

Entrevista**Professor Doutor Marcelo de Mello Rangel⁴⁹**

Ensaaios filosóficos: Em primeiro lugar gostaríamos de agradecer o aceite para esta entrevista. Para darmos início, queremos que o sr. nos falasse um pouco da sua trajetória acadêmica, da sua relação com a filosofia.

Marcelo Rangel: Agradeço pelo convite. Tenho acompanhado o excelente trabalho que vocês vêm fazendo na *Ensaaios*. Comecei minha formação na UERJ, no curso de história e, em seguida, fiz o mestrado em história na PUC-Rio. Ao longo da graduação e do mestrado em história cursei algumas disciplinas na filosofia. Ainda durante o mestrado na PUC-Rio comecei a graduação em filosofia na UFRJ. Fiz o doutorado em história na PUC-Rio e, após defender a tese em história e de terminar a graduação em filosofia, fiz o doutorado em filosofia também na UFRJ. Assim que cheguei à UERJ, em 1999, fiz uma disciplina de *Introdução à Filosofia* com o James Arêas. Foi uma experiência muito marcante. Um curso sobre filosofia antiga a partir do qual comecei a pensar na possibilidade de fazer filosofia. Lembro que o James estava finalizando a sua tese de doutorado (1999) e parte do que estava trabalhando (Platão) sempre aparecia nas aulas. Aliás, foi a partir do seu curso que comecei a ler e a pensar sobre o problema do amor, o que acabou sendo decisivo para a minha dissertação de mestrado e também para a tese de doutorado que defendi na história (sobre o Romantismo no Brasil). Conheci e mais tarde me aproximei de alguns professores do departamento de filosofia da UERJ, entre eles o Marco Antonio Casanova e a Dirce Solis. Lembro com muito carinho das palestras do Gerd Bornheim.

Ao longo da graduação em história na UERJ me aproximei de professores que trabalhavam com teoria da história, história da historiografia e pensamento brasileiro, como o Manoel Salgado, que me orientou, o Antonio Edmilson, que mais tarde reencontrei na PUC-Rio, a Lorelai Kury... os quais sempre propuseram um diálogo intenso com a filosofia. E também assistia disciplinas no departamento de letras com o Luiz Costa Lima, Carlinda Fragale Nuñez, Victor Hugo Adler, Gustavo Bernardo... que trabalhavam com uma teoria da literatura próxima à filosofia.

A partir destes anos de UERJ acabei me aproximando do Romantismo brasileiro, de autores que trabalhavam de perto com a filosofia alemã e francesa. Fui para a PUC-Rio

⁴⁹ Bolsista Capes, Programa de Pós-Doutorado no Exterior, Processo nº 88881.120619/2016-01.

onde fiquei por quase dez anos, e lá, trabalhando na história com o Ilmar Rohloff de Matos (que me orientou), Francisco Falcon, Luiz Costa Lima, Antonio Edmilson, Marcelo Jasmin, Ricardo Benzaquen... acabei me aproximando ainda mais da filosofia. Comecei a assistir os cursos do Paulo Cesar Duque-Estrada, do Eduardo Jardim e da Kátia Muricy, época na qual também conheci o Rafael Haddock-Lobo, que mais tarde me orientaria na graduação e no doutorado em filosofia na UFRJ. De modo que ao longo do mestrado em história na PUC-Rio decidi que faria a graduação em filosofia.

Estudei 10 anos na UFRJ entre a graduação e o doutorado na filosofia. Trabalhei muitos anos com o Gilvan Fogel e, logo depois, com o Rafael Haddock-Lobo (que me orientou). Desde o início estive mais próximo da filosofia contemporânea, especialmente de Nietzsche, Heidegger, Benjamin, Derrida e Hans Ulrich Gumbrecht.

Em seguida fui para a UFOP, em Mariana, onde fiz um pós-doutorado no departamento de história com a supervisão do Valdeci Lopes de Araujo, no qual trabalhamos mais especificamente com o problema da história a partir de Heidegger e Gumbrecht. Dois anos depois me tornei professor no mesmo departamento e agora estou na Universidade de Stanford, em um pós-doutorado, onde tenho trabalhado com o Gumbrecht.

Ensaaios Filosóficos: É exatamente esse seu encontro com a filosofia já na graduação de história que talvez seja o ponto que nos interessa aqui. Mesmo adentrando profundamente nas questões da filosofia, o sr. nunca abandonou a história. Diante disso, por que ou como a história foi importante na sua relação com a filosofia? Como essas duas áreas do saber se constituem nas suas reflexões filosóficas? Qual a relação entre elas em termos de construção e até de desconstrução do pensamento?

