jacques Derrida; e ii) específico: analisar o conflito entre justiça e direito no texto da hospitalidade.

² Graduando do curso de bacharelado em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Ex-bolsista do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica (PIBIC-UNICAP). Membro do grupo Casa Comum: Filosofia e Teoria do Direito na Pós-Modernidade (UNICAP). Membro de grupo de estudos (não institucional), com ênfase em Filosofia e Teoria do Direito, segundo Jacques Derrida. E-mail: renan.fs@outlook.com.br.

³ A filosofia grega nos mostra um tratamento discrepante no tocante ao Eu e ao Outro. À época, identificava-se e reconhecia-se o Eu como ser único e privilegiado, ao tempo que excluía o Outro, sem que este fosse sequer percebido ou compreendido. A hospitalidade em seu sentido puro e incondicional, todavia, consiste em acolher o outro, não apenas sabendo de sua existência no mundo e na comunidade, como também percebendo-o e enxergando-o como um ser vivo e presente.

Este artigo apoia-se nos escritos de Jacques Derrida e de outros autores que contribuem com a discussão ora pretendida.

Num contexto marcado pela discussão político-filosófica acerca da hospitalidade, bem como todos os temas que lhe estão intrínsecos (a ética, a alteridade, o político, o Estado), Derrida dedicou um momento de seu estudo ao tema da amizade na filosofia grega.

Em razão disso, a discussão acerca da primeira e da segunda permanece evidenciada no século XXI¹, e hoje se enxerga uma nova perspectiva para se (re) pensar a hospitalidade.

INCONDICIONALIDADE E ACOLHIMENTO: A HOSPITALIDADE DERRIDIANA

Deixar de remeter a importância singular da hospitalidade, é querer negar a existência do *outro*, sabendo da existência deste. Deixar de remeter a importância singular da hospitalidade incondicional, é querer ver o *outro* sem percebê-lo.

Uma hospitalidade incondicional é aquela erguida por um princípio maior – o princípio da hospitalidade, sob a qual recai um dever – eis a ética da hospitalidade – de humanidade, para com o outro. Não qualquer outro, mas o outro-*infinito*, o totalmente outro, o outro infinito e singular: o Eu é, sempre, inevitavelmente, acolhedor do outro inesperado, sem horizonte e, por isso, sem figura: acolhe-se todo e qualquer recém-chegado (cidadão estrangeiro, ou não).

Essa acolhida, aliás, está fora da ordem do *cálculo*, do âmbito das leis e do direito, mas que, tradicionalmente, é passível de interferências – em especial, do corpus jurídico.

Por assim sê-lo, a hospitalidade pura e incondicional (isto é, a hospitalidade incondicional) possui, segundo Derrida, duas características essenciais: a) o não-questionamento; e b) a não-condicionalidade (incondicionalidade).

Assim, não se pode falar em hospitalidade em seu sentido puro e incondicional, quando estamos diante de um expediente em que o sujeito, antes mesmo de exercer o ato de acolher, busca identificar quem por ele será acolhido: “A pura hospitalidade consiste em acolher aquele

¹ Cabe-nos fazer uma referência ao papel do Ministério da Educação (MEC) na elaboração da prova do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) do ano de 2019. O tema da questão de número 46 (quarenta e seis) do caderno de provas, de cor preta, de Ciências Humanas e suas Tecnologias, trouxe um trecho, adaptado, da obra “Papel Máquina” de autoria do filósofo franco-argelino Jacques Derrida. Ao fazê-lo, o ENEM não teve outro intuito senão a de provocar uma reflexão, ainda que através de uma questão objetiva (de múltipla escolha), sobre a crise imigratória discutida, a longas datas, pelos filósofos, notadamente pelo filósofo franco argelino Jacques Derrida, em cenário nacional e internacional. Crise esta que tem provocado a comunidade global a repensar a hospitalidade a fim de encontrar caminhos para concretizar o acolhimento, que, cada vez mais, é deixado de lado, jogado ao por-vir (aquilo que está por vir). Sobre o tema: FRANCELENO, R.S. **INCONDICIONALIDADE E ACOLHIMENTO EM TEMPOS DE CRISE: O ENEM E SEU ACERTO AO PÔR EM PAUTA NACIONAL A HOSPITALIDADE INCONDICIONAL**. 2020. Disponível em: <https://emporiiododireito.com.br/leitura/incondicionalidade-e-acolhimento-em-tempos-de-crise-o-enem-e-seu-acerto-ao-por-em-pauta-nacional-a-hospitalidade-incondicional>. Acessado em 06 de mar. 2021.

que chega, antes de lhe impor condições¹, antes de saber e indagar o que quer que seja”².

Acolher outrem, todavia, não é de todo fácil. O filósofo franco-argelino reconhece que a hospitalidade sempre foi e é praticada sob algumas condicionalidades (as leis de hospitalidade). Isso porque o dever de hospitalidade que possibilita o acolhimento do outro se sujeita a limites e normas e é formulado a partir e na língua daquele que acolhe (o anfitrião), de acordo com a cultura e os costumes deste³.

Desse modo, a hospitalidade incondicional é cercada, se não fundada, numa antinomia (em termos práticos, jurídica-política), insolúvel, ‘não-dialetizável’, a sua principal aporia, entre a Lei da Hospitalidade [Lei Maior (da hospitalidade)], a lei de uma hospitalidade incondicional e ilimitada, de total abertura ao outro-infinito que chega (l’arrivant); e as leis da hospitalidade, as leis de direitos e deveres condicionais e condicionados⁴⁻⁵.

Antes mesmo de dizer e de definir o que é hospitalidade e tudo que a ela está intrínseco, contudo, é preciso compreendê-la como um dever. Esse problema, aliás, não se investe meramente em questões filosóficas, é preciso assumir, de facto, um dever, para com a hospitalidade, a fim de aplicá-la com e como responsabilidade. Pois, o principal problema, “insolúvel”, do acolhimento (de modo) responsável, contudo, reside no efeito vinculativo do termo, vez que se busca introduzir mais condicionamentos e justificativas ao ato de acolher, que ao dever, em si, de acolher⁶.

A AMIZADE E A HOSPITALIDADE: UMA ESTREITA INTERCESSÃO PHÍLICA-HOSPITALAR

¹ A hospitalidade pura e incondicional não se presta a criar quaisquer condicionamentos (como leis de hospitalidade: as leis imigratórias, leis de e para refugiados, dentre outras normas que pretendam identificar e dizer como, quem e quando será (ou não) acolhido.

² DERRIDA, J. **Politics and Friendship**. A Discussion with Jacques Derrida for Centre for Modern French Thought, University of Sussex, 1 December 1997. Transcribed by Benjamin Noys, p. 7. Texto original: “Pure hospitality consists in welcoming whoever arrives before imposing any conditions on him, before knowing and asking anything at all, be it a name or an identity ‘paper’.”

³ Deste expediente surge a figura do estrangeiro que “é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito ao asilo, seus limites, suas normas, sua polícia, etc. Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc. Estes lhe impõem a tradução em sua própria língua, e esta é a primeira violência. A questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-los entre nós? DUFOURMANTELLE, Anne. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003, p. 15.

⁴ BERNARDO, Fernanda. A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir (I). **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 20, 2001, p. 424.

⁵ Ao ler os textos derridianos que tratam da hospitalidade [incondicional], o Prof. Ramiro Délío, reconhece que a hospitalidade pressupõe um pensamento e tratamento sem reservas d’outrem que chega, entretanto afirma que uma lei “pré-ética e pré-jurídico-política” é impossível como tal. RDB, Meneses. Hospitalidades incondicional e condicional segundo Jacques Derrida: fundamentos filosóficos e aplicações teológicas. **INTUS-LEGERE filosofia** -v. 10, n. 2, 2016b.

⁶ Isso, conforme Derrida, cria uma zona de hostilidade, dentro de uma zona de hospitalidade: eis a hostipitalidade. O filósofo destaca que o termo “hospitalidade” tem origem no latim *hóspes*, formado de *hostis*, que possui significados sinônimos, embora ambivalentes. Por um lado, significa *hostis* (estranho). Lado outro, significa o inimigo estranho (*hostilis*), ou estrangeiro que, ora é reconhecido como hóspede (*hôte*), ora como inimigo. Eis a primeira aporia (da hospitalidade). Observa-se, por assim dizer, uma mistura: a união entre a hospitalidade e a hostilidade, derivando o que o filósofo compreende ser “*hostipitalidade*”. SOARES, Victor Dias Maia. Hospitalidade e Democracia por vir a partir de Jacques Derrida. **Ensaios filosóficos**, v. II, 2010, p. 165-166.

Discorrer sobre a proximidade entre a hospitalidade (incondicional) e a amizade passa por uma discussão – não qualquer discussão, mas uma discussão *ética e responsável* – em torno de suas experiências que, em certa medida, se correlacionam.

Todavia, antes de falar sobre a amizade e de introduzir a amizade derridiana, é preciso fazer uma visita – tal como Jacques Derrida o fez – à filosofia grega para conhecer a amizade¹ segundo os filósofos daquela época. Porém, neste artigo, abordaremos os pensamentos de dois autores que estão mais presentes nas obras derridianas sobre a hospitalidade, Marco Túlio Cícero (107 a.C. - 43 a.C.)² e Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.)³.

Iniciemos pela amizade ciceroniana.

Ao falar sobre a Amizade, Cícero separa esta em duas categorias inconfundíveis: (a amizade) i) vulgar e medíocre e (a amizade) ii) verdadeira e perfeita.

A primeira, baseia-se em vantagens e interesses (e não em benevolência e afeto). Para melhor visualizar isso, imaginemos um contrato – instrumento (particular ou público) firmado entre duas ou mais Pessoas) em que se negocia a convivência (objeto) entre dois sujeitos mediante favores, prazeres, ou quaisquer finalidades (cláusulas). Ora, nessa perspectiva, a amizade está condicionada a factores pessoais. Sendo assim, o eu se relaciona com o outro visando as vantagens que poderão surgir por meio e ao longo da experiência proporcionada pela amizade a ser construída⁴.

Diferentemente da primeira categoria, a amizade verdadeira e perfeita não se baseia em vantagens e interesses, mas sim em afeto⁵. Noutras palavras, ela não é um contrato em que se transacionam entre si interesses práticos ou particulares/pessoais.

¹ Durante o seu estudo investigativo em torno do tema da hospitalidade, Derrida dedica um tempo ao estudo sobre a amizade. Para o filósofo, a amizade aparenta ter elementos capazes de elucidar o acolhimento.

