

ARTEFILOSOFIA

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFOP
ISSN: 2526-7892

ARTIGO

TEMPORALIDADE E FELICIDADE HOJE: UMA RELAÇÃO POSSÍVEL ENTRE O PENSAMENTO HISTÓRICO, A DEMOCRACIA E A EXPERIÊNCIA DA FELICIDADE¹²

Marcelo de Mello Rangel³

Resumo:

Trabalharemos, num primeiro momento, com a delimitação do que estou chamando de felicidade com base na tematização do problema da temporalidade, ou ainda, a partir da relação de complementaridade entre certa mobilidade da história e o modo de comportamento dos homens em geral. Tematizaremos, em seguida, a temporalidade contemporânea e como ela tem dificultado a experiência da felicidade, e trataremos, por fim, da relação entre o pensamento histórico, o que estou chamando de democracia (ou democratização) e a própria possibilidade da experiência da felicidade, especialmente a partir da hipótese democrática.

Palavras-chave: Felicidade; Temporalidade; Pensamento histórico; Democracia; Hipótese democrática

Abstract:

We will work, in a first moment, with the delimitation of what I am calling happiness based on the thematization of the problem of temporality, or rather, the relation of complementarity between certain mobility of history and the behavior of men in general. We will then discuss the contemporary temporality and how it has hindered the experience of happiness, and we will deal, finally, with the relation between historical thought, what I am calling democracy (or democratization) and the very possibility of the experience of happiness, especially from the democratic hypothesis.

Keywords: Happiness; Temporality; Historical Thinking; Democracy; Democratic Hypothesis

¹ Temporality and happiness today. A possible relationship between historical thinking, democracy and the experience of happiness.

² Este texto é uma versão ampliada da conferência que realizei na Universidade de Stanford, no Centro de Humanidades, em Fevereiro de 2018, por ocasião do Colóquio – *After 1967: Methods and Moods in Literary Studies* –, em homenagem a Hans Ulrich Gumbrecht. O título da primeira versão, a qual segue em anexo, é: *Can One Be Happy Today?* Gostaria de agradecer ao Gumbrecht pelo diálogo, nesse caso especialmente ao longo do seu curso sobre felicidade (*Literature and Bliss*) no semestre de inverno de 2017-2018 na Universidade de Stanford.

³ Professor do Departamento de História e dos Programas de Pós-Graduação em História e em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Endereço de e-mail: mmellorangel@yahoo.com.br

TEMPORALIDADE E FELICIDADE

Temos, hoje, uma dificuldade significativa para experimentar isto que tenho chamado de felicidade e, em relação a essa dificuldade, tenho trabalhado com a compreensão de que o pensamento histórico e a atividade democrática ou democratizante se constituem como espaços adequados à retenção da possibilidade da experiência da felicidade.

Neste sentido, precisamos nos deter na descrição disto que é a experiência da felicidade e, em seguida, pensar no que me permite propor que essa experiência tem se tornado mais improvável (rara). E, então, ao fim, explicitar, mesmo que mais rapidamente, por que o pensamento histórico e a democracia seriam espaços importantes à retenção desta experiência que é a da felicidade.⁴

Tenho descrito a felicidade como um sentimento que se torna possível a partir de determinada experiência. Ela se torna possível quando atualizamos algo que seria próprio a todos nós, a possibilidade de participar da (re)constituição da realidade (efetiva - *Wirklichkeit*) ou do horizonte histórico, num sentido mais geral, no interior do qual nos mobilizamos. Ou, numa linguagem mais existencialista, trata-se do próprio movimento de exposição do “si mesmo”, atividade a partir da qual se torna possível a sua recondução, e, também, certa remodelização ou reorganização de parte do seu mundo.⁵

⁴ Isto que estou chamando de democracia ou de atividade democratizante pode ser compreendida como a retenção de tensões (da *diferença*, ou seja, de tudo que não se confunde necessariamente comigo mesmo) no interior do espaço público. Sobre isso, ver RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. Trad.: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

⁵ A ideia de base aqui é a de que parte do pensamento contemporâneo tem se constituído, de alguma forma, a partir do imperativo pindárico – “Vem a ser o que tu és”.

Neste sentido, o que temos é a própria descrição do ponto de constituição, quer do “si mesmo”, quer da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) no interior da qual ele também se mobiliza. Ou ainda, em linhas gerais, trata-se da necessidade de se continuar este duplo movimento que é o da recondução de si e o da reorganização possível de determinada realidade efetiva, e isso a partir da exposição do si mesmo, sempre que necessário, ou seja, sempre que requisitada pelo espaço ou horizonte no qual ele se mobiliza. Como disse, parte do pensamento contemporâneo está comprometida com esse imperativo, desde Nietzsche e Kierkegaard, passando por Heidegger (no que diz respeito à própria estrutura e atividade do *Dasein*), Benjamin e Sartre, até Foucault (“estética da existência” e “cuidado de si”), Derrida (“amizade”, “hospitalidade”, “perdão”, “justiça”) e Gumbrecht (“presença” e “fascínio”).