Marcelo Rangel: Sim. Lembro de uma conversa que tive com um professor na filosofia e ele me disse que em algum momento o mais interessante seria escolher uma das duas áreas e, então, trabalhar com problemas de fronteira. Desde então fiquei pensando nisso, e me perguntando pelo motivo. Por que eu não poderia continuar fazendo história e filosofia? Algum tempo depois comecei a trabalhar mais propriamente com Derrida e a pensar nesta razão como parte de um esquema metafísico que insiste na disjunção, nisto ou naquilo, em uma opção (e obsessão) pelo *ou* em detrimento do *e...* ou ainda podemos pensar na própria tematização heideggeriana da pergunta pelo ser, pelo modo como esta pergunta se constitui e organiza o pensamento ocidental. A qual ao perguntar pelo - o que é o ser? - institui a compreensão de que ser é consistência, substância. Trata-se de uma

decisão constituída muito mais a partir do ímpeto que é o da identidade, num sentido metafísico, do que da *diferença*, compreendida aqui como um exercício incessante de crítica, abertura e de complexificação a partir do que não é familiar.

E a história e a filosofia têm sido fundamentais justamente neste sentido que é o da abertura (de certo cuidado) em relação ao que não é familiar que advém do passado e/ou que está despontando. Tenho pensado muito na relação entre estes dois espaços e o que podemos chamar de “presença”, “latência” ou “espectralidade”, ou ainda, como eles podem ser fundamentais a certa atividade que é a de liberar, reconduzir (e ser reconduzido) por *diferenças* que advém de passados e/ou que têm aparecido.

Como disse mais acima, quando comecei a graduação em filosofia estava terminando o mestrado em história e lembro bem da turma. Tinha colegas muito jovens, com muita energia, discutindo e muito interessados em questões de gênero, racismo, sexualidade, religiosidade, filosofia brasileira, ensino de filosofia... Neste sentido, foi extraordinário conviver com jovens com tanta energia e que iam me apresentando e me estimulando a pensar problemas mais propriamente contemporâneos a partir de autores como Nietzsche, Benjamin, Heidegger e Derrida. Enfim, colegas, amigos e amigas com os quais continuo trabalhando.

No entanto, como você lembrou, eu continuei fazendo história, tematizando questões como o Romantismo no Brasil e o pensamento brasileiro nos séculos XIX e XX. Eu diria que isto foi fundamental, este interesse significativo pelo Brasil e pelo pensamento brasileiro no interior da história.

Isto foi muito importante para mim: a energia de colegas dez anos mais jovens interessados em tratar de temas contemporâneos decisivos para todos nós, e, ao mesmo tempo, ter sempre o estímulo para pensar questões próprias ao Brasil. Claro que tínhamos disciplinas sobre pensamento e filosofia brasileira na graduação em filosofia, por exemplo, e outras dedicadas a temas como gênero, racismo e sexualidade na história, mas observando, ao menos mais rapidamente, acho que esse encontro intensificou essa possibilidade que é a de pensar questões próprias ao nosso mundo com um cuidado especial no que tange ao Brasil.

A história é um tema fundamental para a filosofia contemporânea, e a minha formação na história tem me ajudado muito no sentido de perceber e de tematizar isto. Filósofos como Nietzsche, Heidegger, Benjamin, Derrida e Gumbrecht têm textos dedicados exclusivamente ao problema da história como disciplina e como tempo/temporalidade. A “II Consideração Intempestiva”, “Ser e Tempo”, especialmente

o quinto capítulo da segunda sessão, e, mais tarde, o “Contribuições à Filosofia...”, as “Passagens”, “Experiência e Pobreza”, as teses “Sobre o Conceito de História”, “Espectros de Marx”, “Mal de Arquivo...”, “Em 1926: Vivendo no Limite do Tempo”, “Depois de 1945: Latência como Origem do Tempo”, “Produção de Presença”... Na verdade, poderíamos dizer e tenho de alguma maneira trabalhado com esta compreensão, que o problema da história sustenta o trabalho deles, e mais, que os reúne a partir de uma preocupação de base com a modernidade e com a temporalidade e o mundo contemporâneos. Em linhas gerais eles se esforçam no sentido de descrever a história como possibilidade (mobilização: ser/aspecto/forma – devir/diferenciação – ser/aspecto/forma...), o homem como sendo um espaço (estrutura, atividade) a partir do qual a história atualiza isto que estou chamando de possibilidade, a modernidade como uma temporalidade a partir da qual houve uma denegação radical deste caráter da história... e isto com o objetivo que é o de reter a possibilidade de que a história ainda possa se diferenciar.