² Na obra *De Amicitia* ou *Diálogo sobre a Amizade*, Cícero trata da amizade, utilizando-se de um diálogo entre três personagens: Caio Lélío (que será o porta-voz das ideias de Cícero), Caio Fânio e Quinto Múcio Cévola. Entretanto, tal obra não foi o primeiro escrito sobre a amizade durante a Antiguidade Clássica. Estima-se que as primeiras obras escritas sobre o tema foram *Lísis* e *O Banquete* ou *O Simpósio*, ambas de autoria de Platão (428 a.C.-348 a.C.). De toda sorte, a obra de maior influência sobre o tema a amizade no universo da Antiguidade Clássica é a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. DUTRA, Julian. MARCO TÚLIO CÍCERO **Sobre a Amizade (De Amicitia)**. Disponível em: <https://jdfilosofia.files.wordpress.com/2017/05/amizade-marco-tc3balio-cc3adcero.pptx>. Acessado em 06 mar. 2021.

³ O autor possui uma obra que trata do tema da amizade. Trata-se do texto intitulado *Ética a Nicômaco*. Todavia, esse escrito não trata exclusivamente da amizade, trazendo outros temas envolvendo Filosofia Medieval. DUTRA, Julian. MARCO TÚLIO CÍCERO. **Sobre a Amizade (De Amicitia)**. Disponível em: <https://jdfilosofia.files.wordpress.com/2017/05/amizade-marco-tc3balio-cc3adcero.pptx>. Acessado em 06 mar. 2021.

⁴ Isto decorre da terceira máxima trazida por Cícero, em seu texto intitulado *Diálogo sobre a Amizade*, e por ele desaprovada: “que estimemos nossos amigos, assim como eles se estimam a si mesmos”. Para o autor, trata-se da máxima mais perniciosa de todas e que suscita a necessidade de se criar outros limites para a amizade. Para elucidar seu posicionamento, Cícero cita a frase que Cipião repelia: “Jamais, dizia ele, se poderia encontrar uma frase mais hostil do que esta para a amizade: “Amai como se um dia devesseis odiar”. Cícero a repele, indagando: De que maneira podemos ser amigo de quem poderá ser nosso inimigo? Deveríamos desejar, então, que esse amigo fizesse o maior número de faltas possível, a fim de dar maior valor às nossas repreensões. Assim, Cícero defende que seria melhor recomendar cuidado na escolha de nossos amigos, para que não amassemos alguém que devêssemos odiar mais tarde. CÍCERO, Marcus Tullius. **Diálogo sobre a Amizade.**, p. 15. Disponível em: http://www.dominio-publico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2252. Acessado em 06 de mar. 2021.

⁵ *Ibid.*, p. 12. Eis um problema, vez que “Assim, aquele que menos possuem coragem e força é que deseja com ansiedade os amigos: conclui-se que as benfeitorias da amizade serão mais procuradas pelas mulheres que pelos homens, pelos pobres que pelos ricos, pelos infelizes que por aqueles que passam por afortunados.”

A amizade, segundo Cícero, pressupõe naturalidade e simpatia entre duas pessoas. Daí falar que a amizade verdadeira e perfeita é "tudo aquilo que é verdadeiro e voluntário, uma propensão da alma acompanhada por um sentimento de amor, nunca o cálculo do proveito que dela se auferirá"¹.

Ainda, ela é formada por três elementos indissociáveis: a convivência, o semelhante² e a partilha). Todavia, a intimidade, necessária aos amigos, só se desenvolve pela própria convivência. Do mesmo modo, o verdadeiro amigo partilha dos mesmos ideais e dos mesmos princípios³⁻⁴.

Aristóteles, por sua vez, divide a amizade em três categorias: a) (a amizade) boa, b) agradável, e c) útil.

A amizade boa é aquela que faz bem para ambos os sujeitos (amigos) por carregar consigo a benevolência. Apesar disso, para o filósofo: "Apenas uma benevolência que admita reciprocidade é amizade"⁵. Isto é, não basta apenas que o sujeito aja de maneira benevolente para com o outro: isto seria tão somente deixar o sentimento de benevolência passar despercebido. É necessário que haja reciprocidade: "Para que duas pessoas sejam amigas é necessário que se queiram bem uma à outra e se desejem mutuamente tudo de bom, mas de uma forma tal que não lhes passe despercebido."⁶

Já a amizade agradável é aquela que, em resumo, faz bem para ambos os sujeitos por proporcionar o prazer. Para Aristóteles, "[...] toda a amizade tem em vista um bem ou um prazer [...] que podem ser absolutos ou existir através da vivência da amizade [...]"⁷. Esse tipo de amizade, adiciona o filósofo, é mais comum de ser observada entre os jovens, pois os estes "vivem de paixões e perseguem sobretudo o seu próprio prazer e aquele que se oferece no momento presente."⁸

A útil, por sua vez, é aquela que faz bem para um dos indivíduos ou para ambos. Com base nisso, é possível visualizar alguns casos. Primeiro, (a) se beneficia por algo proporcionado por (b), e vice-versa. Segundo, (a) e (b) se beneficiam respectivamente por algo praticado por um deles ou por ambos. Esse tipo de amizade, ensina-nos Aristóteles, é mais comum de ser vista num contexto entre pessoas mais experientes, devido ao fato de estas pessoas não buscarem o prazer em si, mas sim o que se pode adquirir do outro. Daí porque elas se dissolvem com facilidade: "Também as amizades baseadas na utilidade se dissolvem assim que deixa de haver vantagens nelas, porque estes não são amigos um do outro, mas do ganho que podem lucrar um

¹ OLIVA, Osmar Pereira. Do conceito de Amizade em Platão, Aristóteles e Cícero. **Revista ContraPonto, Belo Horizonte**, v. 7, n. 10, 2017, p. 195.

² O amigo, segundo Cícero, é como um "retrato" fiel de nós mesmos. A figura do amigo como um espelho no qual nos encontramos; com o amigo falamos como se falássemos a nós mesmos; com o amigo, comemoramos nossas alegrias e com ele sofremos igualmente. OLIVA, Osmar Pereira. Do conceito de Amizade em Platão, Aristóteles e Cícero. **Revista ContraPonto, Belo Horizonte**, v. 7, n. 10, 2017, p. 195.

³ Ibid., p. 194.

⁴ Ibid., p. 195.

⁵ ARISTÓTELES. Livro VIII; Livro IX. in: __. **Ética a Nicômaco**. Tradução de: António de Castro Caeiro. São Paulo, SP: Atlas, 2009. p. 176.

⁶ Ibid., p. 195.

⁷ Ibid., p. 178.

⁸ ARISTÓTELES. Livro VIII; Livro IX. in: __. **Ética a Nicômaco**. Tradução de: António de Castro Caeiro. São Paulo, SP: Atlas, 2009, p. 178.

do outro.”¹

A hospitalidade como experiência da amizade: uma nova perspectiva para a abordagem

A amizade exprime sua relevância na vida humana com base em sua inegabilidade e benfazejo: negar a existência da amizade, é querer negar o inegável, além de negar aquilo que faz bem ao próprio indivíduo. Mas, por que falar em hospitalidade como experiência da amizade?

A amizade é o segundo tipo de *amor* da filosofia grega: a *philía*. Traduzida por “amizade”, a *philía* significa o amor da troca [50% (cinquenta por cento) dado 50% (cinquenta por cento) recebido] entre sujeitos, o *amante* (isto é, aquele que exerce o ato de *amar*) e o *amado* (ou seja, aquele que recebe o *amor* advindo do ato realizado pelo outro sujeito).

Para Jacques Derrida, a hospitalidade (incondicional) perfaz-se na amizade – não qualquer amizade, mas a *verdadeira e perfeita*. Segundo ele, esse tipo de amizade figura como uma experiência única de acolher o outro, de modo que ela dá unidade e forma à hospitalidade², conferindo-lhe características – *phílicas-hospitalares* – outras (*fraternidade, reciprocidade, benevolência*), que são capazes de significá-la, também repensá-la sob outra perspectiva – talvez o porvir do acolhimento.

A amizade derridiana

A amizade nos mostra um significado de fraternidade, isto é, o ato de ser benevolente com o outro, sem que haja a necessidade de uma recompensa por fazê-lo. Mas, não significa agir de qualquer maneira: agir de maneira benevolente seria tão somente agir em prol de um dos sujeitos (*amante* ou *amado*), deixando assim a benevolência passar despercebida.

Por essa razão, Derrida nos ensina que, para que haja amizade, é necessário que ambos os sujeitos ajam de maneira recíproca, desejando o bem um ao outro, e que vivenciem esta experiência, percebendo-a: “A amizade realiza-se numa mútua benevolência reconhecida”³.

Entretanto, essa experiência só é possível porque a fraternidade de que trata Derrida tem em sua essência duas (principais) ideias que, se pensadas como fase um processo, figuram – talvez – como a própria experiência da hospitalidade.

A primeira fase, trata-se do agir propriamente dito, o acolhimento, ou seja, significa o próprio período em que o eu, ao observar o clamor do outro, abre as portas para o outro, exercendo o ato (benevolente) de ouvir o clamor daquele, com intuito de acolhê-lo e amá-lo.

A segunda fase, por sua vez, é a própria consequência e/ou efeito dessa atividade que não deve ter por objetivo uma recompensa, entretanto, deve ser percebida. Daí falar que “O amigo é aquele que ama antes de ser amado”⁴, e não aquele que ama para ser amado.

¹ Ibid., p. 179.

² MENESES, R. D. B. A hospitalidade como “vivência de amizade” segundo Derrida. *Cauriensia*, Vol. VIII (2013), p. 448.

³ MENESES, R. D. B. A hospitalidade como “vivência de amizade” segundo Derrida. *Cauriensia*, Vol. VIII (2013), p. 455.

⁴ DERRIDA, J. *Políticas da Amizade*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto-PT: CAMPO DAS LETRAS, 2003, p. 23.

A amizade derridiana, ainda, está condicionada a dois factores imprescindíveis e interligados entre si: a) o *jugo* e b) as *provas*.

O primeiro, diz respeito a um julgamento que se concretiza em dois atos: o de *julgar* e o de *decidir*. Porém, Derrida aduz que ambos devem ser realizados com e como responsabilidade: ora, a decisão não deve – nem deveria – ser realizada de qualquer modo porque há, de algum modo, uma responsabilidade em e ao fazê-lo. Ao invés, “Julgar e decidir tem de ser difícil. Uma decisão digna deste nome, a saber, uma decisão crítica e reflectida, não poderia ser nem rápida nem fácil [...]”¹ Logo, uma boa decisão precede um bom julgamento.

O segundo, interligado ao primeiro (o julgamento), significa em pôr à(s) prova(s) aquele que está sendo julgado (o amigo), para identificar as suas qualidades e os defeitos.

A principal prova é, sem dúvida, o tempo: “Não há amizade estável sem confiança, mas não há confiança sem tempo (ἀνευ κhrónou). É preciso de facto submetê-la à prova do tempo (*dei gar peiran labein*).”² Noutros termos, não há amizade sem que haja a prova (de amor e fidelidade, inclusive³) de que ela é verdadeira e existente.