No que diz respeito a esta mobilidade do si mesmo no interior disto que estou chamando de realidade efetiva, Kierkegaard explicita que: “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 entre dois termos. Sob este ponto de vista, o eu não existe ainda”. KIERKEGAARD, Sören. **O desespero humano** (Doença até a morte). Trad.: Adolfo Casais Monteiro. Coleção “Os Pensadores”. Rio de Janeiro: Abril Cultural,

A ideia aqui é a de que todos nós temos a possibilidade de também (re)constituir o espaço no qual nos mobilizamos. Essa compreensão, aliás, determina parte do pensamento contemporâneo, de Nietzsche a Heidegger, Benjamin, Foucault, Derrida e Gumbrecht. É o que está em questão, por exemplo, a partir de uma noção como a de “vontade de poder” (*Wille zur Macht*), a qual se preocupa com a descrição do modo de comportamento da realidade em sua totalidade e, por conseguinte, também dos homens em geral. O que temos aqui é que nos mobilizamos a partir de uma espécie de dupla necessidade, a de *ir* em direção a alguma experiência que não é exatamente aquela ou aquelas mais comuns, e, também, a de se dedicar *demoradamente* (intensamente) a certa experiência que se torna possível em determinado *instante*.

Neste sentido, a categoria gumbrechtiana de “fascínio” tem sido fundamental para que eu possa pensar e descrever melhor esta necessidade mais propriamente antropológica que é a da mobilização em direção a outras experiências possíveis. Trata-se de uma mobilização incomum exatamente porque, ao mesmo tempo em que se dá no interior e com base em determinados limites (o que Gumbrecht pensa a partir da noção husserliana de “mundo da vida”, *Lebenswelt*), também precisa se projetar, a partir de certa imaginação, em direção a outras vivências possíveis, e isso sustentada por um desejo pelo *ilimitado*. Como podemos ler:

É interessante, quase um paradoxo, que a consciência humana seja capaz de imaginar funções para ela própria, que não possui. E aquelas conexões são precisamente os predicados que no passado estavam associados à figura de Deus. É típico da consciência humana que o saber que tem sempre é limitado, mas é capaz de imaginar um Deus onisciente. É típico da consciência humana, inevitavelmente, só poder estar em um lugar, estou hoje aqui em Mariana, não posso estar em Palo Alto na Califórnia, não posso estar em Berlim, não posso assistir a um jogo do Barcelona, só posso estar aqui. E por isso imaginamos Deus onipresente. É típico da consciência da existência humana que o poder seja limitado, então se imagina um Deus onipotente. Assim, o que é interessante, e aqui está a minha resposta, é que aquela capacidade da consciência humana de imaginar funções para si própria produz um enorme fascínio. Queremos ter o que não se pode ter, temos um fascínio da onisciência precisamente porque não somos capazes dessa onisciência, temos fascínio dessa onipresença porque não somos capazes dela...⁶

Neste sentido, já podemos nos aproximar melhor da compreensão do que estou chamando aqui de felicidade. Ela é justamente um sentimento que se origina da experiência desta dupla possibilidade, a de 1- dar um passo em direção a outras

1988. p. 195.

⁶ GUMBRECHT, Hans Ulrich. Depois de ‘Depois de aprender com a história’, o que fazer com o passado agora? In: NICOLAZZI, Fernando; MOLLO, Helena Miranda; ARAUJO, Valdeci Lopes (Orgs.). **Aprender com a história?** O passado e o futuro de uma questão. Rio de Janeiro: FGV, 2011. 2011, p. 34.

experiências possíveis, e 2- deter-se (demorar-se) neste espaço que se abre e coparticipar, então, da (re)constituição de determinado aspecto ou horizonte histórico.⁷ Essa atualização torna possível, por sua vez, algo que podemos chamar de criação ou interpretação num sentido nietzschiano... enfim, o que os gregos chamavam de *poiésis*.

Há, neste sentido, uma relação de complementaridade entre esta possibilidade que é a de se expor e demorar-se em outras experiências, e o próprio modo de mobilização da realidade (efetiva) no interior da qual nos mobilizamos. A realidade (efetiva) ou de maneira mais geral a história também se constituem a partir de momentos de maior estabilidade e de outros mais instáveis, com base nos quais se torna possível o que chamamos de diferenciação ou de temporalização. A realidade ou a história se mobilizam e se (re)constituem justamente a partir deste movimento que vai do que podemos chamar de historicidade-aspecto/forma – passando pelo devir – e, após determinada diferenciação, à (re)constituição de outra historicidade-aspecto/forma possível.⁸

O que temos, então, é uma complementaridade ou copertinência (intimidade) radical entre a realidade (efetiva) ou a história e nós, a partir da qual elas não apenas se (re)constituem, mas também se torna possível certa colaboração e essa experiência que estou chamando de felicidade. Temos, por um lado, uma lógica própria à (re)constituição da realidade (efetiva) e da história, a de que elas se (re)organizam em aspectos ou horizontes possíveis a partir da necessidade de experimentar momentos de maior instabilidade, e, logo em seguida, de se reestabilizar, ou ainda, de retomar mais uma (ou outra) forma ou historicidade possível; e, por outro lado, nós nos encontramos de algum modo abertos a outras experiências e à própria demora nessa ou naquela experiência.