A filosofia é fundamental para muitos historiadores e teóricos que pensam a partir da teoria da história e da história da historiografia. Koselleck, por exemplo, além de ter sido orientado por Gadamer, constitui parte fundamental da sua teoria da temporalidade a partir de Heidegger... me refiro às suas categorias antropológicas “espaço de experiência” e “horizonte de expectativas”, as quais continuam a compreensão heideggeriana da “historicidade”, ou seja, de que o *Dasein* (especialmente no “Ser e Tempo”) é um espaço fundamental à temporalização do tempo ou à mobilização da história. E outros mais contemporâneos como: Berber Bevernage, Dipesh Chakrabarty, Dominick LaCapra, Chris Lorenz, Elias Palti, Ethan Kleinberg, Ewa Domanska, François Hartog, Frank Ankersmit, Guillermo Zermeño, Hans U. Gumbrecht, Hayden White, Kalle Pihlainen, Keith Jenkins, Rüsén, Valdeci Lopes de Araujo e Verónica Tozzi. Os quais trabalham de perto com Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Benjamin, Arendt, Ricoeur, Derrida, Foucault, Danto, filosofia da linguagem...

Hoje, tenho tratado de pensar questões e problemas mais propriamente relacionadas ao mundo contemporâneo a partir de uma orientação ético-política de base, especialmente no que diz respeito ao Brasil e, neste sentido, sou muito grato a estes dois espaços, à história e à filosofia. Trata-se de questões que passam pelo o que tenho chamado de “giro ético-político” no interior da teoria da história, da história da historiografia e da filosofia contemporânea, ou ainda, de uma tendência que é a de pensar o nosso próprio mundo a partir de problemas e preocupações éticas e políticas de base e

em geral de uma preocupação com isso que é a *diferença* (reter espaço para o aparecimento e mobilização do que não é familiar). E o que me parece ainda mais fundamental aqui é que esta posição coloca determinadas preocupações éticas e políticas (tratadas objetivamente) como fundamentais (como o próprio ponto de determinação) à atividade epistemológica, ou ainda, como uma condição de possibilidade para que haja o que podemos chamar de uma complexificação das nossas investigações e descrições. Neste sentido, sempre dou este exemplo. Nas últimas décadas temos avançado bastante em relação à tematização e descrição de fenômenos como a escravidão e o racismo no Brasil e na América Latina em geral, de modo que sempre pergunto pelo motivo que está na base desta complexificação epistemológica, e o que me parece estar na base é justo este posicionamento ético-político objetivamente tratado. De maneira que é apenas porque temos tido um envolvimento ético-político com os problemas da escravidão e do racismo que temos estudado e nos perguntado cada vez mais pela sua história, pelas suas determinações. Enfim, tenho procurado tematizar isto: que posicionamentos ético-políticos de base, objetivamente colocados (expostos) e incessantemente retomados e repensados, são fundamentais à epistemologia.

Tenho pensado na teoria da história, na história da historiografia, na filosofia contemporânea e nos ensinamentos de história e de filosofia como espaços a partir dos quais podemos e mesmo precisamos (esta não é uma decisão individual, mas muito mais uma tendência, uma determinação histórica) tematizar a nossa temporalidade (nossas relações com o presente, passado e futuro) e o nosso mundo, e isto a partir de uma palavra-chave que é a da *diferença*, ou ainda, o cuidado em acolher e resguardar espaços significativos para modos de ser que não se confundem necessariamente com os nossos.

Ensaaios Filosóficos: Pode desenvolver um pouco a questão acerca da violência, a qual tem sido importante para o seu trabalho? Como a história e a filosofia potencializam essa sua preocupação com o que chama de “atmosfera da violência”? Em que sentido você percebe filósofos como Benjamin, Heidegger e Derrida como filósofos da violência?

Marcelo Rangel: Sim, claro. Tenho pensado em duas palavras-chave, as quais me parecem ser muito significativas à determinação do nosso mundo, dos nossos comportamentos em geral, a *diferença* e a *violência*. Bem, em relação à *diferença* compreendo que ela se tornou isto que podemos chamar de um sentido mais geral (ou mesmo transcendental) na medida em que o século XX foi se tematizando e se

reconstituindo a partir de determinados acontecimentos dramáticos e traumáticos (perda de certa imediatidade entre linguagem e realidade) como as duas grandes guerras, totalitarismos, campos de concentração, colonizações e lutas pela descolonização. O que tenho procurado formular é que se o século XIX se constituiu muito mais a partir das palavras-chave *identidade* e *verdade*, o século XX se constituiu a partir da interpretação (a Escola de Frankfurt, por exemplo) de que estas noções (identidade e verdade) acabaram sendo responsáveis por aqueles acontecimentos dramáticos. O que ocorre é que o século XX se esforçou no sentido de se afastar dos séculos XVIII e XIX e, neste sentido, posicionou a *diferença* como uma palavra fundamental, a qual foi se generalizando (se transcendentalizando) na medida mesmo em que o século XX ia se reconstituindo.