Uma vez decorrida a prova mais difícil (o tempo), a amizade passa a figurar como uma experiência única, propícia à durabilidade infinita e incalculável. Desse modo, ela supera o tempo (o *chronos*) e inclina-se para o alcance de um tempo que não configura um tempo propriamente dito, mas a extensão temporal deste, um outro caminho, dotado de estabilidade (*bébaios*) e incalculabilidade: o por-vir.

Nesse sentido, a amizade “projeta a sua esperança para além da vida, uma esperança absoluta, uma esperança incomensurável.”⁴ Uma expectativa sem igual, a este êxtase a caminho de um porvir que ultrapassará a morte⁵⁻⁶. Sendo aquela que “ilustra, faz brilhar, dá a ver, torna mais resplandecentes as coisas felizes ou conseguidas”⁷, a hospitalidade [incondicional] é a única, ensina-nos Derrida, que tem a capacidade de ir além e atingir o inatingível, ultrapassando uma das, não a única, barreiras (do cálculo): o tempo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A HOSPITALIDADE E O ACOLHER COM E COMO RESPONSABILIDADE

Este artigo apresentou a hospitalidade incondicional a partir de um diálogo entre esta e a amizade, segundo Jacques Derrida. Diálogo esse que nos mostra uma intercessão entre essas

¹ DERRIDA, J. **Políticas da Amizade**. Trad. Fernanda Bernardo. Porto-PT: CAMPO DAS LETRAS, 2003, p. 29.

² Ibid., p. 31.

³ É necessário pôr o amigo às provas, para que este seja avaliado de acordo com as suas atitudes e para que sejam conhecidas as suas qualidades (fidelidade, crença, fé, confiança, etc) e o seu amor (a *phília*).

⁴ Ibid., p. 18.

⁵ Ibid., p. 18.

⁶ Em razão de suas características prospectivas, a amizade abarca o discurso *post mortem*, que está envolvido com a virtude do elogio fúnebre, isto é, relaciona-se com o epitáfio: o amigo, nessa visão, é aquele que pronunciará, de pé, o discurso fúnebre, quando o outro já não estiver mais vivo: “Vivo no presente falando de mim pela boca dos meus amigos, e já os ouço falar à beira da minha sepultura”. Ibid., p. 19.

⁷ Ibid., p. 17.

categorias, envolvendo a experiência da Alteridade, o Outro.

O primado do acolhimento derridiano reside na pureza e na incondicionalidade da hospitalidade e perfaz-se na amizade verdadeira e perfeita, esta que figura como sendo uma experiência única de acolher o Outro(-*infinito*).

A amizade, por sua vez, dá unidade e forma à hospitalidade, conferindo-a características phílicas-hospitalares outras, que são capazes de significá-la, também repensá-la sob outra perspectiva.

Acolher outrem, todavia, não é de todo fácil. O filósofo franco-argelino reconhece que a hospitalidade sempre foi e é praticada sob algumas condicionalidades (as leis de hospitalidade).

Esse problema, aliás, não se resume apenas a discussões filosóficas, mas num dever para com a hospitalidade, a fim de aplicá-la *com* e *como* responsabilidade: assume-se a tarefa de se pensar não apenas *o* e *no* Eu, mas (também) *o* e *no* Outro-infinito, que pode ser tudo, inclusive a figura do *amigo*.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. Livro VIII; Livro IX. in: ___. **Ética a Nicômaco**. Tradução de: António de Castro Caeiro. São Paulo, SP: Atlas, 2009. p. 174-197.

BERNARDO, Fernanda. A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir (I). **Revista Filosófica de Coimbra**, n.20, p. 421-446, 2001.

CÍCERO, Marcus Tullius. **Diálogo sobre a Amizade**. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2252. Acessado em: 06 de mar. 2021.

DERRIDA, J. **Políticas da Amizade**. Trad. Fernanda Bernardo. Porto-PT: CAMPO DAS LETRAS, 2003.

_____. **Politics and Friendship**. A Discussion with Jacques Derrida for Centre for Modern French Thought, University of Sussex, 1 December 1997. Transcribed by Benjamin Noys, 1997.

DUFOURMANTELLE, Anne. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003,

DUTRA, Julian. MARCO TÚLIO CÍCERO. **Sobre a Amizade (De Amicitia)**. Disponível em: <https://jdfilosofia.files.wordpress.com/2017/05/amizade-marco-tc3balio-cc3adcero.pptx>. Acessado em 06 mar. 2021.

FRANCELINO, R.S. **INCONDICIONALIDADE E ACOLHIMENTO EM TEMPOS DE CRISE: O ENEM E SEU ACERTO AO PÔR EM PAUTA NACIONAL A HOSPITALIDADE INCONDICIONAL**. 2020.

Disponível em: <https://emporiododireito.com.br/leitura/incondicionalidade-e-acolhimento-em-tempos-de-crise-o-enem-e-seu-acerto-ao-por-em-pauta-nacional-a-hospitalidade-incondicional> . Acessado em 06 de mar. 2021.

MENESES, R. D. B. A hospitalidade como “vivência de amizade” segundo Derrida. **Cauriensia**, Vol. VIII (2013) 445-458.

_____. Hospitalidades incondicional e condicional segundo Jacques Derrida: fundamentos filosóficos e aplicações teológicas. **INTUS-LEGERE filosofia** -v. 10, n.2, 2016.

OLIVA, Osmar Pereira. Do conceito de Amizade em Platão, Aristóteles e Cícero. **Revista Contraponto**, Belo Horizonte, v. 7, n. 10, 2017.

SOARES, Victor Dias Maia. Hospitalidade e Democracia por vir a partir de Jacques Derrida. **Ensaaios filosóficos**, v. II, 2010, p. 162-179.

O CONCEITO DE EXCEÇÃO: ENTRE A TEORIA JURÍDICA TRADICIONAL E CARL SCHMITT¹

Bruno Macena Pagnossin²

Manoel Carlos e Uchôa Oliveira³

INTRODUÇÃO

A exceção é um conceito limítrofe para o Direito, segundo Carl Schmitt. Isto é, para além dos limites do sistema jurídico, há uma necessidade que não podendo assim ser reduzida a uma mera norma. Por isso, é preciso cautela na sua significação, aplicação e interpretação.

Este artigo investiga a significação da exceção na perspectiva da Teoria Jurídica Tradicional em relação a teoria de Carl Schmitt. Para tanto, utilizou-se de revisão bibliográfica e da análise conceitual, focando prioritariamente na construção e no desenvolvimento de suas implicações semânticas para o campo teórico-prático.

Identificou-se ambiguidade na definição de exceção que se distinguiu por um sentido restrito e um sentido alternativo. O restrito advém de uma análise da Teoria Geral do Direito, baseando-se em autores como Carlos Maximiliano, Karl Larenz e Frederick Schauer. Por outro

¹ Este artigo advém de um trabalho de pesquisa científica, intitulado ‘Os sentidos da Exceção no Direito: O fundamento Autoimune do Direito em Carl Schmitt e Jacques Derrida’, elaborado na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), através do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica desta (PIBIC-UNICAP), com orientação do Prof. Me. Manoel Carlos Uchôa de Oliveira. A pesquisa foi desenvolvida com o objetivo geral de investigar a significação do estado de exceção na teoria jurídica de Carl Schmitt a partir da noção de autoimunidade em Jacques Derrida. Além disso, teve como objetivos específicos: Explicitar a significação de exceção na teoria jurídica de Carl Schmitt, a partir dos textos *teologia política* e *Legitimidade e Legalidade*; Analisar a relação entre Schmitt e Derrida em função dos conceitos de exceção e soberania a partir das obras *Vadios e Políticas da Amizade*; Explicar a categoria de autoimunidade enquanto exceção na obra tardia de Derrida.

² Graduando do Curso de Direito Da Escola de Ciências Jurídicas. Voluntário PIBIC/UNICAP. E-mail: macena_bruno@hotmail.com.

³ Mestre, Professor Assistente II da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). E-mail: manoel.uchoa@unicap.br.

lado, o sentido alternativo provém de Carl Schmitt tomando sua influência de Søren Kierkegaard.

O trabalho está dividido em duas partes contemplando a análise dos dois sentidos de exceção. A resposta a essa ambiguidade pode ser antecipada a partir de uma perspectiva de que a conjuntura contemporânea tensionou o problema da exceção em várias teorias que cada fato ou ocasião servem a uma qualificação excepcional. Por isso, há um problema de indeterminação do Direito ante o afrouxamento conceitual da exceção.

O SENTIDO RESTRITO DA EXCEÇÃO: A TEORIA ANALÍTICA DO DIREITO E A HERMENÊUTICA JURÍDICA TRADICIONAL.

A exceção consiste em algo fora do comum, que não faz parte das regras. Essa norma excepcional, em sentido restrito, caracteriza-se por apresentar uma classificação normativa que estabelece um regime contrário ao regime-regra nos casos expressamente previstos.

Esse desvio de regra ou padrão convencionalmente aceito, a disposição excepcional, não está incluso no Direito Comum pois não se estende além dos casos e tempos que designam expressamente por uma norma, trabalhando fora dele, caminhando em sentido diferente ao do regime-regra. Trata-se de um conceito particular inserido na sistemática de um determinado ordenamento jurídico.

O Direito Comum possui regras que visam toda a coletividade e envolvem quaisquer relações jurídicas, divergindo do Direito Singular, Direito Especial e do Direito Excepcional, o principal em questão (MAXIMILIANO, 2003). O Direito Singular diverge do Comum por apresentar normas que em certos casos, por medidas de oportunidade, necessidade especial ou pela natureza específica de uma relação, são regidas por princípios diversos daqueles comuns às demais normas:

O primeiro contém normas gerais, acordes com princípios fundamentais do sistema vigente e aplicáveis universalmente a todas as relações jurídicas a que se referem; o segundo atende a particulares condições, morais, econômicas, políticas, ou sociais, que se referem na ordem jurídica, e por esse motivo subtrai determinadas classes de matérias, ou de pessoas às regras de Direito Comum, substituídas de propósito por disposições de alcance limitado, aplicáveis apenas às relações especiais para que foram prescritas (MAXIMILIANO, 2003, P. 185-186).

O Direito Especial é distinto por ser aplicável somente a um campo restrito de relações jurídicas, sendo mais centrado e destinado não a toda coletividade, mas apenas a uma parcela do todo. O Direito de Exceção estabelece um tratamento jurídico de contornar a regra geral para atender, de forma exclusiva, determinados casos, indivíduos ou situações, que se enquadrariam fora do Direito Comum. Caracteriza-se por apresentar uma classificação normativa que estabelece um regime oposto ao regime-regra nos casos expressamente previstos: a norma excepcio-

nal. Logo, não se estendem além dos casos e tempos que designam expressamente e possuem uma forma diferente de serem interpretadas das de Direito Especial:

A norma de Direito Especial estende-se tanto quanto se justifica teleologicamente a dilatação do seu imanente valor jurídico-social, do seu imperativo intrínseco, da sua ideia básica; ao passo que a regra excepcional só de modo estrito se interpreta (MAXIMILIANO, 2003, P. 186-187).