⁷ Esta é a própria descrição que Heidegger faz, por exemplo, da estrutura do *Dasein*. Neste sentido, ser-aí aponta exatamente para esta tensão entre já se encontrar, imediatamente, no interior de determinado mundo, repercutindo sentidos, significados e sentimentos específicos os quais tornam possível todo e qualquer comportamento teórico e prático, e, a um só tempo, também estar exposto a isto que Heidegger chama de “poder-ser”, que é justamente a mobilização no presente, com base no futuro (projeção) e junto a passados pregnantes (e também, de alguma forma, denegados). Uma atividade que, ao se realizar, torna possível certa transformação existencial do *Dasein* e, também, a própria recondução ou reorganização do espaço no qual ele se movimenta. Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad.: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. Ver também CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012; GORNER, Paul. **Ser e tempo**. Uma chave de leitura. Trad.: Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2017; SANTOS, Leandro Assis. **Interpretações de uma teoria dos afetos em Martin Heidegger**. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), 2018.

⁸ Ver KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**. Estudos sobre história. Trad.: Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2014, especialmente o capítulo 14.

De modo que é justamente aqui, nesta espécie de relação íntima entre a lógica própria à realidade (efetiva) e à história, e esta dupla necessidade que nos constitui, que se torna possível a construção de determinado aspecto e a própria experiência da felicidade. Ou, em outras palavras, só somos efetivamente felizes quando coparticipamos (e nos reconduzimos ou também nos reorganizamos) deste movimento de emergência ou de origem (*Entstehung*) de determinado aspecto ou horizonte.⁹

1. TEMPORALIDADE CONTEMPORÂNEA E FELICIDADE

Essa descrição que acabamos de fazer do modo de concretização da realidade (efetiva) ou da história e também da dupla possibilidade à qual estamos expostos, é uma descrição mais geral (ontológica). No entanto, mostraremos, neste segundo momento do texto, o quanto: se, por um lado, esta descrição me parece legítima e mesmo necessária, por outro, também precisamos nos preocupar com possíveis modalizações no que diz respeito 1- à diferenciação e (re)organização da história e, também, 2- às condições temporais para a atualização da dupla necessidade à qual estamos expostos (abertura e demora). Ou em outras palavras, dependendo da temporalidade e do mundo específico no interior do qual nos mobilizamos, temos maior ou menor dificuldade em nos expormos e em nos demorarmos, e, por conseguinte, a própria realidade ou a história também encontram maior dificuldade no que diz respeito à sua diferenciação (historicidade-aspecto/forma – devir – outra historicidade-aspecto/forma). O que significa dizer que há uma relação direta entre determinada temporalidade e historicidade, por um lado, e a possibilidade, por outro, da experimentação desta tonalidade afetiva (*Stimmung*) que estou chamando de felicidade.

O que está em questão aqui é que para que a história se diferencie é preciso que a maior parte de nós se exponha e demore em determinada experiência e, a partir de então, se torne possível, por conseguinte, a reconstituição de determinado aspecto. É claro, para que nós possamos nos expor e nos demorarmos numa experiência específica é necessário que a própria história torne isso possível ou nos exponha; que ela mesma já se encontre, de alguma forma, no movimento que é o da atualização do seu caráter de possibilidade. Esse é o primeiro tema que precisamos explicitar neste momento do texto, o de certa circularidade: para que a história se diferencie ela precisa da mobilização de boa parte ou da maior parte de nós, sendo necessária certa exposição e demora no que diz respeito a determinada experiência; e, por conseguinte - e contra a tendência que é a de repetirmos recorrentemente as mesmas orientações do mundo no interior do qual nos mobilizamos – é necessário que a própria história já esteja atualizando o seu caráter de possibilidade, já esteja se diferenciando, para que sejamos expostos a novas experiências.

⁹ Neste sentido, ver FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”.

Microfísica do poder. Trad.: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições GRAAL, 2000. pp. 15-37.

O que ocorre é que a temporalidade contemporânea (ou o modo como o tempo aparece mais em geral ou socialmente e, por conseguinte, o modo como a maior parte de nós se relaciona com o tempo) é francamente desfavorável à atualização do caráter de possibilidade da história, o que significa dizer que ela dificulta o movimento que vai de certa historicidade-aspecto/forma – passando pelo devir – a outra historicidade-aspecto/forma específica. De modo que, por sua vez, e respeitando a lógica circular que acabamos de descrever acima, não temos sido, assim, exatamente expostos à atualização da possibilidade que é a de nos abriremos e demorarmos ou de nos determos em *outras* experiências, de participarmos de um movimento que seria, por conseguinte, o da reorganização da realidade ou da história, e, assim, experimentar isto que seria a felicidade.¹⁰

Mas o que tem dificultado que a história se diferencie e, logo, que os homens sejam instados a tomar parte neste movimento de (re)constituição? Como se trata de uma lógica circular, começaremos pela descrição de determinado comportamento mais geral dos homens hoje.