Temos, por um lado, esta responsabilização constituída pelo século XX em relação aos séculos XVIII e XIX, e o posicionamento da *diferença* em um lugar de destaque. Mas, por outro lado, claro, não podemos achar que se trata de um processo de generalização automático ou mesmo que se constituiu (apenas) a partir de uma espécie de boa-vontade (e diálogo) mais geral (e esta é uma crítica que podemos propor a um autor como Habermas, por exemplo). O que precisamos reter é que se a *diferença* foi se generalizando e se tornando uma palavra-chave ao longo dos séculos XX e XXI, isto também se deu em razão de lutas insistentes que, por sua vez, também se tornaram possíveis a partir daquele posicionamento mais inicial (de negação e tentativa de diferenciação em relação aos séculos XVIII e XIX). E ainda, trata-se de uma insistência que, se, por um lado, vem tornando possível o destaque disto que é a *diferença*, por outro lado, também tem sido questionada e negada, provocando o que podemos chamar de uma atmosfera (*Stimmung*) de *violência*.

E aqui retomo o que disse mais acima. Se, por um lado, temos nos mobilizado, desde o século passado, a partir desta palavra-chave que é a da *diferença*, procurando restituir e resguardar espaços significativos a modos de comportamento e a grupos até então denegados. Esta mesma mobilização, na medida mesmo em que também precisa ser contundente e impetuosa, tem provocado a (re)organização de grupos orientados justamente por palavras-chave como a da identidade (o sentido verdade vem ocupando um espaço cada vez mais reduzido... de modo que poderíamos pensar, por exemplo, neste fenômeno mais recente que é o da “pós-verdade”). Lembro da fala de Judith Butler após a sua estada mais recente no Brasil, e isto em consonância com a sua compreensão da temporalidade/história. Ela argumenta que toda esta resistência à sua presença no Brasil e mesmo o crescimento dos conservantismos em geral são epifenômenos (acontecem em

resposta a) de algo próximo a isto que estamos chamando de destaque e generalização da palavra-chave *diferença*.

Neste sentido, compreendo que o mundo contemporâneo tem sido determinado por estas duas palavras-chave, *diferença* e *violência*, de modo que se torna ainda mais adequada e mesmo importante aquela mobilização epistemológica orientada por questões e posicionamentos ético-políticos de base que destaquei mais acima. Não apenas (o que já seria relevante) em razão do que argumentei, que é o quanto esta orientação pode ser positiva à complexificação da epistemologia, do pensamento, mas também em razão da necessidade de nos posicionarmos objetivamente a partir desta palavra que é a *diferença*, de participarmos da própria constituição do mundo contemporâneo que me parece estar se reorganizando (e se decidindo) a partir da própria tensão entre a *diferença* e a *violência*.

Temos, assim, esta tensão própria ao nosso mundo, à nossa temporalidade: por um lado a generalização ainda mais significativa desta palavra-chave que é a da *diferença* e, por outro, uma resposta contundente e que tem se ampliado no sentido contrário que é o da recondução e atualização do sentido identidade (compreendido, aqui, a partir das versões finais constituídas ao longo dos séculos XVIII e XIX). Esta mobilização que tenho chamado de conservantista - pois se trata de uma tentativa (inadequada e mesmo irrealizável) de reorganizar a temporalidade e o mundo contemporâneos a partir de sentidos próprios aos séculos XVIII e XIX -, ao experimentar a supressão de determinadas perspectivas e modos de ser (de forma definitiva), tende a ser cada vez mais autoritária e violenta: antidemocrática. Lembro aqui de um texto formidável, o “Experiência e Pobreza” do Benjamin, no qual ele descreve um fenômeno similar ao longo das primeiras décadas do século XX. Ele nos lembra que a linguagem em geral ou que determinados passados ou “tradições” perderam o seu poder de compreensão e de organização daquela realidade, e que os comportamentos mais imediatos (e que tendiam a ser superados... e aqui temos um certo otimismo benjaminiano) eram o da repetição automática e imprópria daquelas “tradições” e, também, a constituição de espaços mais propriamente subjetivos no interior dos quais cada um, isoladamente, poderia se mobilizar a partir do que podemos chamar aqui de uma espécie de livre-jogo entre imaginação e desejo.

