

Virá o Século XXI a ser Aristotélico?

Hans Ulrich Gumbrecht
Stanford University, EUA

RESUMO – Virá o Século XXI a ser Aristotélico? – Este texto concentra-se na tradição discursiva que pode ser chamada Crítica Cultural e em deslocamentos em algumas estruturas epistemológicas fundamentais. Apresentam-se mudanças nas condições do trabalho com as Ciências Humanas em nosso presente eletrônico e, inspirado por temáticas de escritos tardios de Heidegger, procura-se condensar os juízos previamente formulados em uma crítica do presente. Aponta-se, ainda, para uma série de sintomas do presente que podem servir de indícios para cimentar a esperança de um futuro aristotélico.

Palavras-chave: Filosofia. Aristóteles. Ciências Humanas. Epistemologia. Heidegger.

ABSTRACT – Will the 21st Century be Aristotelian? – This text focuses on the discursive tradition that may be called Cultural Critique and on the dislocations in some fundamental epistemological structures. It presents changes in the working conditions within the Humanities in our electronic present and, inspired by themes from Heidegger's late writings, it seeks to condense the judgements previously formulated in a critique of the present. We also point out to a series of current symptoms that may serve as evidence to consolidate the hope in an Aristotelian future.

Keywords: Philosophy. Aristotle. Humanities. Epistemology. Heidegger.

RÉSUMÉ - Le XXI^e siècle sera-t-il aristotélicien ? - Ce texte se focalise sur la tradition discursive communément appelée critique culturelle et sur les déplacements survenus dans quelques structures épistémologiques fondamentales. Il présente les changements d'approche en sciences humaines à l'heure de notre « présent numérique » et, inspiré par des thématiques présentes dans des écrits tardifs d'Heidegger, il cherche à condenser les appréciations préalablement formulées en une critique du présent. Il met enfin en exergue une série de symptômes du présent pouvant servir d'indices pour corroborer l'espoir d'un futur aristotélicien.

Mots-clés : Philosophie. Aristote. Sciences Humaines. Epistémologie. Heidegger.

O tom desta pergunta, percebe-se imediatamente mesmo sem compreender exatamente o porquê, não sugere um artigo erudito e nem mesmo científico. Por esse motivo devo, antes de tudo, declarar aquilo a que não me proponho, pois não o lograria. Para começo de conversa falta-me a competência para descobrir novos aspectos em textos filosóficos da antiguidade grega a que os verdadeiros *experts* da área já não tenham chegado. Por isso, no que tange a Aristóteles, deposito minha confiança em Arbogast Schmitt, como já tenho feito há muito tempo, se é que serei capaz de retomar suas considerações e teses de modo produtivo. Em segundo lugar, seria, todavia, mais impertinente pretender envolver-me na complexa discussão dos especialistas sobre a história da recepção da obra de Aristóteles. Em terceiro lugar, sem os dados empíricos apropriados, não é possível levar a questão formulada no título realmente a sério, nem mesmo como uma questão que diz respeito à história da recepção. Por esse motivo, gostaria de entendê-la de outra maneira, a saber, como uma pergunta retórica que é antes a expressão de uma esperança, de um desejo que não é puramente intelectual. Que um presente que se possa denominar *aristotélico* seja para mim uma imagem do futuro, a qual eu espero que se torne realidade, isso devo ao trabalho de Arbogast Schmitt. Para expressá-lo mais precisamente: trata-se de uma energia intelectual com a qual seu trabalho sempre ultrapassa os limites de uma pura História da Filosofia.

Pretendo demonstrar, sob a forma de um argumento, de que modo leituras acadêmicas se transformaram numa esperança existencial.

A estrutura do argumento é a seguinte: obviamente, começarei pela descrição do termo *aristotélico*, de como o entendi por intermédio da leitura dos textos de Schmitt. A isso se seguem observações sobre a cultura da Idade Moderna, que convergem para a impressão de que ao longo dos séculos nos afastamos continuamente de uma concepção aristotélica do mundo.