As normas excepcionais são uma característica onipresente do terreno legal, independente da forma que são interpretadas, manifestando-se de forma singular dentro do ordenamento jurídico. Independente das diversas particularidades que um determinado sistema jurídico venha a adotar, será possível observar disposições excepcionais contidas de forma explícita ou até mesmo implícita dentro de sua lógica. Atenta Frederick Schauer:

A exceção é um tema invisível na teoria jurídica, portanto distingue-se a partir de conceitos tão cuidadosamente analisados como precedentes e intenção legislativa. Implícito nessa falta de atenção, parece ser uma compreensão de que nenhuma generalização interessante deve ser derivada sobre as exceções que aparecem em quase toda parte na maioria dos sistemas legais. (SCHAUER, 1991, p. 872, tradução nossa)

Trata-se de uma temática invisível por existir uma camuflagem na elaboração de disposições excepcionais. De certa forma, existe uma cautela, uma razão especial e uma dupla maneira de se interpretar uma norma excepcional, assim como de gerá-la. Por isso, a ideia de exceção é concebida mediante uma predisposição normativa mediada pelas intenções do legislador. Há uma confusão lógica na norma de exceção. Ela é resultante da circunstância muitas vezes fortuitas de que a linguagem disponível para circunscrever uma regra ou princípio legal é mais amplo do que o objetivo da regra ou princípio é projetado para avançar. Como produtos de uma relação entre os objetivos legais e a linguagem em que a lei é escrita, as exceções mostram como o significado de uma regra legal está relacionado com o significado da linguagem que a lei emprega (SCHAUER, 1991, p. 872).

A localização é o contingente. Consequentemente, em certo momento, colocar, numa regra ampla, uma acompanhante da exceção. Em outro momento, uma regra restrita não há necessidade de uma exceção para executar a mesma tarefa prescritiva. Contudo, se o fenômeno da exceção não é logicamente distinto, as regras e suas exceções ocupam o mesmo plano. Logo, os indivíduos de uma determinada esfera social, regida por um determinado sistema jurídico, não podem conceber um mecanismo para criar exceções de forma marginalizada (SCHAUER, 1991).

A relação entre o poder de criar as exceções e a base para o fazer torna-se um elemento essencial da extensão da restrição baseada em regra propriamente dita. Grande parte da imagem de um sistema jurídico, portanto, depende do poder de criar exceções, para que o poder possa acabar sendo uma força tanto para mudar as regras quanto para evitar as suas restrições. Dessa forma, o âmbito de aplicação de uma regra jurídica possui caráter de inclusão, em vez de exclusão, de algum item que seus legisladores não desejam incluir:

Agora podemos ver como a necessidade de uma exceção, ou falta de alguma regra legal, é, em grande parte uma função do conjunto de ferramentas então disponíveis para o redator da regra. Onde a linguagem em que a regra é escrita

contém uma palavra ou uma familiar frase que exclui o que os redatores desejam excluir do escopo da regra, nenhuma exceção é necessária. Tudo o que é necessário é empregar a palavra ou frase apropriada, e aquela que é excluído é excluído sem a necessidade de uma exceção. (SCHAUER, 1991, p. 874, tradução nossa)

Exceções podem ser produto da circunstância linguística, do caráter linguístico e da estrutura categorial da sociedade que precede o uso ou não uso de uma exceção. A tese defendida por Schauer sustenta uma noção de exceção dentro de limites sintáticos e semânticos.

A formulação do enunciado normativo pode deixar claro que fatos estão na regra geral e que fatos estão na regra excepcional. Contudo, Schauer não toca no problema de ordem fenomênica da exceção. Sua exposição é limitada a situações controláveis pela norma. Ao contrário, Schmitt propõe uma noção mais ontológica de exceção. Por isso, recorreu ao pensamento do filósofo Kierkegaard para conceber uma exceção fundamentada num sentido político.

UMA SENTIDO ALTERNATIVO OU A ORIGEM KIERKEGAARDIANA DA EXCEÇÃO EM CARL SCHMITT.

Carl Schmitt concebe um sentido alternativo de exceção, atrelado ao conceito de soberania, em divergência a tradição jurídica. O soberano está vinculado ao advento da exceção por meio da decisão: “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2006, p.8). Assim, a soberania apenas encontraria sua existência moderna nas situações de limite, ou seja, na exceção.

Apesar do pensamento do jurista alemão apresentar um caráter inédito à época, tanto a soberania quanto a ideia de exceção em Carl Schmitt, possuem uma origem Kierkegaardiana que necessita ser analisada. Kierkegaard possui uma importância anônima no pensamento de Carl Schmitt, sobretudo referente a exceção:

O uso que Schmitt faz de alguns dos pensamentos e escritos de Kierkegaard é fundamental para a compreensão das raízes e da espinha dorsal do pensamento político Schmittiano. (RYAN, 2014, p. 90, tradução nossa).

A soberania aparece como uma unidade indivisível, responsável por resolver a questão sobre o poder do Estado, através do advento da decisão, decisão de revogar a lei vigente, de forma geral ou em casos isolados, ou até mesmo decidir sobre a decretação de um estado de exceção. A figura do soberano surge para garantir a ordem: “A ordem jurídica, como toda ordem, repousa em uma decisão e não em uma norma” (SCHMITT, 2006, p.11). Logo, em tempos de urgência, o soberano necessita tomar essa decisão, com o intuito de garantir essa ordem, que não poderá ser garantida pelo ordenamento jurídico vigente.

Sem mencionar o escritor pelo nome, e referindo-se a ele no primeiro capítulo com uma citação de “A repetição”, Schmitt se refere a Kierkegaard como “um teólogo protestante que demonstrou a intensidade vital possível na reflexão teológica no século XIX: ‘A exceção explica

o geral e a si mesma” (SCHMITT, 2006, p. 15).

A exceção não deve ser usada da mesma maneira na religião e na política. Mesmo assim, tal exceção é algo que Schmitt se esforça para conceber porque todos os conceitos significativos da teoria do estado são conceitos teológicos secularizados. Assim: “A exceção na jurisprudência é análoga ao milagre da teologia” (SCHMITT, 2006, p. 36). Em outras palavras, de forma análoga, a teoria política dirige o Estado (e a soberania) da mesma maneira que a teologia faz com Deus.

Este raciocínio institui a exceção através de uma intervenção direta do soberano, assim como, uma intervenção divina no mundo (SCHMITT, 2006, p. 35). Schmitt interpreta de forma estrita os registros kirkegaardianos. Argumenta que os conceitos centrais da política moderna são versões secularizadas dos antigos conceitos teológicos.

Schmitt afirma ainda que o Estado de Direito Moderno se impõe junto com o deísmo. Kierkegaard investiga, em certo sentido, a influência dos conceitos teológicos sobre a sociedade e, sobretudo, a política: “político, um problema religioso” (RYAN, 2014, p. 91, tradução nossa). Além da influência kierkegaardiana na obra de Schmitt, o autor Bartholomew Ryan apresenta a influência de Constantin:

O que é a exceção? Literalmente, a exceção é uma pessoa ou entidade que é “isento” ou que não segue uma regra. Existe um velho provérbio que Schmitt pode estar satisfeito com: “a exceção prova a regra”. Alguns casos não seguem a regra prova que a regra se aplica em todos os outros casos. Isso se aplica tanto ao poema de Constantin quanto à ideia de Schmitt de soberano. Schmitt chama o soberano de exceção, que por sua vez é extraída de um único indivíduo. O problema surge quando Schmitt leva a Exceção de Constantin e coloca em uso político. Constantin conclui: “[...] o poeta é ordinariamente (*Almindelighed*) a exceção”. É o poeta de Constantino que falha como exceção, porque ele também falhou em seu experimento de repetição e permanece fora da sociedade, como nostálgico. Ele está perdido na melancolia do amor erótico, ele confia em um estranho ele não deseja confiar, ele não ganha de volta a garota e ele não caminho supera seu apego a ela; em suma, ele é deixado em um estado pior do que quando ele começou. (RYAN, 2014, p. 92, tradução nossa)

Identifica-se a conexão com a concepção de exceção de Constantin e a de soberania em Schmitt. O soberano decide sobre o estado de exceção, colocando-se fora da ordem jurídica normalmente vigente. Logo, ele não segue as normas gerais. Ele é maior que as regras. O problema se enquadra nesse sentido político que Schmitt dá a exceção, uma situação alarmante, de grande urgência, onde as normas se tornam ineficazes na presença de um estado de exceção, decretado pelo soberano.

Através da influência de Kierkegaard e Constantin apresentada por Ryan, é possível uma análise onde se estabelece o sentido político da exceção relacionando-se com a questão da soberania. A exceção consiste numa situação crítica, estado de extrema urgência, onde será a própria continuidade da vigência da norma de uma ordem jurídica que implicará na sua suspensão provisória: A exceção não é subsumível; ela se exclui da concepção geral, mas, ao mesmo tempo, revela um elemento formal jurídico específico, a decisão na sua absoluta nitidez” (SCHMITT, 2006, p. 13).

Tratar o caso excepcional não se submete a uma norma, mas evidencia o limite da apli-

cação normativa. Abre o sistema jurídico para uma demanda não contabilizada nem prevista. Por isso, apenas na decisão encontra as condições de significação e solução. Destarte, o soberano decide para dispor um sentido ainda não evidente ou conhecido para o sistema de normas. Existe um sentido lógico-jurídico para que este momento da decisão ocorra, pois existe uma incapacidade das normas gerais em conceberem a norma excepcional:

A decisão sobre a exceção é, em sentido eminente, decisão, pois uma norma geral, como é apresentada pelo princípio jurídico normalmente válido, jamais pode compreender uma exceção absoluta e, por isso, também, não pode fundamentar, de forma completa, a decisão de que um caso real, excepcional (SCHMITT, 2006, p. 7).

O soberano decide criando uma nova situação de direito frente a uma situação de fato imprevisível, um fato real. Dessa forma, reconfigura a própria organização interna ao Direito. O estado de exceção, consiste, portanto, no momento onde se torna necessário transformar as normas em ineficazes, colocando-as fora de vigor, não com o intuito de destruí-las. Entretanto, para que estas continuem a vigorar, é fundamental instaurar o estado de urgência em que uma ordem jurídica tem de ser suspensa em função da preservação da própria ordem:

O caso excepcional, o caso não descrito na ordem jurídica vigente pode ser, no máximo, caracterizado como caso de extrema necessidade, como risco para a existência do Estado ou similar, mas não ser descrito com um pressuposto legal. Essa questão é que torna atual a pergunta sobre o sujeito da soberania, ou seja, a questão da soberania em si. (SCHMITT, 2006, p. 8)

O problema do estado de exceção volta-se para o sujeito do soberano. A exceção abre um limiar em que o interno e o externo ao Direito se tornam indistintos, produzindo um efeito de jogo em que direito e fato se confundem, onde quem dita as regras desse jogo é o soberano, sendo necessário uma análise desta figura.