O que tenho pensado é como filósofos como Benjamin, Heidegger e Derrida estão absolutamente comprometidos, cada um à sua maneira, com a explicitação e descrição da modernidade como sendo um espaço que se constitui a partir da pretensão que é a da denegação do caráter de possibilidade ou de diferenciação da história, e isto a partir do sentido que é o do progresso (Benjamin), da justiça e do direito (Derrida), e do

esquecimento e, em seguida, do abandono do Ser, da técnica (Heidegger). Neste sentido, eles explicitam, e isto a partir de Nietzsche (especialmente do fenômeno que é o da “morte de Deus”), que a modernidade é, a um só tempo, um espaço que se constitui a partir de uma percepção significativa do caráter de possibilidade ou de diferenciação da história (da historicidade de todo e qualquer aspecto, mundo ou época), e, por outro lado, da posição – *violenta* - que é a da denegação ou obscurecimento deste caráter. Mobilização que está diretamente relacionada a esta descrição que tenho proposto da temporalidade e do mundo contemporâneos a partir da tensão entre *diferença* e *violência*. O que está em questão aqui, ao menos de maneira mais geral, é que a temporalidade e o mundo contemporâneo têm se constituído a partir de uma tensão: a- por um lado, a partir da *diferença*, que aparece e só pode aparecer a partir desta percepção significativa do caráter de possibilidade, de diferenciação da história e de historicidade de todo e qualquer aspecto ou mundo (que torna possível a crítica e a negação do sentido – identidade), e b- por outro lado, a partir da *violência*, ou seja, de uma resposta autoritária e conservantista ao fenômeno da “aceleração” ou diferenciação da história ao longo dos séculos XIX, XX e XXI, e, por conseguinte, ao próprio caráter de possibilidade ou diferenciação da história que tem sido de alguma maneira lembrado.

Ensaaios Filosóficos: Então qual a importância ou o que podemos retirar de potente desse ambiente que você nos aponta e que também permeava a realidade desses filósofos? Em outras palavras, em sua leitura, onde ou qual a força que esses filósofos nos legam para pensarmos o nosso tempo?

Marcelo Rangel: Sim. Estou trabalhando num artigo no qual tenho insistido nisto que seria um “giro ético-político” no interior da filosofia contemporânea (já escrevi alguns textos sobre o mesmo tema a partir da teoria da história e da história da historiografia). Venho trabalhando mais perto de autores como Nietzsche, Heidegger, Benjamin, Derrida e Hans Ulrich Gumbrecht e acabei percebendo, especialmente mais para o final do doutorado na filosofia, que algo mais amplo os aproximava. Todos se preocupam, claro, a partir de determinações e interesses específicos (além de outros como Adorno, Arendt, Foucault, Agamben, Judith Butler, Vattimo, Sloterdijk...) com a explicitação e mesmo retenção do caráter de possibilidade da história, e isto a partir de uma crítica significativa à modernidade, que teria denegado esta lógica que é a da diferenciação da história (a partir do espaço que é o homem, da sua atividade). E aqui, temos diferenças significativas entre

o que é o *Dasein* para Heidegger e o homem para Benjamin, por exemplo. No entanto, ambos aparecem, especialmente para o Heidegger de “Ser e Tempo”, como um espaço fundamental a isto que é a atualização do caráter de possibilidade, de diferenciação, de (re)historicização da história, da “realidade” (*Wirklichkeit*).

Tenho pensado nisto como uma tendência (como uma determinação do próprio horizonte histórico), como um “giro ético-político” no interior da filosofia contemporânea (do pensamento em geral), ou seja, boa parte da filosofia contemporânea tem se dedicado a uma crítica da modernidade que explicita, ao fim, que ela tornou possível uma denegação radical do caráter de possibilidade da história (e mesmo do lugar fundamental próprio ao homem: como espaço ou atividade importante à atualização desta lógica). De modo que a filosofia e a história precisam ser espaços a partir dos quais seja possível reter, resguardar este caráter.

Nietzsche, por exemplo. Uma de suas preocupações de base é a de descrever a realidade (*Wirklichkeit*) como um espaço que se constitui a partir da relação tensa entre relatos que por vezes estão mais organizados em prol de determinado aspecto e que, por vezes, se mobilizam no sentido de produzir uma espécie de reorganização desta relação.