Vou concentrar-me, primeiro, numa tradição discursiva que pode ser chamada Crítica Cultural¹; depois, em deslocamentos em algumas estruturas epistemológicas fundamentais; e, por último, em mudanças nas condições do trabalho com as Ciências Humanas em nosso presente eletrônico. A terceira parte é breve, mas decisiva para o argumento: inspirado por temáticas de escritos tardios de Heidegger, tento condensar os juízos previamente formulados em uma crítica ao mesmo tempo específica e complexa do presente. A quarta parte, movimento contrário, aponta para uma série de sintomas no mesmo presente que podem servir de indícios para cimentar a esperança de um futuro aristotélico. Assim, a questão final será preparada, a saber: se – e em caso positivo, como – as Ciências Humanas podem contribuir para fortalecer essa esperança e deixá-la tornar-se uma condição da vida?

(1)

Pensar é discernir, diz Aristóteles, e com isso não se trata – pelo menos não exclusivamente – de um discernir de ordem semântica, ou seja: um discernir na dimensão da representação. Pensar deve ser o discernir as coisas, assim como nós as encontramos, como um todo, o próprio lidar com o mundo. Discernir, nesse sentido, não inclui necessariamente a auto-observação e a autorreflexão. Tais atos do discernimento podem, suponho, ser identificados como atos do juízo, pois no seu caso não podemos fiar-nos nem em deduções, que partem de premissas e que, portanto, são irrefutáveis, nem

na acumulação de experiências. Juízos pressupõem senso comum e faculdade de julgar; onde eles são bem-sucedidos mostram-se corretos em casos isolados, sem que sua veracidade específica possa ser generalizada para se chegar até as verdades. Além disso, esse discernir toma as coisas as quais se refere em sua unidade de forma e substância. Elas são acessíveis aos sentidos e, na maioria dos casos, é possível apontar para elas.

A prática aristotélica do discernir não conhece a segregação moderna entre os domínios do fenômeno baseados na racionalidade e, portanto, acessíveis a ela, e os domínios dos fenômenos presididos pela emocionalidade, que seriam supostamente mais nebulosos que aqueles. Estados de ânimo, por exemplo, devem ser tão bem discernidos como minerais ou deveres morais. Tal concepção inclui, sem sombra de dúvida, indicações para verificar a correção ao discernir. O discernir correto vem acompanhado de um sentimento de intensidade. Ele desperta uma alegria que vai além dos sentimentos de alívio gerados cada vez que satisfazemos nossa necessidade de sobrevivência. Além disso, os discernimentos corretos nos deixam, na retrospectiva, a impressão de nos serem familiares há muito tempo. Ao fim e ao cabo, o discernir correto deve ajudar os seres humanos a realizarem seu potencial para a liberdade. O conceito de liberdade que pressupomos aqui não deve ser confundido com o conceito idealista de liberdade que se tornou conhecido desde as revoluções burguesas. Isso posto que Aristóteles, obviamente, não parte do princípio de que todos os seres humanos nascem livres. Entretanto, ele acredita, isso sim, que todos possuem o potencial para libertar-se das cadeias da escravidão.

(2)

Essa relação *aristotélica* com o mundo pode até despertar-nos simpatia num primeiro momento, mas ela também parece irreal, arcaica e, inicialmente, tremendamente afastada do nosso presente. Um resultado central do chamado *Processo da Modernidade* é a distância de uma forma de existência fundamentada,