Para que seja possível esta abertura e demora em outras experiências é necessário, além da própria mobilidade (diferenciação) da realidade ou da história, certa relação de maior ou menor proximidade ou confiança em *passados* e *futuros*; e essa é uma compreensão decisiva para boa parte do pensamento contemporâneo. O que estou sublinhando é que além da história nos expor a novas experiências, também é fundamental, para que haja esta abertura e demora, que tenhamos a confiança ou o ânimo necessários (ódio, amor, humor, coragem, melancolia¹¹). E mais, é preciso que também tenhamos orientações mínimas (provisórias) para que possamos tematizar e nos relacionar com o que vem ao nosso encontro. Esta confiança e estas orientações mínimas se tornam possíveis a partir de uma relação mais ou menos consciente com passados e futuros.

O que marca a nossa temporalidade, por outro lado, e dificulta esta confiança/ânimo e esta orientação mínima é uma espécie de dupla redução, a redução do “espaço de experiência” (*Erfahrungsraum*) e do “horizonte de expectativa” (*Erwartungshorizont*), para usarmos termos caros à tradição fenomenológico-hermenêutica, especialmente a Reinhart Koselleck.¹² Ou, ainda de

¹⁰ Há uma relação significativa entre essa perspectiva e a crítica de Heidegger à técnica. Cf. HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”. **Ensaios e conferências**. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, pp. 11-38.

¹¹ Ver BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”. In.: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. Trad.: Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005, especialmente a Tese IV; RANGEL, Marcelo de Mello. “História e *Stimmung* a partir de Walter Benjamin: Sobre algumas possibilidades ético-políticas da historiografia”. **Cadernos Walter Benjamin**, v. 17, 2016.

¹² Ver GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Nosso amplo presente**. O tempo e a cultura

acordo com Hans Ulrich Gumbrecht, boa parte ou a maior parte de nós no Ocidente tem desconfiado significativamente de que passados (“espaço de experiência”) possam nos auxiliar (sentimental e significativamente) no sentido de experimentarmos outras conjunturas possíveis; e também temos nos relacionado com o futuro (“horizonte de expectativa”) como se ele fosse um espaço que continuaria ou mesmo aprofundaria necessariamente (distopia) parte dos problemas que temos enfrentado hoje no que diz respeito à ecologia, à pobreza, epidemias, guerras...

Temos nos comportado a partir desta tendência de nos afastarmos – no que diz respeito a comportamentos mais ou menos conscientes – de boa parte da “sabedoria” e da sentimentalidade comunicada por passados ou tradições mais evidentes e, a um só tempo, temos tido uma dificuldade significativa de constituir projetos mais estruturados em relação ao futuro.¹³ Neste sentido, tem faltado a confiança/ânimo e também as orientações mínimas necessárias para nos expormos mais espontânea e criativamente a outras experiências possíveis. Aliás, essa é parte importante das preocupações de Nietzsche na “Segunda consideração intempestiva”, por exemplo, e também de Benjamin em textos como “Experiência e pobreza”, “O narrador”, “Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov” e, claro, nas teses “Sobre o conceito de história”. Além dos trabalhos de Koselleck e, mais recentemente, de Hans Ulrich Gumbrecht a partir de um diálogo com Heidegger.

No que diz respeito à nossa desconfiança mais ou menos consciente em relação a esses passados ou tradições mais evidentes ou disponíveis, o que temos é uma espécie de “desidentificação imediata”. Boa parte ou a maior parte de nós tem tido ao menos a impressão de que cada presente vem se distanciando e diferenciando ainda mais em relação ao seu passado, e isso especialmente a partir de certo modo de comportamento próprio à região que é a dos objetos técnicos. A diferenciação que essa região vem experimentando tem provocado a impressão imediata de que nada ou quase nada no passado pode nos dar algum suporte no que diz respeito à experimentação de conjunturas mais contemporâneas.

O que ocorre, então, é que boa parte de nós, sem a confiança/ânimo necessários e sem orientações mínimas, tem procurado se mobilizar, por exemplo, no interior de determinados espaços nos quais a relação mais direta/material com os entes em geral possa ser ao menos mais mediada, e aqui estamos falando de ambientes virtuais, de certo “virtualismo”, e também de espaços como os *shoppings*, nos quais a atividade que é a do consumismo também aparece como mais uma sobre-mediação no que diz respeito à abertura e demora em outras experiências.¹⁴ E, neste

contemporânea. Trad.: Ana Isabel Soares. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

¹³ Para isto que seria a redução do “espaço de experiência”, ver BENJAMIN, Walter. “Experiência e pobreza”. **Walter Benjamin**. Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política. Trad.: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994; RANGEL, Marcelo de Mello. **Modernidade e história a partir de Walter Benjamin e Derrida**. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2015, especialmente o primeiro capítulo.