Neste sentido, se trata de uma explicitação do caráter de possibilidade que é o da realidade ou mesmo da história (da vida para usarmos um termo mais nietzschiano), e isto com uma preocupação também de base que é a de resguardar a tensão (o co-pertencimento) entre forma, certa estabilidade ou aspecto e diferenciação, reorganização (algo mais próximo do que podemos chamar de dionisíaco).

Neste sentido o que sempre me chamou atenção foi o esforço nietzschiano de resguardar esta tensão, explicitando recorrentemente, desde os textos de juventude, a importância de que toda e qualquer diferenciação da realidade é tão fundamental quanto a própria constituição de aspectos ou figuras específicas no interior das quais a existência se tornaria possível. E, claro, junto a isto Nietzsche também se dedicou a evidenciar que a modernidade se constituiu como um espaço a partir do qual teríamos, a um só tempo, a maior possibilidade de percepção deste modo de comportamento próprio à realidade ou à história e, por outro lado, um esforço significativo no sentido de denegação de que – justo porque se constitui a partir desta tensão entre forma/aspecto e diferenciação – a realidade ou a história é possibilidade.

O que parece estar em questão aqui é que se, por um lado, a modernidade é marcada por uma reestruturação significativa em relação ao seu passado mais imediato e, por conseguinte (tendo em vista a experimentação desta “aceleração” ou diferenciação),

se constituiu como um espaço no interior do qual uma percepção mais significativa do caráter de diferenciação da realidade ou da história se tornou possível.

O que temos, por outro lado, é que ela também acabou se constituindo a partir de uma espécie de desejo que é o de não experimentar esta reorganização, de retomar (impropriamente, à força) certa unidade e identidade perdidos, e de denegar o caráter de possibilidade da história.

Neste sentido, também penso na crítica de Heidegger à modernidade, a qual vai sendo caracterizada e se tornando fundamental a partir dos anos 30 do século passado, após o contexto de “Ser e Tempo” (1926/1927). A descrição heideggeriana do problema da técnica próprio ao mundo contemporâneo é fundamental para compreendermos a sua crítica à modernidade e a sua compreensão da história.

Heidegger descreve o horizonte contemporâneo a partir de Nietzsche (tomado como uma espécie de voz privilegiada), especialmente a partir da noção de “vontade de poder”. Apesar da compreensão heideggeriana do pensamento nietzschiano (em relação à qual tenho críticas), esta leitura da “vontade de poder” é fundamental para compreendermos a sua descrição da temporalidade e do mundo contemporâneos. Ela se refere a um espaço que “abandonou” o Ser, a partir do qual o problema do Ser (compreendido como diferença absoluta o que, especialmente aqui, aponta para o caráter de possibilidade ou de diferenciação da história, para a percepção de que todo e qualquer aspecto ou mundo é histórico) sequer poderia ser colocado.

Para Heidegger, a temporalidade contemporânea precisa ser compreendida como um espaço no interior do qual os homens em geral se mobilizam recorrentemente a partir de conjunturas relativas que vão se sucedendo, de orientações que vão se esfumando muito rapidamente, e isto a partir do imperativo que é o da “produção”. No interior desta lógica temos a denegação da pobreza ontológica do *Dasein* que passa a se comportar de forma cada vez mais vertiginosa, convulsiva, se mobilizando e “produzindo” incessantemente (como se fosse possível a supressão efetiva disto que é a sua condição - a sua pobreza, ou ainda da própria tensão entre “aí” e “poder-ser”).

A própria mobilidade do Ser que é a da *alétheia* (desvelamento – constituição de um mundo possível – velamento ou retração na/da diferença absoluta), ou a da diferenciação e reorganização da história em um tempo que é próprio ao Ser, é obscurecida. Os homens se tornam desinteressantes entre si (se tornam mais um ente entre outros determinados pela lógica que é a da “produção”) e para si mesmos (“tédio”), se mobilizando a partir de uma violência de base que não encontra qualquer limite. Neste

espaço temos a imposição da necessidade que é a de certa “riqueza” (obtenção e acúmulo de tudo o que não é necessário), de uma produção (e de um ritmo) cada vez mais negativo àquela pobreza ou “exposição” de base própria ao *Dasein*.

O que temos para Heidegger é que a história é determinada pelo caráter de possibilidade ou de diferenciação, compreendido aqui justamente como a relação tensa entre mundo ou forma e devir ou diferenciação (sustentados pelo Ser ou pela diferença absoluta), e mais, que a temporalidade contemporânea teria denegado esta lógica a partir do “abandono” do Ser (“fuga dos deuses”). Um “abandono” que se constitui a partir de uma supressão de toda e qualquer historicidade, na medida em que não se tem mais algo como um horizonte sedimentado e estável (que possa entrar em crise e, então, se reconstituir).