precisamente, na proximidade às coisas. Esse processo veio acompanhado, pelo menos desde o século XVII, pelo discurso da perda e pela lamentação do evanescimento da concretude do mundo. Eu o chamo Crítica Cultural, retomando uma tradição do começo do século XX. Parto do pressuposto de que não é por acaso que ele tem início exatamente no momento histórico em que, por intermédio do Cogito de Descartes, institucionaliza-se uma forma de autorreferência humana acoplada exclusivamente à consciência. A isso reagiram evidentemente variantes antigas do materialismo moderno, as quais se intensificaram na obra de Diderot, ao ponto de se transformarem em uma obsessão em provar repetidamente a possibilidade de uma adequada experiência da realidade através dos sentidos. No texto ficcional *O sonho de Alembert*, Diderot faz com que o grande matemático, seu ex-amigo, caia num sonho febril, exatamente no momento em que ele tenta compreender os fatores biológicos da reprodução humana. Esse sonho inverte o pensamento racional-distanciado das ciências naturais numa ejaculação absolutamente triunfal – que pode ser interpretada como uma apoteose irônica da tonalidade existencial do corpo e dos sentidos.

A essa mesma tradição discursiva pertencem alguns dos temas que, cem anos mais tarde, tornariam a filosofia de Nietzsche tão popular entre os leitores europeus, desde as fantasias sobre o super-homem passando pelo êxtase dionisíaco, até o elogio filológico da superficialidade. Nela também se inclui a crítica de Oswald Spengler ao *homem fáustico*, que submete o mundo com números e equações, mantendo-o assim literalmente afastado do corpo. Vários temas saídos de artigos de Heidegger também poderiam ser citados. Voltarei a eles mais tarde. Com certeza o tom da Crítica Cultural não está reservado ao pensamento antimoderno, como demonstra, por exemplo, a tese central da Dialética do Esclarecimento de Horkheimer e Adorno. Ali, a pergunta acerca das condições históricas que levaram à catástrofe do holocausto é respondida referindo-se à tendência para a abstração desumanizadora, que constitui

o outro lado da moeda de uma cultura esclarecida da razão.

Com a Crítica Cultural consolidou-se, desde o final do século XIX, uma preocupação cada vez mais acentuada com a distância crescente entre o sujeito do conhecimento e o mundo das coisas. Ela originou-se do caráter cada vez mais autorreflexivo que a observação do mundo ia adquirindo desde o final do século XVIII, do qual dois desafios epistemológicos surgiram. De um lado, o perspectivismo como consequência da compreensão autorreferencial de que cada observação e interpretação do mundo depende de um ponto de vista específico, o que coloca a autoidentidade dos objetos de referência no mundo em questão. De outro lado, a compreensão, que havia sido oculta pelo cartesianismo, da diferença entre o modo de apreensão do mundo através de conceitos (experiência) e o modo de apreensão através dos sentidos (percepção), a qual desemboca na questão da possibilidade de compatibilização entre os dois modos. O primeiro problema, que é o problema do perspectivismo, foi logo neutralizado pelo estabelecimento de uma nova *visão de mundo histórica*, a qual, através da exigência de identificar fenômenos com base nas suas histórias (ou evoluções), disponibilizou estruturas discursivas que puderam absorver a pluralidade de representações de cada objeto de referência – como se fossem *histórias* precisamente. Por outro lado, o problema da compatibilização entre experiência e percepção transformou-se num dilema e afastou progressivamente o reprocessamento matemático da percepção do reprocessamento interpretativo da experiência cultural, o que no fim do século XIX encontrou seu desdobramento irreversível no divórcio acadêmico entre as *Ciências Humanas*² e as *Ciências Naturais*.

Ambas as partes desenvolveram relações cada vez mais abstratas com o mundo: as Ciências Humanas foram, sobretudo, condicionadas pelo seu trauma de nascimento, isto é, pelo medo de, ao perder o contato com as Ciências Naturais, perder também o contato com a realidade. As Ciências Naturais, através do progresso de

seus resultados, hoje em dia só reconhecem como *real* aquilo que está fora do alcance dos sentidos do ser humano, sejam vírus, genes, partículas elementares ou o universo.