¹⁴ Ver GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Graciosidade e estagnação**: Ensaios escolhidos.

sentido, também poderíamos tematizar com mais cuidado certo tipo de atividade terapêutica, ou certo papel de parte da psicanálise hoje, e todo um conjunto de medicamentos que vêm encontrando cada vez mais consumidores (especialmente no Brasil).¹⁵

Entretanto, como não temos o tempo necessário para nos determos mais cuidadosamente nessa discussão, o que gostaríamos de reter é justamente esta dificuldade que boa parte ou mesmo que a maioria de nós tem encontrado no que diz respeito à exposição e à demora em outras experiências possíveis e, por conseguinte, à participação no movimento de atualização do caráter de possibilidade da história. De modo que a história encontra uma dificuldade significativa para se diferenciar e nós também nos deparamos com a dificuldade de experimentarmos, assim, o que estou chamando de felicidade.

E, já encaminhando para o final do texto, o que temos, e isso muito próximo à crítica de Heidegger ao problema da técnica e da temporalidade contemporânea, é um movimento que tenho pensado cada vez mais como complementar a esse que acabamos de discutir, que é a nossa mobilização incessante de uma atividade a outra, mas sem que haja mais propriamente uma abertura a outras experiências possíveis (à *diferença*), já que os comportamentos no interior desta temporalidade (a da técnica) seriam determinados pelo imperativo da produção, o qual confere ritmo (alucinante) às relações e posiciona todo e qualquer ente que desponte; e sem que haja, especialmente, a possibilidade da intensidade ou da demora.¹⁶ Ou ainda, em outras palavras, se trata de uma mobilização maníaca ou frenética sem que seja possível a exposição a outros e, especialmente, a demora necessária para que algum aspecto específico se constitua, ou seja, para que a história possa efetivamente atualizar o seu caráter de possibilidade, ou ainda, ir de certa historicidade-aspecto/forma – passando pela devenida – a uma outra historicidade-aspecto/forma específica.

Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2012; GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Nosso amplo presente**. O tempo e a cultura contemporânea. Op. cit.; RODRIGUES, Thamara de Oliveira; RANGEL, Marcelo de Mello. “Temporalidade e crise: sobre a (im)possibilidade do futuro e da política no Brasil e no mundo contemporâneo”. **MARACANAN**, pp. 66-82, 2018.

¹⁵ Ver CASANOVA, Marco Antonio. “O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger.” **EKSTASIS: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, 2012; HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Trad: Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2018; HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”. **Ensaio e conferências**. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, pp. 11-38; TÜRCKE, Christoph. **Sociedade excitada**. Filosofia da sensação. Trad.: Antonio Zuin, et all. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2010.

¹⁶ Ver HEIDEGGER “A questão da técnica”. **Ensaio e conferências**. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, pp. 11-38.

O PENSAMENTO HISTÓRICO E A DEMOCRACIA: A HIPÓTESE DEMOCRÁTICA

Tenho trabalhado com o pensamento histórico no pensamento contemporâneo como sendo uma atividade a partir da qual podemos, de algum modo, provocar (trazer à tona e até mesmo generalizar) certa atmosfera (*Stimmung*) ou certa economia sentimental que seria fundamental para a abertura e demora em outras experiências possíveis. Ou em outras palavras, tenho me perguntado como certo comportamento teórico pode nos auxiliar a cultivar/tornar possível a reconstituição da confiança/ânimo e de certas orientações mínimas fundamentais a essa exposição e demora, e, por conseguinte, à experiência que é a da felicidade. Trata-se de como determinados acontecimentos, atores e autores mais propriamente denegados podem, ao serem (re)tematizados, liberar orientações mínimas e, especialmente, os sentimentos próprios à insistência neste movimento exaustivo e mesmo “antinatural” que é o de abrir-se e demorar-se em outras experiências possíveis.¹⁷

E, junto a isto que seria o pensamento histórico, gostaria de pensar na importância do espaço e da atividade democrática ou democratizante no que diz respeito à retenção da tensão (da *diferença* – tudo o que não se confunde comigo mesmo), a qual também seria responsável pelo que podemos chamar de certo aprendizado ou mesmo reaprendizado sentimental fundamental à exposição e à demora em outras experiências, e à própria experiência da felicidade.

Em linhas gerais, o que ocorre é que aquela mediação significativa que temos construído no que diz respeito à nossa exposição mais direta/material a outras experiências tem provocado uma espécie de esquecimento ou de perda (inclusive no que diz respeito aos comportamentos teóricos), temos desaprendido a nos relacionar com estas experiências (diferença, tensão, crise), nos tornando, por conseguinte, menos capazes de cultivar certa economia sentimental (*Stimmung*) própria ou que sustentaria uma atividade exaustiva (e “antinatural”) como esta que é a exposição e a demora. Lembro de uma sentença como a de Camus, a de que “...

¹⁷ “Antinatural”, pois, como Heidegger sublinha, somos - “no início e na maioria das vezes” - determinados pelo mundo no interior do qual nos mobilizamos. Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad.: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, especialmente o parágrafo 9.