A determinação de soberania, já apresentada por Schmitt na obra de 1921 “A Ditadura”, remete a ideia de uma decisão, surgindo-a no âmbito jurídico como normativamente indeterminada. O jurista alemão mostra uma posição decisionista, segundo a qual, o direito enquanto ordem jurídica não poderia surgir como uma totalidade fechada sobre si.

Para o decisionismo, o direito aponta sempre, como uma condição de possibilidade da sua efetivação como direito, para o âmbito não normativo, e para o âmbito fático de uma decisão que, não lhe estando vinculada, pode estabelecer a ordem ou a “situação normal” em que este mesmo direito poderá vigorar.

A soberania, para Schmitt, se trata de uma decisão, não tão somente sobre a existência do Estado em situação extrema e urgente, mas também sobre todos os feitos para que interrompa tal estado de coisa. O soberano possui autoridade política para suspender direitos a fim de realizá-los. É um paradoxo que Schmitt esclarece alegando que o conceito de soberania é um conceito-limite em si mesmo:

O conceito-limite não é um conceito confuso, como na feia terminologia da literatura popular, mas um conceito da esfera extrema; isso quer dizer que sua definição não se encaixa num caso normal, mas sim num caso limite. O fato de

se entender o Estado de exceção como um conceito genérico da doutrina de Estado, e não como qualquer situação emergencial ou Estado de sítio (...). E o fato também de o estado de exceção, no sentido eminente, ser adequado para a definição jurídica de soberania, tem razão sistemática lógico-jurídica. A decisão sobre a exceção é, portanto, uma decisão no sentido eminente. Pois uma norma genérica, como se apresenta a norma jurídica válida, não pode nunca assimilar uma exceção absoluta e, portanto, nunca justificar totalmente a decisão tomada em um verdadeiro caso de exceção (SCHMITT, 1996, p. 87).

A soberania não consiste numa simples situação habitual, mas sim em algo imprevisto, inesperado. O acesso ao quase intangível faz surgir a forma política onde a soberania se manifesta eminentemente no sentido schmittiano do termo. Nesse caso, o poder político é centrado na figura do representante do Estado. Dessa forma, a decisão da concepção schmittiana remete ao caráter pessoal da manifestação concreta do poder político. A exceção faz referência a uma situação excepcional e conflitiva, definida como um caso de necessidade extrema, de perigo para existência do Estado. Entretanto, não pode ser circunscrito numa tipificação legal clara e certa.

A decisão soberana é o princípio absoluto, uma ditadura criadora da ordem e contra a insegurança anárquica pré e infra estatal. É a partir da decisão que o soberano, assim como um juiz, decide efetivamente de acordo com a contingência dos casos concretos. A caracterização da soberania, para o jurista alemão, aponta para uma formação específica do Estado baseado na decisão da unidade política, o decisionismo.

Os conceitos de decisão, representação e soberania conversam entre si dando forma ao conceito de Constituição que, segundo Schmitt, significa em essência a determinação da própria forma de existência. Como para Schmitt, soberano é quem decide sobre o Estado de exceção, entende-se exceção, portanto, como um conceito geral da teoria do Estado, e soberano é aquele que detém a prerrogativa, o poder de decidir sobre a existência dos fatos e acontecimentos, e determina como superá-los.

O significado jurídico do estado de exceção tem como intuito tornar notório o centro da soberania, precisamente afastado pelo racionalismo iluminista que pretende deduzir a decisão segundo o conteúdo de uma norma. Torna-se assim crucial a distinção entre jurídico e normativo. A decisão é, de fato e de direito, extranormativa: livre de todo e qualquer vínculo normativo, absoluta em sentido próprio. O estado de exceção trata-se em Schmitt como um artifício de segurança para a ordem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A RESPONSABILIDADE COM O SENTIDO DA EXCEÇÃO

Este artigo, então, teve objetivo de explicitar a definição e interpretação de exceção sob a ótica da teoria geral do direito e sob a perspectiva de Carl Schmitt. Ao abordar a exceção, é notório tratar-se de uma categoria do direito, que estabelece um tratamento jurídico de contornar a regra geral para atender, exclusivamente, determinados casos, indivíduos ou situações, que se enquadrariam no Direito Comum.

As normas gerais fixam o regime-regra (regra geral) aplicável à generalidade de situações jurídicas de um determinado tipo, firmando essa regra numa razão geral, enquanto a exceção trabalha com uma razão particular. Essas disposições excepcionais constituem uma característica onipresente do terreno legal, manifestando-se de forma singular dentro do ordenamento jurídico.

No caso de Schmitt, fortemente baseado nos escritos de Kierkegaard, entende que existe um mediador entre a ordem social e jurídica em relação a exceção: o soberano. A exceção consiste em um ato do soberano que é a existência de uma ordem mediando a política e o direito. Esse mediador só emerge no instante em que a exceção é constituída. Ao mesmo tempo, a exceção só se materializa na decisão do soberano. Este é seu paradoxo.

O soberano expressa seu poder por meio da decisão enquanto categoria fundamental do Direito. Essa decisão vincula-se diretamente a exceção como um evento limítrofe à ordem jurídica. A exceção mostra o limite da previsão de um sistema normativo por se tratar de um evento singular, revelando o caráter político do Direito. Através deste artifício da decisão, o soberano resolve sobre o estado de exceção, com o intuito de garantir a ordem através da segurança.

A Teoria Geral do Direito dispõe o método de interpretação da exceção enquanto restrito a fim de garantir o tratamento da exceção em função de uma norma. Ao contrário, Schmitt expõe a limitação desse artifício na medida em que argumenta a impossibilidade de previsão normativa da exceção. Por sua natureza singular, a exceção só pode ser resolvida por uma decisão tão singular quanto. Assim, a excepcionalidade marca uma forma distinta de interpretar e conceber o próprio sistema jurídico.

REFERÊNCIAS

COSSUTA, F. **Elementos para a leitura dos textos filosóficos**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001.

FERREIRA, Bernardo. **Exceção e história no pensamento de Carl Schmitt**. Revista Brasileira de Estudos Políticos | Belo Horizonte | n. 105 | pp. 343-382 | jul./dez. 2012.

LARENZ, Karl. **Metodologia da ciência do Direito**. Trad. De José Lamego. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

MAXIMILIANO, Carlos. **Hermenêutica e aplicação do Direito**. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

RYAN, Bartholomew. **Kierkegaard's indirect politics**. Editions Rodopi B.V., Amsterdam - New York, NY 2014.

SCHAUERF, Frederick. **Exceptions**. The University of Chicago Law Review, Volume 58, number 3, 1991.

SCHMITT, Carl. **La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía**

hasta la lucha de clases proletaria. Tradução José Díaz García. Madrid: Alianza, 2009.

_____. **Teologia política**. Trad. de E. Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

STEIN, Jeremy B. **The necessary language of exceptions: a response to Frederick schauer's "Exceptions"**. New York University School of Law, J.D. 2006.

UMA FENOMENOLOGIA DA CONVERSÃO AO CRISTIANISMO PRIMITIVO: A DECISÃO DE TORNAR-SE CRISTÃO NA EXPERIÊNCIA PAULINA À LUZ DA FILOSOFIA DO JOVEM MARTIN HEIDEGGER¹

TIAGO MACEDO BEZERRA MAIA²

Essa faticidade de mim mesmo pertence ao que, brevemente, resumo no fato de que eu sou um ‘teólogo cristão’ (Martin Heidegger, em carta a um amigo, ainda no ano de 1921).

[...] por causa da vossa paciência e fé, em todas as vossas perseguições e aflições que suportais [...] Em sua justiça, Deus [...] concederá descanso a vocês que são afligidos [...] quando Ele vier do céu [...] (Paulo de Tarso, 2 Tes. 1, 4-7).

¹ Este capítulo teve origem nas inquietações surgidas em meio à escrita da Dissertação do seu autor, entre os anos de 2017 e 2018, na fase final do Mestrado em Filosofia da UFPE (PPGFIL). As motivações filosóficas deste escrito foram fomentadas com base nos constantes diálogos junto ao orientador, Prof. Marcos Costa e ao Co-orientador, Prof. Thiago Aquino, ambos docentes da UFPE e aos quais aqui quero agradecer todo aprendizado que com eles tive e por todo incentivo que ambos me dispensaram enquanto fui deles mestrando-orientando. Gostaria de mencionar, como agradecimento, também, aos Prof. Witold Skwara, ao Prof. Jesus Vasquez, ao Prof. Marcelo Pelizolli e ao Prof. Inácio Strieder, pois sem a presença e a inspiração destes, ainda na graduação, eu não estaria aqui. A todos, registro minha Gratidão!

² Professor de Filosofia, disciplinas pedagógicas correlatas e sociológicas afins no Instituto Federal de Pernambuco (IFPE). Professor de Filosofia, Sociologia e História no Projeto/Curso inclusivo Gradação, do Centro de Educação (CE), da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Mestre, bacharel e licenciado pleno em Filosofia pela UFPE e especialista em ensino de Filosofia pelo Contemporâneo/FAINTVISA. Bacharel em História pela UFPE. Bacharel em Ciências Sociais e especialista em Gestão Pública pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Bacharel em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) e especialista em Direito Público pela ESMape/UNINASSAU. Atualmente é também graduando (licenciando pleno) em História pela UFRPE/LH/UAEA-DTEC. E-mails: tiago.maia@vitoria.ifpe.edu.br / maia.tito.professor@gmail.com

INTRÓITO

Martin Heidegger (1889-1976) foi, sem dúvida, um dos maiores e mais polêmicos pensadores do século XX, que não por acaso, também é chamado de “O século de Heidegger”. Isso demonstra o impacto que suas reflexões tiveram para a história da filosofia, e, através desta, para quase todos os campos do saber humano, e de modo mais especial, legou grandes influências e ressonâncias às ciências humanas e sociais.

Tendo crescido em uma típica família alemã de raiz católica, esta visão de mundo recebida desde o berço, por muito tempo o acompanhou expressamente e, posteriormente, de modo tácito, de forma que inicialmente, ecoou e refletiu nos caminhos que optou para construir sua base de formação teológico-filosófica cristã. Este aspecto, inclusive, está presente quase em todas as temáticas que aborda e enquanto dá seus primeiros passos como acadêmico estudante inicialmente de teologia e logo depois de filosofia, pesquisador, doutorando, e finalmente, como jovem filósofo professor.

Em paralelo a este contexto, foram crescendo, primeiro gradual e logo exponencialmente, as suas tensões com as perspectivas cristãs e católicas de seu tempo, que em breve passariam a não mais corresponder ao seu modo de ver e viver o mundo, mesmo esta herança permanecendo, de algum modo, vezes mais claramente e outras mais discretamente, na tessitura conceitual de toda sua obra (SAFRANSKI, 2000; OTT, 2000; CAPUTO, 1998; GUIGNON, 1993; SHEEHAN, 1981).