Ao fim e ao cabo, parece que no último quarto de século aquela *visão de mundo histórica* desmoronou, visão através da qual as Ciências Humanas e a cultura tinham se conservado, desde 1800, numa posição relativamente estável de distância interpretativa do mundo. Assim, a visão de mundo histórica, que havia sido absorvida pelo perspectivismo que surgiu do caráter cada vez mais autorreflexivo de cada observação, constituíra, em sua dimensão contemporânea, um papel de sujeito cartesiano clássico. Esse papel de sujeito cartesiano associou a acomodação das experiências passadas ao presente com a seleção das possibilidades de ação que o futuro oferecia. Desde que a estrutura dessa temporalidade entrou em crise (creio que a partir dos anos 1970) os clamores pela *reintegração do corpo* aos modos de autorreferência humana (e obviamente também às Ciências Humanas), que soam como uma variante da Crítica Cultural, nunca mais calaram, sobretudo na Alemanha. Num primeiro momento, lamenta-se unicamente nossa relação abstrata com o mundo sem que se chegue um centímetro sequer mais próximo de sua reversão.

Entre os fatores que determinam nossa esperança em um pensar de tipo aristotélico está também a experiência de que os pressupostos e os objetivos do trabalho das Ciências Humanas alteraram-se drasticamente durante as duas últimas décadas, sem que elas, como instituições, tenham esboçado a mais leve reação ante o desafio. Do ponto de vista histórico, somos sucessores daqueles filólogos e humanistas cuja tarefa consistia em preservar textos e, sobretudo, seus potenciais de sentido da corrosão do tempo e, portanto, do esquecimento; e, ao mesmo tempo, para contrapor-se à sua dispersão no espaço, reuni-los em determinados lugares. A condição da escassez era o pressuposto fundamental de todas as nossas atividades. Ao contrário,

no atual presente eletrônico, minha universidade e a empresa *Google* trabalham juntos em técnicas de armazenamento de dados e em ferramentas de busca com o objetivo, não mais utópico, de poder levar todos os documentos existentes de nossa cultura à tela de todo e qualquer *laptop*. No lugar da escassez, corrosão e dispersão, a arrasadora desorientação frente ao inconcebível potencial de informações liberado e ainda por liberar é que se tornou o problema. Ninguém que escreva hoje um trabalho de doutorado pode se deixar levar pela ilusão de querer satisfazer a exigência que já foi a mais básica de todas, a saber, tomar conhecimento de toda a literatura disponível sobre um tema.

(3)

Todas as formas institucionalizadas de relação física com o mundo, desenvolvidas pela nossa cultura, nos escaparam (a *Crítica Cultural* nos recorda isso). A autorreferência cartesiana que nos permitia interpretar o mundo desmoronou-se sem que tenhamos chegado a uma nova autorreferência (esse é nosso presente epistemológico). Aí estamos, desorientados – e por hora até mesmo sem reação – frente a um volume esmagador de informações acessíveis eletronicamente (eis aí o desafio que também é das Ciências Humanas). Essas três novas condições da vida apontam, desde uma perspectiva aristotélica, para um prejuízo, antes mesmo que se possa esperar transformar ou ajustar alguma coisa através delas ou da crítica por elas sugerida. Digno de nota, no que diz respeito à diagnose cultural, é o que Martin Heidegger, entre os anos 1920 e sua obra tardia, já havia antecipado com as assim chamadas três condições da contemporaneidade e suas consequências. Sua obra capital *Ser e Tempo*, de 1927, principia com uma crítica ao *esquecimento do ser* a qual é, antes de tudo, uma admoestação crítico-cultural pelo esquecimento da concretude individual do mundo, somando a isso o propósito de pensar a *cotidianidade média* da existência humana em sua *substância* para então substituir, no que considero a principal inovação conceitual, a topologia