Benjamin também é muito importante para compreendermos esta atmosfera (*Stimmung*) que é a da violência. Se, para o Benjamin de “Experiência e Pobreza”, ainda há certo otimismo no que diz respeito à possibilidade de a modernidade se reorganizar a partir daquele conjunto de acontecimentos traumáticos que experimentou, e isto muito mais a partir de uma atenção significativa em relação a este mundo que estava despontando do que da reinserção tão rápida de elementos da “tradição”... por outro lado, o que podemos acompanhar a partir de “O narrador...” é a constituição de uma outra atmosfera, a qual tenho chamado de “melancólica”. Quando lemos as teses “Sobre o conceito de história” o que fica claro é uma espécie de duplo-fechamento – do passado e do futuro. Se trata da redução significativa da confiança em relação à força do passado no que diz respeito à reorganização do presente, e também em relação ao futuro, ou ainda, à possibilidade de constituir expectativas e projetos convincentes ao ponto de reunir a maior parte dos homens e tornar possível a reconfiguração deste espaço.

As teses de Benjamin são um texto lúcido e profundamente crítico, que se preocupa em tematizar a modernidade e em evidenciar a denegação que ela provocou do caráter de possibilidade da história. No entanto, se trata de uma crítica que tem pouca esperança no sentido de uma reorganização ou diferenciação significativa da história ao menos a curto ou médio prazo. O que está em questão para Benjamin é que a ideologia do progresso obscureceu o caráter de possibilidade da história e também o próprio lugar do homem no que diz respeito a possíveis reconfigurações. As teses se esforçam no sentido de reter esta lembrança, a de que a história pode sim diferir e que os homens em geral têm um papel importante, mas sem a esperança, a qual nos referimos mais acima (e

aqui precisamos lembrar da prisão de Asja Lacin em campos de concentração stalinistas e também do próprio Pacto entre Hitler e Stalin, 1939).

Sempre chamo atenção para o “Anjo da história” que olha para o passado com pavor... o que vê é um rastro de destruição confundido com o “progresso”. No entanto, uma tempestade incontrolável não permite que ele se detenha e descreva este movimento que se tornou possível a partir da modernidade. Ele é imediatamente forçado a olhar para a frente, o que aponta para a impossibilidade de retematizar a história e de explicitar esta lógica (a da possibilidade e também a da ideologia do “progresso”) com a atenção e o cuidado necessários. Sua preocupação e mobilização passam a ser (praticamente) irrelevantes na medida em que ele mesmo acaba sendo arrastado, determinado por esta história.

Enfim, o que temos é a descrição benjaminiana da lógica própria à história a partir da modernidade, no interior da qual um certo ritmo ou temporalidade (próximos aos da técnica que descrevemos mais acima) teriam e estariam sendo responsáveis pela impossibilidade de qualquer mobilização em direção à evidenciação e generalização do caráter de possibilidade da história e, por conseguinte, para a sua própria diferenciação... o que diz respeito diretamente ao que estou chamando de *diferença* (acolhimento e retenção de modos de ser que não se confundem necessariamente com os nossos), pois como seria possível a generalização de um comportamento determinado pela *diferença* no interior de uma temporalidade como esta organizada pelo sentido que é o do progresso, o qual se constitui a partir do elogio da identidade num sentido metafísico?

Derrida também tem sido muito importante para esta tentativa de descrever a temporalidade contemporânea a partir ou em conexão com estas duas palavras-chave: *diferença* e *violência*. Tenho estado cada vez mais próximo do seu “Força de lei”, um texto a partir do qual Derrida descreve como a modernidade se constitui denegando, tanto quanto possível, isto que seria a *diferença*.

O Estado, a lei, a polícia, a metafísica, o liberalismo, teriam se constituído a partir de uma medida ideal, ou melhor, de uma compreensão abstrata do que seria a *justiça*: a de que seria possível e, portanto, legítimo (*justo*) constituir um mundo no interior do qual cada um e todos pudessem se realizar plenamente. Uma compreensão ideal e abstrata na medida em que todo e qualquer comportamento teórico e prático sempre está determinado pelo horizonte mais geral (ou transcendental) no interior do qual se tornam possíveis. De modo que Derrida descreve o ponto de determinação da modernidade, sua origem (esta percepção ideal de justiça), ou ainda, o fundamento das nossas instituições (e dos nossos

comportamentos)... fundamento que tornou possível, por sua vez, o obscurecimento do caráter de violência das nossas instituições (constituídas para serem “justas”) e, por conseguinte, a radicalização da violência (e do autoritarismo) na medida em que esta pretensão metafísica de justiça tenderia a provocar mais descontentamento (descontentes) e questionamentos.