Em meio a caminhada de sua formação filosófica, conheceu, foi discente, assistente e discípulo de Edmund Husserl, fundador da fenomenologia, e junto a ele recebeu os principais fundamentos desta inovadora forma de fazer filosofia e método de conhecimento da realidade, da vida, do mundo e do ser humano, que direcionava a intenção dos esforços reflexivos da razão para algo como que a essência das coisas, seu estado primevo, fundamental, de origem ou originário.

Com isto, ao abrir este horizonte, o jovem Heidegger coloca de uma vez por todas a busca dos fenômenos originários como um dos focos de seu filosofar. Neste sentido, iniciará, com a aplicação do método fenomenológico, estudos nos quais buscava o fito de, acessar e compreender elementos originários do cristianismo primitivo, e disto teriam motivado seus futuros cursos sobre o tema.

Por estar preocupado, à época, com a busca dos elementos mais originários do modo de ser e de viver dos cristãos primitivos, escolheu, a partir de textos germinais do cristianismo, como, por exemplo, as Epístolas de Paulo de Tarso aos Tessalonicenses (que são dois dos primeiros escritos da cristandade até hoje conhecidos), por serem seminiais ao protocristianismo originário e datados do século I (GREISCH, 1985; CAPUTO 1993; CAPUTO 1998; HEBECHE, 2005).

Ao percorrer as linhas escritas por um dos mais icônicos e representativos autores da antiguidade cristã, Heidegger percebeu pelo menos dois aspectos que lhe chamaram atenção: concomitantemente, testemunha as diversas dificuldades inerentes ao cotidiano da vida cristã

primitiva em sua aurora, também desvela o doloroso, mas ressignificador processo de redescoberta e conquista de um novo conhecimento sobre si mesmo que passou aquele que é chamado pelas igrejas cristãs de “Apóstolo dos Gentios - das Nações”, que, ao seu modo e em sua época, para tornar-se cristão, ou seja, se aproximar de como, para ele foi decidir cruzar a encruzilhada da conversão ao cristianismo, com todo o impacto com que este evento marcou e definiu suas experiências concretas de vida, existencial e historicamente.

Nesse sentido, este capítulo teve o objetivo de contribuir para uma melhor compreensão do fenômeno da conversão, tal como vivida no âmago do cristianismo originário, a partir dos rudimentos iniciais da noção heideggeriana de decisão e das suas implicações na vida concreta dos cristãos, a exemplo da experiência de Paulo, com base na análise e interpretação fenomenológica de suas Cartas aos Tessalonicenses, tal como elaborada pelo jovem filósofo Martin Heidegger. A pesquisa teve caráter qualitativo e a técnica utilizada, a revisão bibliográfico-documental.

A “FENOMENOLOGIA DA VIDA RELIGIOSA”: CONTEXTUALIZANDO POLÊMICAS EM TORNO DA PUBLICAÇÃO DOS TRÊS CURSOS DO JOVEM HEIDEGGER QUE COMPÕEM A OBRA

Os três textos que hoje compõem a edição brasileira da obra “Fenomenologia da Vida Religiosa” (HEIDEGGER, 2010), originalmente nomeada “*Phänomenologie des Religiösen Lebens*” (HEIDEGGER, 1995), inicialmente não faziam parte do planejamento-composição das obras completas (*Gesamtausgabe*) de Martin Heidegger e, por isso, a inclusão dos mesmos se deu de um modo polêmico que necessita ser aqui, sucintamente, mencionado.

Esta não inclusão inicial na obra completa heideggeriana, que começou a ser publicada em 1976, ano da morte do filósofo, ocorreu, principalmente, em virtude da inexistência de materiais originais dos três cursos (“Introdução à Fenomenologia da Religião”, “Agostinho e o Neoplatonismo”, além de “Fundamentos de Mística Medieval”) escritos pelo próprio Heidegger e que referenciassem ou abalzassem sua autoria direta. Mas, os manuscritos do jovem pensador alemão não foram achados e, até o momento, estão perdidos, mesmo após estes terem sido reiterada e publicamente requeridos e buscados, através de ampla divulgação em meio impresso, na Alemanha e na Europa continental, por diversas vezes (JUNG; REGEHLY, 1995).

As especulações sobre as desconhecidas causas desta “não-aparição documental” dos registros escritos desta época do jovial Heidegger, até a atualidade, estão sujeitas às mais variadas possibilidades e versões. Isto veio alimentando, todo este tempo, controvérsias, dentre outras coisas, por exemplo, sobre a legitimidade autoral, a intenção dos conteúdos dos textos e o melhor modo de compreendê-los no panorama-contexto geral do pensamento de Heidegger.

Não obstante esta primeira argumentação baseada nos fatos acima que sustentavam a exclusão dos três cursos do início da carreira docente e filosófica de Heidegger, foram encontradas e são até hoje acessíveis em um bom estado de conservação. Há uma relativa quantidade de registros e fragmentos anotados por alguns dos próprios discentes participantes respectivamente destes cursos que foram ministrados pelo jovem Heidegger nessa época, entre os anos

de 1919 a 1921, no seu primevo momento em Freiburg (PÖGGELER, 1996; RUFF, 1997; KISIEL; VAN BUREN, 1994).

Estes parciais testemunhos histórico-filosóficos, postos em “diálogo”, tornaram possível a reconstrução aproximada do direcionamento reflexivo percorrido e do caminho norteador traçado pelas reflexões do jovem Heidegger nestas preleções. Talvez por isso, o “Mestre de Freiburg” tenha resistido em recusa tácita, de ainda em vida, publicar estes textos, pois assim apresentados, também para ele, não seriam de “autêntica” autoria do mesmo. Por outro lado, hoje se reconhece que esta lacuna-desaparecimento dos textos originais, referentes às aulas iniciais friburguenses ministradas por Heidegger, não são motivo de descredenciamento dessas preleções no “*corpus*” heideggeriano.

Destaca-se aqui, porém, que o motivo mais especial e recorrentemente apontado para a não publicação destes textos deve ser considerado, a partir do fato de que, até a época em que vieram ao público, estes escritos foram, por alguns, recepcionados como “perigosos” e, inclusive, passíveis de desencadear “dissonantes” interpretações, que fragilizariam ou estremece-riam pilares já consolidados da filosofia de Heidegger.

Neste sentido, alguns estudiosos heideggerianos vislumbraram isso em virtude destes novos textos trazerem à tona novos aportes teórico-conceituais e problemas filosóficos, tais como concebidos em sua juventude, que enfrentava, fenomenologicamente, dentre outros temas, as questões da religião.

Por isso, se sugeriu que estes textos do período da juventude de Martin Heidegger, talvez não estivessem em consonância com as suas ideias dorsais apresentadas em todo o teor do “*corpus*” da posterior obra heideggeriana, e, assim, estariam desalinhados principalmente, portanto, com as linhas mestras de sua *opus magna* “Ser e Tempo” (VAN BUREN, 1994; KISIEL, 1995).

Mas Hermann Heidegger, filho do pensador alemão e continuador da publicação de sua obra, divulgou no ano de 1984 que logo viriam a ser publicados esses textos, até então considerados “ameaçadores” e por isso, ainda “apócrifos” no “*Cânon*” heideggeriano seriam os três cursos referentes à fase do pensamento jovial de Heidegger em *Freiburg*. ((JUNG; REGEHLY, 1995).

Diante deste contexto, é importante ressaltar que, atualmente, para muitos intérpretes e estudiosos da vida, do pensar e da obra de Heidegger, este “abismo” que existiria entre o pensamento do jovem Heidegger e o seu desenrolar posterior, vem sendo superado e para alguns, inclusive, estes escritos são uma decorrência quase que “direta” daqueles, e assim se estabelece uma plausível correlação entre os escritos elaborados posteriormente, com as reflexões iniciadas desde a sua juventude. (KISIEL, 1995; HEBECHE, 2005; MAC DOWELL, 2014).

Começou-se a tratar este crucial momento, ainda no início filosófico de Heidegger e no qual se situam os três cursos, como um novo conjunto de obras, dentro do “*corpus*”, de tal modo importantes, que formariam uma nova “fase” do pensamento heideggeriano, a fase de um “outro” primeiro Heidegger, perpassado por temáticas teológicas e especialmente caracterizado por focar, dentre outras coisas, questões fenomenológico-religiosas. Afirma Heidegger:

[...] na procura de Deus, isso constitui [...] minha preocupação [...] na procura deste algo como Deus eu mesmo passo a desempenhar um papel totalmente distinto. Não sou somente aquele do qual parte a procura, mas a própria realização da procura [...] (HEIDEGGER, 2010, p. 174).

Em meados de 1963, Otto Pöggeler (1996), pioneiramente, apresenta publicamente elementos das ideias centrais dos cursos da juventude de Heidegger, e se tornou, neste momento, a referência crucial no tocante às reflexões heideggerianas sobre a temática da religião. E se passaram a ser feitas as interpretações do jovem Heidegger iluminadas pelo trabalho de Pöggeler (1996), sobre as preleções iniciais de Freiburg, que se firmou como um balizador de “leitura” do pensar da juventude heideggeriana, até que viessem a ser finalmente publicadas, no ano de 1995, no Vol. 60 da *Gesamtausgabe*.

Esta reveladora primeira abordagem de Pöggeler (1966) sobre estas ideias do jovem Heidegger, até 1963 nunca antes conhecidas, à comunidade acadêmico-filosófica possibilitou o começo das tentativas de “resolução” do lacunar “quebra-cabeça” gerado pelo hiato temporal e a distância entre as publicações do “*corpus*” heideggeriano, e marcam a sua fase de juventude (MBIMBI MBAMBA, 2012; MAC DOWELL, 2014.).

A publicação de Pöggeler (1966) lançou uma luz desveladora em quase uma década (1916-1927) de produções até aquele momento desconhecidas, mais que foi gradualmente se mostrando um dorsal período na construção filosófica do pensamento do jovem Heidegger, e que até esta época, tinha se caracterizado, na realidade e ironicamente, pela quase inexistência de escritos publicados pelo jovem futuro “Pensador da Floresta Negra”. De fato, após a tese doutoral sobre Duns Scotus, publicada em 1916, é perceptível um enorme intervalo até que viessem aos seus leitores, após este “lapso”, os posteriores escritos de Heidegger (LEHMANN, 1966; OTT, 2000).

É importante aqui sublinhar o argumento de Pöggeler (1996) que destaca, no período entre os anos de 1910 e 1920, ter sido notória uma grande influência cristã nas reflexões do jovem Heidegger a partir do prisma fenomenológico-religioso da mesma como “via” interpretativa. Eis que Heidegger, pois:

Iniciou seu caminho influenciado por [...] experimentar a fé cristã na sua primordialidade original, de um modo completamente novo, e isto após séculos, na verdade, após milênios de ofuscação da fé primordial (originária) cristã, por ambas, a filosofia e a teologia (PÖGgeler, 1996, p. 24).