Sujeito-Objeto pela do *Ser-dentro-do-mundo*. Esse pressupõe – em vez da distância – a familiaridade do *Ser-aí*³ com as coisas do mundo, a qual já estava dada desde sempre. No ensaio *A era da visão de mundo*, da década de 1930, Heidegger mostra como a posição e o papel do observador cartesiano do mundo nas Ciências Naturais modernas criou uma visão de mundo altamente abstrata, baseada exclusivamente em princípios matemáticos e institucionalizados. E a crítica do Heidegger tardio ao *Dispositivo*⁴ como um instrumento central daquela que era para ele a cultura mais recente antecipa uma das consequências principais da comunicação eletrônica. Isso posto que o conceito de *Dispositivo-Estrutura* refere-se à tendência de converter toda a concretude e atualidade de nossos contatos primários com as coisas do mundo em potencialidade – de modo semelhante às Ciências Humanas, que de textos individuais passaram a girar em torno de intermináveis listas de publicações acessíveis eletronicamente.

Pode-se supor que foi a convergência de observações desse tipo e das reações críticas que elas geraram que levaram Heidegger a desenvolver a concepção da *História do Ser*⁵. No centro da História do Ser deve estar o *Acontecimento da Verdade*⁶ do *Autodesvelamento do Ser*⁷, que substitui o lugar da constelação Sujeito-Objeto. Não é mais o sujeito que tematiza e interpreta as coisas do mundo e sim são as coisas que se mostram – por assim dizer *por iniciativa própria* – em seu ser individual e substancial. O ser humano, também como *Ser-aí* articulado no espaço, deve estar aberto, de modo tranquilo, para tais momentos do *Autodesvelamento*, os quais não podem ocorrer sem sua presença – ele é *devedor* disso, sem que sua relação com essa *dívida* seja mencionada. Quando têm lugar tais Acontecimentos da Verdade do *Autodesvelamento do Ser*? Não está ao alcance dos seres humanos sabê-lo nem tampouco prevê-lo por intermédio de quaisquer *leis* determinantes do curso da História. Heidegger apenas sublinha que tais Acontecimentos da Verdade eram frequentes na Grécia Antiga e que isso constitui uma

possibilidade da própria época, para a qual o Ser-aí ainda não encontrou uma atitude apropriada. Desde tal ponto de vista sobre as circunstâncias do mundo, aplica-se uma inversão do paradigma cartesiano, o qual associáramos à perda da concretude das coisas. Entretanto, precisamente para a intuição de que são as coisas que devem se mostrar, não há lugar numa filosofia aristotélica. Por esse motivo não darei seguimento às possibilidades epistemológicas descortinadas pelo paradigma do *Autodesvelamento do Ser*. Aristotelicamente falando, trata-se de desenvolver uma nova configuração entre uma autorreferência humana que recupere seu aspecto físico e um mundo que recupere sua concretude.

(4)

Sem dúvida, e obviamente sem dar a mínima importância às interferências filosóficas de Heidegger, a cultura ocidental e já globalizada nas últimas décadas afastou-se cada vez mais de uma relação aristotélica com o mundo. Hoje já não tem mais validade, em relação à perda da concretude do mundo no processo da modernidade, aquilo que Georges Bataille disse uma vez sobre a relação da nossa cultura com o corpo humano: que a verdadeira ignomínia não jazia no fato de ela ter esquecido o corpo, e sim no fato de já ter se esquecido desse mesmo esquecimento. Uma memória da concretude do mundo ou mesmo um anseio por ela foi mantido aceso, de modo vago, pelo discurso do Criticismo Cultural. E se nos sentimos sensibilizados por sua aspiração, por exemplo, pela particular apropriação da filosofia de Aristóteles por Arbogast Schmitt, então podemos, a partir dos sintomas do desejo por uma outra relação com o mundo, que já se multiplicam na cultura contemporânea, cultivar a esperança em um futuro menos cartesiano. Gostaria apenas de remeter a tais sintomas, que são sentidos nas mais diversas áreas e contextos da existência humana, antes para impulsionar uma determinada ideia do futuro do que almejando completude ou exemplaridade.