Neste sentido, que é o de um pensamento histórico dedicado à liberação de determinadas orientações e sentimentalidade próprias ao questionamento significativo do mundo que é o nosso, ver NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda Consideração Intempestiva**. Da utilidade e da desvantagem da história para a vida. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003; BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Trad.: Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005, especialmente a Tese IV; RANGEL, Marcelo de Mello. “História e *Stimmung* a partir de Walter Benjamin: Sobre algumas possibilidades ético-políticas da historiografia”. **Cadernos Walter Benjamin**, v. 17, 2016; RANGEL, Marcelo de Mello. “Entrevista Professor Doutor Marcelo de Mello Rangel”. **Revista Ensaios Filosóficos**, volume XVI – dezembro/2017.

é preciso ver Sísifo feliz”, ou seja, do quanto precisaríamos nos relacionar com esta dinâmica que é a da exposição e da demora de uma forma mais espontânea ou acolhedora, e um dos motivos é justo o de que esse é o caminho a partir do qual algo tão fundamental como a experiência da felicidade se tornaria possível.¹⁸

De modo que não se trata apenas de um movimento teórico – neste caso do pensamento histórico (que não parece suficiente) – no sentido de provocar ou liberar determinada economia sentimental, a qual seria responsável ou a própria condição de possibilidade para uma insistência nesta experiência extenuante e “antinatural” que é a da exposição e da demora. Como vimos mais acima, o próprio pensamento histórico pode e tem sofrido com esta espécie de esquecimento ou perda no que diz respeito a também se constituir a partir e para a provocação das possibilidades de exposição e de demora, logo, a partir e para a diferenciação ou temporalização da história e, por desdobramento, a partir e para a experiência disto que estou chamando de felicidade. O próprio pensamento histórico corre o risco de se mobilizar no interior da técnica, no ritmo frenético que é o da produção... o risco, portanto, de se esquecer ou de se afastar de outros ritmos (e orientações) possíveis, e isso a partir de sentimentos como o do amor, ódio, humor, coragem e melancolia.

Neste sentido, além (junto a) de uma atividade mais teórica que é a do pensamento histórico provocando certa economia sentimental (*Stimmung*) adequada, tenho pensado no cuidado em relação a determinados espaços no interior dos quais somos necessariamente (obrigatoriamente) expostos a outras experiências, os quais teriam, por sua vez, a possibilidade de provocar *comportamentos práticos* mais comprometidos com a diferença, com a tensão, ou seja, mais próprios à exposição e demora em outras experiências. Espaços como a arte, a literatura e o sonho, mas, especialmente hoje, certa democracia (ou democratização), âmbito no qual temos a retenção de alguma tensão e, por conseguinte, certa necessidade (obrigatoriedade) à exposição e à demora. Necessidade a partir da qual se torna possível a manutenção de determinada economia sentimental fundamental à atividade (inclusive teórica) extenuante e arriscada que é a da exposição e da demora.

A hipótese aqui – o que tenho chamado de *hipótese democrática* – a qual infelizmente não teremos tempo para tematizar mais cuidadosamente, é a de que se comportamentos ou esforços teóricos como o pensamento histórico são fundamentais à provocação de uma economia sentimental favorável à exposição e demora em outras experiências possíveis, o que abriria, por sua vez, a possibilidade da felicidade; esses comportamentos teóricos, neste caso o pensamento histórico, não são suficientes.

De modo que também é fundamental a retenção e *frequentação* de espaços marcados pela tensão, como o democrático, nos quais somos necessariamente expostos a outras experiências possíveis e, assim, temos de manter uma relação mínima e

¹⁸ CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Trad.: Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2009.

mesmo cuidar/cultivar – também (quase) obrigatoriamente – uma economia sentimental mais adequada a essa exposição e demora. Isso é parte do que chamo de *hipótese democrática*, a compreensão de que precisamos da democracia (da democratização) para nos expormos, ou melhor, para sermos expostos, para sermos mais intensos e para experimentarmos, assim, a felicidade!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAUJO, Valdeí Lopes de; RANGEL, Marcelo de Mello. “Teoria e história da historiografia: do giro linguístico ao giro ético-político”. **História da Historiografia**, nº 17, 2015.
- BENJAMIN, Walter. “Experiência e pobreza”. **Walter Benjamin**. Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política. Trad.: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. “Sobre o conceito de história”. In.: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Trad.: Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- _____. “Über den Begriff der Geschichte”. **Gesammelte Schriften**, t. 1 (2), pp. 691-704. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Trad.: Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- CASANOVA, Marco Antonio. **Comprender Heidegger**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- _____. “O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger.” **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, 2012.
- _____. **O instante extraordinário**: Vida, história e valor na obra de Nietzsche. São Paulo: Forense Universitária, 2003.
- DERRIDA, JACQUES. **Demorar**. Maurice Blanchot. Trad.: Flavia Trocoli e Carla Rodrigues. Florianópolis: Editora UFSC, 2015.
- _____. **Espectros de Marx**. O estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional. Trad.: Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____. **Força de Lei**. O Fundamento místico da autoridade. Trad.: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOGEL, Gilvan. **Sentir, ver, dizer**. Cismando coisas de arte e de filosofia. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.
- FOUCAULT, Michel. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. **Ditos & Escritos, V - Ética, Sexualidade, Política**. Trad.: Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. “Nietzsche, a genealogia e a história”. **Microfísica do poder**. Trad.: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições GRAAL, 2000.