T. Sheehan (1979), no seu artigo intitulado “*Heidegger’s Introduction to the Phenomenology of Religion 1920-21*”, ressalta, também, a presença cristã nas reflexões filosóficas do jovem Heidegger. Isso pode ser verificado no empreendimento interpretativo das epístolas de Paulo, bem como em escritos desta época e posteriores, que já indicariam searas basilares nos caminhos traçados, inclusive, na concepção de “*Sein und Zeit*” (KISIEL, 1995).

A partir de 1995, a publicação e a difusão dos cursos dessa fase inicial das ideias do jovem Heidegger na *Gesamtausgabe*, trouxeram à tona, e através das várias leituras de especialistas aos mesmos, viabilizaram um novo horizonte perspectivo e um mais aprofundado e ampliado conhecimento do assunto e assim, se fez notória a compreensão de que as intuições dos dois intérpretes

heideggerianos pioneiros tinham plausibilidade eivada de fundamento.

Depois disso, estudos com o crescente resgate da contextualização filosófico-teológica e no prisma de revisitar, com este novo olhar, a biografia de Heidegger, consolidou as vias para que, com cada vez mais precisão, se pudesse encontrar nestas posteriores interpretações dos seus estudiosos e dessa temática, a verificação gradual de diversos elementos cristãos mormente influenciadores no pensamento do jovem Heidegger. Desafiadora, há uma anotação informando que o “Mestre de Freiburg” indagou:

Quem puder compreender isso, que compreenda. O estar separado da vida cristã soa negativamente. Contudo, entendido de maneira apropriada, o complexo vivencial só pode ser apreendido a partir da origem do complexo originário da vida cristã (HEIDEGGER, 1995, p. 117).

Assim, essas compilações que deram origem aos três textos que formaram a “Fenomenologia da Vida Religiosa” se situam na fase das reflexões do pensamento heideggeriano da juventude, dentre os que apresentam caracterizações comuns nas especificidades dos problemas filosóficos enfrentados e o tratamento metodológico a eles dado por Heidegger, quando lecionou em Freiburg, nesse primeiro momento, entre os anos de 1919 e 1921, principalmente.

Foi nesse liame e período que Heidegger, então, elaborou e aprofundou algumas dentre suas reflexões que dariam ensejo a contribuições das mais importantes à filosofia contemporânea, e passou a buscar trabalhar questões mais especificamente voltadas à “experiência religiosa”, consideradas originárias da tradição filosófica ocidental. O “Pensador de Messkirch” decidiu, assim, abordar, no início do seu caminho filosófico, o estudo da compreensão de algumas vivências que considerou originárias na experiência religiosa do cristianismo primitivo, já que este momento da história cristã, para ele foi, com certeza, também um dos pilares fundamentais constitutivos da visão de mundo do Ocidente.

PAULO DE TARSO E AS SUAS DUAS EPÍSTOLAS AOS TESSALONICENSES: A VERDADEIRA DECISÃO DE CONVERSÃO AO CRISTIANISMO E OS SOFRIMENTOS CONCRETOS DA VIDA CRISTÃ

O jovem Heidegger, em suas ideias iniciais, vislumbrou no estudo fenomenológico das vidas dos ícones do primitivo cristianismo, exemplos representativos das experiências de uma fé nascente autêntica e verdadeiramente experienciada nos âmbitos mais concretos das suas vidas e da vida das comunidades nas quais estavam inseridos e viviam.

Ele ressaltava, no entanto, que tais vivências poderiam ser encontrada, também, em outras formas fideístas e experiências religiosas (guardadas as peculiaridades de cada fé), não sendo privilégio apenas dos antigos cristãos, que ele escolheu como foco destes seus estudos, por considerá-los uma das principais bases constitutivas que deram origem aos modos de ser e de estar humanos no mundo ocidental (MAC DOWELL, 2014).

Nesse sentido, um dos pontos dorsais das análises e descrições fenomenológicas da vida cristã primitiva, é a interpretação do “salto” decisivo para a vivência da nova fé, nas reflexões da

juventude de Heidegger, ou seja, é a busca da compreensão do novo sentido de mundo e visão da realidade implicada em novos comportamentos concretamente vivenciados que a experiência da conversão instaura (HEBECHE, 2005).

Havia, normalmente, uma espécie de “giro” que o tornar-se cristão provocaria na vida do convertido, e com ele trazia as crises e lutas, as dificuldades e inseguranças, bem como as tribulações e instabilidades que o cristão passava a experienciar, tanto individual como coletivamente, no contexto concreto das primeiras comunidades cristãs. Portanto, “[...] a religiosidade cristã reside na experiência fática (sa vida); é ela mesma de maneira autêntica” (HEIDEGGER, 2010, p. 117)

De acordo com o pensamento filosófico de sua juventude, Heidegger considerava que as descrições da vida do apóstolo Paulo de Tarso (5-67 d.C.) apresentam uma perspectiva de homem não simplesmente naturalizada ou mundana, e sim um viés de abertura a uma possível compreensão existencial e histórica. As experiências vividas pelos cristãos primitivos, teriam sido verdadeiros testemunhos das vivências humanas de todos os que assumiram e viveram a nova fé de acordo com o cristianismo nascente.

Estas são algumas das linhas gerais do pensamento filosófico do jovem Heidegger que permeiam, por exemplo, o curso “Introdução à Fenomenologia da Religião”, a saber: “*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*” (HEIDEGGER, 1995), no qual ele aplica o método fenomenológico ao se dedicar ao estudo e à compreensão da conversão paulina e da vida fática cristã originária.

Por estar no empreendimento reflexivo com foco em acessar e desvelar as nuances mais originárias e os conteúdos mais primordialmente autênticos da fé protocristã, o Heidegger da juventude concentra seus esforços filosóficos no estudo fenomenológico das primeiras epístolas paulinas que gozam de serem reconhecidas como de autoria do próprio apóstolo e que, em simultâneo, são consideradas os primeiros documentos cristãos escritos ainda na época da gênese mais primitiva do cristianismo (HEIDEGGER, 1995; HEBECHE, 2005).

Além de, por tudo isso, partindo da experiência de Paulo de Tarso, Heidegger intencionava traçar o retrato mais aproximado do cenário cotidiano tal como experimentado e enfrentado pelos cristãos do século I, pois em suas Epístolas, Paulo elaborou seus posicionamentos motivados por problemas concretos da vida nas comunidades cristãs primitivas (HEBECHE, 2005).

Uma destas Epístolas é a Segunda Carta aos Tessalonicenses. nesta Epístola, Paulo, ao responder a dúvidas, questões e problemas suscitados no seio da própria comunidade greco-cristã da Tessalônica, articula como fonte de argumentação sua experiência mesma de conversão, para com isso, recordar e admoestar aos tessalonicenses o que é tornar-se verdadeiro cristão.

Também constantemente os lembra e exorta de como deve ser firme. mesmo quando perseguidos, suas vidas na autêntica fé cristã, em sua facticidade, ou seja, mesmo diante de todo tipo de intemperes e de toda sorte de adversidades, inclusive, quando se está sujeito a privações e aos sofrimentos infligidos a um ser humano por causa de perseguições. Eis a caracterização da insegurança e angústia inerentes à vida fática protocristã originária. Por isso, para ser espelhado como exemplo vivo pelos Tessalonicenses, “Paulo quer ser visto

apenas em sua [...] tribulação” (HEIDEGGER, 1995, p. 87).

Heidegger sublinhou que, ainda na Primeira Carta aos Tessalonicenses, Paulo isto já introduzia subliminarmente na vida da comunidade, por exemplo, ao apontar para tudo o que, a partir da dolorosa e ressignificadora experiência da conversão, (tal como a dele mesmo foi, ao passar de perseguidor de cristãos a cristão perseguido), todos podem e devem passar a possuir ao conhecer sobre si mesmos enquanto cristãos que se tornaram, e destaca, assim, o modo do saber próprio desta autêntica fé a ser experienciada pelos cristãos da comunidade. Eis que:

Este saber precisa ser bastante peculiar, pois São Paulo remete os tessalonicenses a eles mesmos e ao saber que eles possuem enquanto vieram a ser aquilo que agora são [...] suas próprias vidas (HEIDEGGER, 1995, p. 103).

Assim Heidegger (1995), na sua leitura fenomenológica das Epístolas, ressalta que Paulo, ao ser questionado sobre quando seria a nova vinda de Cristo, ensina e adverte os Tessalonicenses que os cristãos não concentram sua atenção nos calendários mundanos e na noção de tempo corrente, mas voltam seus olhares atentos sobre si mesmos, nisso focados para estarem em consonância com a decisão da conversão mais autêntica, tal como se pode constatar nas provocações paulinas à autorreflexão nas linhas e entrelinhas acima citadas. “[...] tribulação é uma característica fundamental, uma preocupação [...] do Retorno no final dos tempos. Assim somos introduzidos no mundo do si-mesmo de Paulo” (HEIDEGGER, 1995, p. 98).

Heidegger interpretou passagens das Epístolas de Paulo aos Tessalonicenses, com a intenção desveladora de destacar que a experiência da fé cristã originária tem como um de seus pressupostos fundamentais, o Cristo em sua segunda e repentina vinda. Paulo, ao não determinar nem estabelecer para esse acontecimento numa datação com a precisão das especificidades demandadas pelos cristãos integrantes da comunidade de Tessalônica, o caracteriza kairologicamente, e não cronologicamente.

Como exemplo da sábia argumentação paulina, da experiência do tempo vivido kairologicamente esta deságua na vivência humana de eventos finitos e singulares, por exemplo, de decisões historicamente contextualizadas, mas podem ser generalizadas em virtude da finitude, que como tal, é característica da condição e da facticidade da vida humana. Já a noção que objetiva o tempo como uma série sucessiva de agoras ou de infinitos instantes sucessivos, caracteriza o tempo cronologicamente observado (HEBECHE 2005).

Nesse prisma, *kairós* corresponde ao tempo das decisões, que implicam em vivências de condições que podem ameaçar o porvir esperado futuramente e, justo por isso, não há como objetivá-lo na historicidade das vivências humanas. Não há como se fazer do caracteristicamente inacessível e inseguro, já que irromperá repentina a inesperada segunda e gloriosa vinda de Cristo, e sendo assim, é impossível revertê-la aos cristãos, a partir de algum *cronos* parâmetrizador datado garantidor de segurança acessível objetivamente (PÖGGELER, 1996).

Assim sendo, todo aquele convertido verdadeiramente ao cristianismo, deve voltar seu olhar para as implicações históricas da decisão de conversão em sua vida e na da comunidade, na medida em que instaura, também, um novo sentido existencial que assume pela fé, isto fundado pela mudança radical que experiência ao tornar-se um cristão e da qual suas vivências

passam a estar em dependência.