Um exemplo é a admirável tenacidade com que Peter Sloterdijk, desde seu livro *Ira e Tempo*, colocou em questão – de um modo completamente aristotélico – a diferença tão fundamental para a cultura da Modernidade entre racionalidade e emocionalidade, lastimando a perda daquelas categorias de comportamento que ele denominou *virtudes tímicas*⁸. Trata-se de uma capacidade de ter atitudes como ira, desprezo, honra e orgulho. No mesmo presente intelectual necessitamos de tais concepções de autorreferência humana para tratar da questão ecológica e seus valores na Filosofia, as quais – diferentemente do Cogito clássico – permitam uma relação com a natureza como nosso ambiente físico. Considero paradigmáticas, nesse sentido, muitas das propostas elaboradas por Gerhard Richter. Refiro-me, por exemplo, a telas nas quais a colocação lado a lado de gradações muito sutis de cores ou de superfícies de substâncias distintas transformam-nas em dispositivos para o exercício do discernimento – e, portanto, em dispositivos para o pensar no sentido aristotélico. Também me refiro às telas que, produzidas com uma técnica tão perfeita, parecem fotografias ou que de fato partem de fotografias e que, literalmente, fixam instantes de nossa percepção como um todo (mas não pretendem, como no Impressionismo, colocar movimentos da reflexão em movimento através da evocação de processos de percepção).

Escritores e leitores suprimiram o tabu que ainda vigorava de modo absoluto sobre o gênero biografia. Hoje, eles já se permitem conceber textos literários em contextos ao mesmo tempo complexos e concretos de formas de vida e cenários históricos – como, por exemplo, na maravilhosa biografia de Shakespeare *A vontade no mundo*, de Steven Greenblatt, ou na recente série de livros sobre a vida de Stefan George. Ao mesmo tempo, aprendemos a revalorizar a capacidade da poesia em conjurar mundos materiais na sua substancialidade sensível – contra todo o experimento reflexivo que era comum, por exemplo, na tradição do Surrealismo. O fenômeno mais extremo dessa constelação é, quantitativa

e sociologicamente falando, obviamente, a intensa fascinação, historicamente inédita, que o esporte exerce hoje em dia, como prática e como espetáculo. Essa fascinação despertou a tese na Filosofia Analítica segundo a qual partes do corpo de atletas de alta performance reagem ao mundo com discernimento, ou seja, de que eles são capazes de *pensar*. Enquanto isso, o esporte universitário norte-americano, depois de décadas de ceticismo autoimposto, está redescobrando a euforia e sua força liberadora que advêm da convergência de exigências intelectuais e físicas extremas. Eu, pessoalmente, testemunho o contraste entre o estádio vazio durante a semana e as poucas horas do evento esportivo, em que o estádio está lotado pelo movimento permanente e por dezenas de milhares de corpos, como uma materialização (e não como uma alegoria) da mais elementar de todas as perguntas filosóficas: *por que existe alguma coisa – em vez de nada?*

Também na confiança renovada na força do juízo – que, por exemplo, na campanha das últimas eleições nos Estados Unidos teve um papel importante – eu interpreto uma promessa aristotélica. Pois, o emitir juízos se refere, como já foi dito, a casos e situações individuais, ele tem lugar no acontecimento singular, anseia pela correção e não se apoia, como Barack Obama particular e repetidamente sublinhou, em deduções irresistíveis, nem em toda a massa das experiências anteriores. A partir dos anos 2000, surgiu em algumas universidades americanas, na área das Ciências Humanas, um movimento intelectual denominado *rational reenchantment*, ou seja, *reencantamento racional do mundo*. Ele critica exatamente os resultados e efeitos do processo de modernização que já descrevi com certo detalhe e projeta cenários possíveis de um futuro nos quais aqueles poderiam ser revertidos até certo grau.

Interrompo aqui a série de remissões, embora (ou exatamente porque) a lista de sintomas do ressurgimento de uma relação aristotélica com o mundo possa ser prolongada consideravelmente. Poderíamos citar o retorno à religiosidade dos rituais, a onipresença da

música tornada possível pela tecnologia, o desenvolvimento da cozinha e da comida como uma forma de experiência estética e a diferenciação cada vez mais evidente entre o erotismo e a função reprodutiva humana.