- GORNER, Paul. **Ser e tempo**. Uma chave de leitura. Trad.: Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Atmosfera, ambiência, Stimmung**. Sobre um potencial oculto da literatura. Trad.: Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2014.
- _____. “Depois de ‘Depois de aprender com a história’, o que fazer com o passado agora?”. In. NICOLAZZI, Fernando; MOLLO, Helena Miranda; ARAUJO, Valdeci Lopes (Orgs.). **Aprender com a história?** O passado e o futuro de uma questão. Rio de Janeiro: FGV, 2011.
- _____. **Graciosidade e estagnação**: Ensaios escolhidos. Trad.: Luciana Villas Bôas e Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2012.
- _____. **Nosso amplo presente**. O tempo e a cultura contemporânea. Trad.: Ana Isabel Soares. São Paulo: Editora UNESP, 2015.
- _____. **Produção de Presença**. O que o sentido não consegue transmitir. Trad.: Ana Isabel Soares: Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições**. Porto Alegre, RS: Zouk, 2008.
- _____. **Para um pensamento úmido**. A filosofia a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: NAU: Editora PUC-Rio, 2011.
- _____. “Walter Benjamin e Michel Foucault: a importância ética do deslocamento para uma Outra História”. **Revista Comum**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 22, pp. 56-75, jan.-jun, 2004.
- HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Trad.: Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2018.
- HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”. **Ensaaios e conferências**. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.
- _____. **Os conceitos fundamentais da metafísica**. Mundo - Finitude - Solidão. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- _____. **Ser e tempo**. Petrópolis: Trad.: Marcia Sá Cavalcante Schuback: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- _____. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- KIERKEGAARD, Sören. **O desespero humano (Doença até a morte)**. Trad.: Adolfo Casais Monteiro. Coleção “Os Pensadores”. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1988.
- KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**. Estudos sobre história. Trad.: Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2014.
- _____. **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad.: Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

- LYOTARD, Jean-François. **Enthusiasm**. The kantian critique of history. Stanford, California: Stanford University Press, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda Consideração Intempestiva**. Da utilidade e da desvantagem da história para a vida. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. Trad.: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.
- RANGEL, Marcelo de Mello. **Da ternura com o passado**. História e pensamento histórico na filosofia contemporânea. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.
- _____. “Entrevista Professor Doutor Marcelo de Mello Rangel”. **Revista Ensaios Filosóficos**, volume XVI – dezembro/2017.
- _____. “História e *Stimmung* a partir de Walter Benjamin: Sobre algumas possibilidades ético-políticas da historiografia”. **Cadernos Walter Benjamin**, v. 17, 2016.
- _____. “Melancolia e história em Walter Benjamin”. **Ensaios Filosóficos**, v. XIX, 2016.
- _____. **Modernidade e história a partir de Walter Benjamin e Derrida**. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2015.
- _____. “Nietzsche e o pensamento histórico: justiça, amor e felicidade”. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**. Rio de Janeiro, v. 10 n° 2, p. 69-85, 2017.
- RODRIGUES, Thamara de Oliveira; RANGEL, Marcelo de Mello. “Temporalidade e crise: sobre a (im)possibilidade do futuro e da política no Brasil e no mundo contemporâneo”. **MARACANAN**, pp. 66-82, 2018.
- SANTOS, Leandro Assis. **Interpretações de uma teoria dos afetos em Martin Heidegger**. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), 2018.
- SARTRE, J-P. **O ser e o nada**: Ensaios de ontologia fenomenológica. Trad.: Paulo Perdigo. Petrópolis: Vozes, 1997.
- TÜRCKE, Christoph. **Sociedade excitada**. Filosofia da sensação. Trad.: Antonio Zuin, et all. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2010.

ANEXO

CAN ONE BE HAPPY TODAY?¹⁹

Marcelo de Mello Rangel (UFOP, Brazil)

1.

My theme this afternoon is happiness, more specifically, happiness today. First of all, I need to define or at least explicit what I mean by happiness.

I would like to suggest that happiness is a feeling that arises from a certain experience, namely, the experience of (re)organization of reality (*Wirklichkeit*). In other words, happiness is possible if one can experience and participate in the movement of constitution of reality.

I start from the premise or comprehension that the very concept of reality refers more properly to a certain aspect, horizon or *more or less* stable "world" – an aspect that constitutes itself in the movement of becoming from one context of stability to the organization of another, within which movement men emerge as an important space.

I should, therefore, examine the conditions of possibility for human participation in this reality constructively or, as Heidegger would put it, poetically (*poiesis*, *Dichtung*): reliance in, or rather, trust on, pasts (traditions) and futures (projects or expectations that these pasts afford).