No caráter do verdadeiro e comprometido ser humano, o se ter tornado cristão que o envolve e agora o posiciona no mundo, o é como tal, tanto no modo que lhe é interior, quanto no que lhe é exterior, e nisso está situado um saber próprio vivido e plenamente experienciado acerca da vida, por cada integrante da comunidade, sobre si mesmo, e a partir de si, sobre o todo comunitário que integra.

Na Segunda Carta aos Tessalonicenses, mais uma vez retoma esta temática, a revisitando de modo a instar na rememoração da convocação da continuidade e constância do despertar de uma comunidade atenta para vigilância sobre si mesma.

Paulo, arguta e perspicazmente, realiza o deslocamento da centralidade na pergunta sobre a objetividade temporal do quando de uma segunda vinda de Cristo, para elementos comportamentais, pressupostos de conduta no modo de vida originário dos cristãos, e neste sentido, mais autêntica e verdadeiramente vivido, se imersos na facticidade que lhe é própria. A resposta paulina não menciona nem foca o quando questionado inicialmente pela comunidade, pois qualquer objetivação, inclusive a do tempo da segunda vinda de Cristo, seria descabida e inapropriada para uma vida fática cristã (HEIDEGGER, 1995).

E Paulo alerta, também, os Tessalonicenses, em suas duas Epístolas a eles enviadas, pois, para ele, o que exprime e desvela a verdade da decisão e a autenticidade da conversão é a conduta de um cristão como tal, ou seja, a forma como as mudanças advindas com o novo caminho decidido se manifestam no seu comportamento verificado na concretude cotidiana das experiências existenciais do convertido e históricas da comunidade junto à qual passa a viver.

Explica então Heidegger, que, após realizar uma distinção entre os dois grupos de cristãos da comunidade da Tessalônica, Heidegger, assim, proporciona uma descrição analítico-descritiva-fenomenológica desta situação fundamental de Paulo, que também era a de sua comunidade: de um lado os cristãos decadentes apegados ao mundo e tendentes em objetivar a sua fé, de outro os cristãos autêntica e verdadeiramente convertidos que experienciam o cristianismo na facticidade da vida com sobriedade e sempre em vigilância. Neste modo de viver e comportar-se concretamente, os cristãos poderiam preservar tudo o que há de originário no seu ter-se tornado cristão, ou seja, converter-se ao cristianismo (HEIDEGGER, 1995).

As Cartas aos Tessalonicenses fazem ser notado, a cada linha, um acréscimo gradativo e não um gradual arrefecimento nas tensões e lutas, nos bons combates e conflitos travados e nos quais Paulo estava totalmente envolvido à época, pois assim era o modo com o qual também zelava pela comunidade.

O apóstolo, em grande preocupação e zelo extremo pelos Tessalonicenses, os pressiona em suas epístolas, parecendo ter a intenção de buscar motivá-los quase que a se desesperarem de tanta angústia que intencionam lhes causar as suas argumentações, e assim, possibilitar uma verdadeira compreensão e autêntica experiência cristã, fundada em uma decisão por tornar-se cristão, o âmago da conversão ao cristianismo originário. Assim pode-se perceber que não há “[...] nenhuma retratação mas um agravamento da tensão. Os tessalonicenses devem ser reenviados a si mesmos” (HEIDEGGER, 1995, p. 108).

Diante disso, reflete Heidegger que nas Epístolas, a forma comunicativa (linguagem/discurso) de Paulo desta experiência: “[...] acompanha os desvios e as fraturas da vida fática em sua tribulação [...]” (HEIDEGGER, 1995, p. 145). Paulo, deste modo, indica que apenas aos convertidos autêntica e integralmente à fé cristã, se faz possível e necessários com ela são a decisão inabalável, o (re)conhecimento cristalino sobre si mesmo, a verdade indubitável, a compreensão plena e a perseverança na experiência concreta da vida fática no seio do protocristianismo das origens, do mesmo modo como o próprio Paulo o vivenciou, quando de sua conversão.

O ensinamento paulino não prometia garantia alguma, a não ser de angústias muitas e tribulações as mais variadas, e ainda a insegurança, pois a tão esperada vinda de Cristo seria repentina e sem prévio aviso, devendo, por isso, todo cristão autêntico estar para ela, desde já, sempre preparado.

Desta maneira, continuando na fé e conservando os desígnios do Evangelho e da tradição apostólica, se experiencia tudo isto em sua própria vida concreta como tal e na sua conduta mesma, a exemplo de Paulo, cada membro tessalonicense parte da comunidade e a comunidade de Tessalônica como um todo, guardando os seus ensinamentos e vivendo os conhecimentos sobre si mesmo, cada convertido ao cristianismo, assim permanece firmemente quem se tornou, numa constante vigília por si e por seus irmãos e por suas irmãs de vivência comunitária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A compilação formada em torno de variadas anotações e registros das preleções do jovem professor Martin Heidegger, em Freiburg por estudantes participantes do curso “Introdução à Fenomenologia da Religião”, um dos três cursos realizados entre 1910 e 1921, que compõem hoje um volume intitulado “Fenomenologia da Vida Religiosa”, por vários motivos e em distintos aspectos, é uma obra peculiar no “corpus” Heideggeriano.

Houve uma grande controvérsia quanto a inclusão ou não na Gesamtausgabe dos materiais existentes referentes aos cursos friburguenses do período inicial da juventude de Heidegger, mas que não eram de autoria dele, seja pelo conteúdo que, ao resolver o problema do hiato na produção do filósofo, “ameaçaria” o “estado de coisas” já academicamente consolidado sobre as matizes do pensamento heideggeriano, caso viesse a ser publicado. Mas, em 1995 o v. 60 das Obras Completas veio ao público, o que possibilitou de lá para os dias atuais, muitos estudos de interpretes consagrados da filosofia de Heidegger, mas com novas abordagens, motivadas pela publicação das obras da juventude de Heidegger.

No curso “introdução à Fenomenologia da Religião”, impulsionado por motivações pessoais de suas tensões com o cristianismo católico, bem como pelo mundo que a ele foi aberto em possíveis meios de conhecimentos acessados fenomenologicamente, ao realizar uma análise das duas Epístolas de Paulo de Tarso aos Tessalonicenses, aí desvela, a partir das experiências e das vivências paulinas, como era a vida e a fé no cristianismo primitivo. Muitas noções, aí inicial

e ainda rudimentarmente elaboradas, serão desenvolvidas por toda sua vida acadêmica posterior e nas obras que viria a escrever, após este período inicial e jovial.

É importante sublinhar, aqui, que neste contexto, o jovem Heidegger, ao acessar fenomenologicamente as Cartas aos Tessalonicenses, parece apontar que um dos temas mais enfrentados por Paulo, nestas Epístolas, é a questão da tomada de uma verdadeira decisão que seria o fundamento de autêntica conversão ao cristianismo das origens, podendo esta ser concretamente verificada no comportamento do convertido diante de Deus, da comunidade e de si mesmo, de modo que, põe em contraste inclusive, as ideias de homem mundano-natural e homem histórico-existencial, ou seja, o cristão decadente ao cristão autêntico.

O jovem Heidegger, portanto, desvela que, numa mão, se o fenômeno da conversão é algo que modifica de modo profundo e transforma totalmente o sentido de cada um e a conduta de todos que ingressam numa comunidade cristã primitiva, é a decisão manifesta a verdade do tornar-se cristão, de modo que decidir não é apenas um momento, mas um constante revisitar e contínuo resgatar, relembrar e reviver de modo perene o caráter decisório da conversão, mesmo quando se sabe de todos os sofrimentos e aflições, tribulações e perseguições, angústias e perturbações que o cristão viverá em sua vida fática, em sua vida concreta no dia a dia da comunidade, pois esta instabilidade e insegurança é o que caracteriza o ter se tornado cristão.

Assim, por isso, e por estar sempre na volta de Cristo, que chegará subitamente, devem os cristãos estar sempre e permanentemente vigilantes, desde agora, até o dia desta volta que logo virá. Estas são as marcas na vida de Paulo e de todos os verdadeiros cristãos originários que viveram, por uma sincera decisão, uma autêntica conversão.

REFERÊNCIAS

CAPUTO, J. **Desmistificando Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

CAPUTO, J. **Heidegger and Theology**. In: Guignon, Charles. *Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

GREISCH, J. **L'arbre de vie et l'arbre du savoir**. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne. Paris: Cerf, 1985.

GUIGNON, C. **Cambridge Companion to Heidegger**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

GUIGNON, C. **Poliedro Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

HEBECHE, L. **O escândalo de Cristo**: ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí: Unijuí, 2005.

HEIDEGGER, M. **Phänomenologie des religiösen Lebens**. GA 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, M. **Fenomenologia da vida religiosa**. Petrópolis: Vozes, 2010.

JUNG, M.; REGEHLI, M. “**Nachwort der Herausgeber der Vorlesung Wintersemester 1920-21**”. In.: HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

KISIEL, T. **The Genesis of Heidegger’s Being and time**. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1995

KISIEL, T.; VAN BUREN, J. (Orgs.) **Reading Heidegger from the Start: essays in his earliest thought**. Kisiel, Albany, USA: State University of New York Press, 1994.

LEHMANN, K. **Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger**, in: *Philosophisches Jahrbuch* 74, 1966.

MAC DOWELL, J. A. A. (Org.). **Heidegger – a questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento**. Rio de Janeiro: Editoria Via Verita, 2014.

MBIMBI MBAMBA, J.-C. **La phénoménologie de la religion du jeune Heidegger et sa signification pour la théologie**: contribution à la critique de la religiosité africaine. Publications universitaires européennes: Série 23, Théologie; 931. Bern, Switzerland: Peter lang, 2012.

OTT, H. **Martin Heidegger**. A caminho da sua biografia. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

PÖGGELER, O. **Martin Heidegger’s Path of Thinking**. New York: Humanities Books, 1996.

RUFF, G. **Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten “Freiburger Vorlesungen”**. Berlin: Duncker & Humblot, 1997.

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

SHEEHAN, T. **Heidegger’s introduction to the phenomenology of religion 1920-21**. *The Personalist*, LX, 3, 1979.

SHEEHAN, T. **Heidegger’s early years: Fragmentes for a Philosophical biography**, in: SHEEHAN, T. (ed.): *Heidegger. The man and the thinker*. Chicago, 1981,

SHEEHAN, T. (ed.): **Heidegger**. *The man and the thinker*. Chicago, 1981,

VAN BUREN, J. **Martin Heidegger, Martin Luther**. In. KISIEL, T.; Van Buren, J. (Orgs.) *Reading Heidegger from the Start: essays in his earliest thought*. Kisiel, Albany, USA: State University of New York Press, 1994.

VAN BUREN, J. **The young Heidegger: rumor of the hidden king**. Bloomington and Indiana: Indiana University Press, 1994.