(5)

Pressupondo-se que haja um consenso de que um futuro aristotélico seja uma coisa desejável e pressupondo-se também que os sintomas na cultura contemporânea, como os que foram mencionados acima, façam dessa desejabilidade uma esperança realista, de que modo nosso trabalho nas Ciências Humanas poderia contribuir para colocar a caminho (e conservar no caminho) a realização dessa esperança? Talvez tenhamos uma chance se começarmos a nos comportar como se já estivéssemos na situação desejada. Isso significaria, por exemplo, na contramão da pressa superficial da comunicação eletrônica, que nós gastássemos tempo concentrando-nos em certos fenômenos e problemas, ainda que aparentemente não pudéssemos chegar às suas soluções nem tivéssemos nenhum ganho imediato com isso. Um primeiro passo seria contrapor a contemplação consciente frente ao hábito do processamento intelectual cada vez mais rápido. A propósito, Jean-François Lyotard viu nisso, há um quarto de século, a última possibilidade que nos restaria para fazer jus à autoimagem normativa de um *comportamento revolucionário* que ainda predominava na época. Também seria aristotélico, em segundo lugar, se nós não agíssemos exclusivamente de modo *crítico* – no sentido de uma atitude negativa frente ao mundo como ele está dado – e sim, de modo complementar, exercitássemos a faculdade de realizar uma *liturgia do mundo* e tentássemos recuperá-la como estilo intelectual.

Mesmo com toda a reserva aristotélica contra a prioridade dos gestos e das formas de pensar reflexivos, hoje predominante nas Ciências Humanas, seria evidentemente absurdo se justamente nós, os cientistas humanos, nos distanciássemos de nossa capacidade de

reflexão em diversas formas como uma de nossas competências principais. Nós somos (e devemos querer sê-lo) aqueles que podem compreender Hegel sob o pano de fundo de Kant, Rousseau em contraste com Diderot, o Surrealismo como reação ao Realismo, e assim tornar o mundo cada vez mais complexo. De fato, tratar-se-ia de emprestar a esse complexo mundo contornos mais nítidos do experienciar, do experienciar sensível e afetivo. Reaprender a pensar que o mundo torna-se, através do nosso pensamento, não só mais complexo, mas também mais concreto e com contornos mais nítidos: eis o que deve constituir, sobretudo, nosso objetivo no século XXI.

Notas

¹ N.T.: no original alemão: *Kulturkritik*.

² N.T.: no original em alemão *Geisteswissenschaften*, Ciências do Espírito.

³ N.T.: no original em alemão *Dasein*. Termo da filosofia heideggeriana.

⁴ N.T.: no original em alemão *Gestell*, literalmente *armação*, no sentido de estrutura. Esse termo da filosofia de Heidegger foi traduzido no Brasil como *Dispositivo*.

⁵ N.T.: no original em alemão *Seinsgeschichte*.

⁶ N.T.: no original em alemão *Wahrheitsereignis*.

⁷ N.T.: no original em alemão *Selbstentbergung des Seins*.

⁸ N.T.: no original em alemão *thymisch*. Expressão da Semiótica francesa. Para A. J. Greimas constitui um dos aspectos do significado, por oposição ao seu aspecto lógico.

Hans Ulrich Gumbrecht é filósofo com doutorado em Filosofia pela *Universität Konstanz*, na Alemanha. É professor no Departamento de Literatura Comparada da *Stanford University*, nos Estados Unidos. Foi, também, professor associado na *Université de Montréal*, no Canadá; diretor de estudos associado na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* e professor convidado no *Collège de France*, em Paris. É membro da *American Academy of Arts & Sciences* e tem livros e artigos publicados em diversas línguas.

E.mail: sepp@stanford.edu

Traduzido do original em alemão por Elaine Padilha Guimarães.

Recebido em fevereiro de 2011

Aprovado em maio de 2011