As we can see, I have affirmed something substantial about reality (*Wirklichkeit*), namely, that in it some moments are more structured or stable, whereas other moments are determined by an acceleration or differentiation which ascribe to men the necessity or task of taking part in the movement whereby other forms or possible "worlds" are constituted. It is precisely through this activity that one can experience the pathos or sentiment I propose to call happiness.

2.

The mobility between pasts and futures is a kind of anthropological tendency or inclination, which depends, in turn, on social temporality (chronotope). In other words, the rhythm of this mobilization obeys or attends to the more general

¹⁹ Conference presented at the Stanford Humanities Center in February 2018 on the occasion of the event in honor of Hans Ulrich Gumbrecht - "After 1967: Methods and Moods in Literary Studies in Honor of Hans Ulrich Gumbrecht".
Conferência apresentada no Stanford Humanities Center, em fevereiro de 2018, por ocasião do evento em homenagem a Hans Ulrich Gumbrecht - "After 1967: Methods and Moods in Literary Studies in Honor of Hans Ulrich Gumbrecht".

temporality that constitutes a given historical horizon. For instance, the more accelerated a specific horizon, the more dramatic is the mobilization between pasts and futures, and this until a certain stability is once again achieved.

What I am qualifying and underscoring here is that history mobilizes itself from one aspect to another - passing through moments of instability - and this because of the intimacy and tension between a given chronotope and the existential (or individual) temporality. The chronotope is a general, transcendental aspect or a possible temporality that has sedimented itself. This means that this historical horizon is constituted by a certain proportion between pasts (available traditions) and futures (expectations, projects, dreams conditioned by available traditions), and also by a determined set of pasts and futures (certain sentiments and contents) that guide men in general.

Existential temporality, in turn, constitutes itself by means of men's mobility through reality, whereby they extend their experiences and constitute meanings, a mobility rooted in the anthropological tension between pasts and futures. In short, on one level, which we can loosely call the "macro", men let themselves be conducted by a given chronotope. On another level they move themselves and constitute other possible proportions, greater or lesser distances related to pasts and futures, and also the specific contents of each of these two dimensions.

Before I continue, therefore, let's keep in mind this tension between the social temporality or the chronotope and the existential temporality.

3.

So far I have sketched some ideas about happiness in general, what it is and what its conditions of possibility are. I have treated happiness as a feeling that emerges from the experience of participation in the constitution of reality. Its condition of possibility is the activity of men within reality, which depends on men's trust in pasts and futures.

The sentiment of happiness is at the basis of an anthropological determination, namely, the need simply to mobilize oneself. It is exactly this intuition that informs Nietzsche's concept of "will to power", Heidegger's "*ekstasis*" and Gumbrecht's concept of "fascination". In other words, the impetus for mobilization is the desire to experience happiness once again. It is, moreover, paramount to stress that this mobilization and desire depend much less on men than on a logic of reality properly.

Now I can move on to my third point: if happiness is this feeling arising from men's participation in the constitution of reality, and if this, in turn, depends on a certain confidence in pasts and futures, we can say that happiness is a scarce sentiment today.

In order to talk about this scarcity, I need to talk about the contemporary temporality. My comprehension is that today we experience a kind of double shortening, the curtailment of the "space of experience" (*Erfahrungsraum*) and the

"horizon of expectation" (*Erwartungshorizont*), or, to be more precise, we observe that most of us in the West no longer have a strong confidence in pasts and futures, by which I mean objective attitudes or decisions before challenges posed by reality.

Our position is finally becoming clearer: if today we have a significant difficulty to trust pasts and futures, we have a considerable difficulty to participate in the (re)articulation of reality. What we experience within our temporality is, as a result, a scarcity of the feeling of happiness.

This temporality of scarcity is what I call a time of indigence.

4.

In my closing remarks, I would like to describe what could be a thickening of this indigence. The contemporary relation between the social and the existential temporality has a particular consequence, a kind of vicious circle that positions us before a certain drama. This specific tension provokes a maniacal mobilization towards happiness, one that obeys the following logic: the more difficult it is for men to trust pasts and futures, the more they want to be happy. The time of indigence is thus characterized by these two concurrent determinations, namely: 1- a difficulty to experience happiness, *and* 2- a maniacal pursuit of happiness.

Unfortunately, I am unable to give sequence to this exposition, but what would follow, had I had the time, would be a discussion of the problem of difference vis-à-vis the *pathos* of love. My understanding is that, since the later half of the 20th century, the activity of difference – i.e. to open oneself to everything that is not oneself, has been on the rise, and this due to the need to negate historical phenomena such as the two World Wars, the *Sboa*, fascisms and totalitarianisms in general, the struggles for decolonization, etc.

Thus, today we observe a tension between this maniacal pursuit of happiness, which paradoxically distances us from the experience of happiness, and a mobilization determined by the pathos of love towards difference. This mobilization can perhaps bring us closer to the experience of happiness, as love and difference can, equally perhaps, reestablish the very possibility of trust in pasts and futures, and consequently, (re)organize the very relation between social temporality and existential temporality.