Neste sentido, o que temos é que a maior parte das instituições e dos nossos comportamentos teóricos e práticos tenderiam a repercutir esta pretensão metafísica de justiça, e que uma mobilização mais propriamente desconstrutiva precisaria evidenciar o caráter de violência próprio a todo e qualquer comportamento, especialmente no interior da modernidade, inclusive os que se constituem a partir da desconstrução. E isto, para que se torne possível a retenção de um espaço (democratizante também no sentido de Jacques Rancière) no interior do qual *diferenças* até então denegadas (e/ou que estejam despontando) possam se mobilizar e provocar tensões... as quais tornariam possível reorganizações da realidade, do próprio horizonte histórico. Não se trataria, sublinho, de uma supressão de toda e qualquer violência, mas de uma evidenciação de que todo e qualquer comportamento (aspecto, horizonte) é violento, o que poderia tornar possível a retenção de um espaço determinado por uma tensão mais permanente entre perspectivas específicas e, então, reorganizações da realidade e da história.

Quando penso nisto que é a desconstrução, e retomando o que disse mais acima, tenho a impressão de que Derrida sempre esteve profundamente preocupado com a retenção do caráter de possibilidade da história a partir desta condição de possibilidade que seria a da tensão entre perspectivas.

Ensaaios Filosóficos: E sobre a melancolia, o sr. poderia falar mais um pouco?

Marcelo Rangel: Sim, claro, tenho pensado no problema da melancolia, mais propriamente no que seria uma espécie de comportamento teórico e prático melancólico no interior da temporalidade e do mundo contemporâneo. Tenho pensando e me perguntado sobre o caráter inadequado, impróprio de um sentimento como o *otimismo* (expectativa de que a felicidade seja uma experiência mais recorrente ou mesmo comum). Estou trabalhando num pequeno texto para um congresso que teremos aqui em Stanford em homenagem ao Gumbrecht (ele está se aposentando), no qual trato do problema da felicidade, ou ainda, se é possível ser feliz hoje. Enfim, pensar sobre a felicidade tem me ajudado a tematizar isto que estou chamando de melancolia ou de posição melancólica.

A partir de Heidegger, Reinhart Koselleck e Gumbrecht, podemos construir a compreensão de que os homens em geral se mobilizam a partir da relação com passados (“tradições”) e também com futuros (expectativas, projetos). Ou ainda em outras palavras, na medida em que a realidade (*Wirklichkeit*) apresenta problemas mais significativos (o que podemos chamar de “crise”), precisamos recorrer (e nos reabrir) a determinadas orientações e atmosferas/tonalidades afetivas/disposições de ânimo (*Stimmungen*) que são disponibilizadas pelos passados e, também, à constituição de projetos (futuros) que têm a função de reorganizar o mundo que é o nosso. Se trata, ao fim, de uma mobilização própria aos homens em geral, mas que também é determinada pela temporalidade (mais geral, mais coletiva) própria ao horizonte no interior do qual se comportam. O que se dá a partir desta mobilização é a reorganização de determinado espaço o que provoca a experimentação disto que estou chamando de *felicidade*. Ou ainda, o que está em questão aqui é que a experiência da felicidade se torna possível justamente neste *instante* no qual se torna factível certo acolhimento e recondução de problemas próprios à realidade ou ao mundo que é o nosso. É exatamente para esta compreensão que um termo grego como o da *póiesis* aponta.

A minha questão passa a ser então a da possibilidade desta experiência que é a da felicidade a partir de uma temporalidade e de um mundo como o nosso, tendo em vista que a nossa temporalidade é determinada por uma espécie de dupla-redução no que diz respeito àquela confiança necessária em passados e futuros (justamente para que seja possível a tematização e recondução de determinados problemas e a reorganização de determinada realidade ou espaço). Hoje, a impressão mais geral em relação a passados (e aqui se trata muito mais de um diagnóstico do que de algo que eu deseje tratar como adequado ou não) é a de que eles são muito diferentes do nosso mundo, de modo que praticamente não podem nos amparar em relação a questões e problemas mais propriamente coletivos como a ecologia, a tecnologia e a sexualidade. Mais, a impressão é a de que a cada momento estamos ainda mais distantes dos nossos passados. Por outro lado, também temos desconfiado significativamente do futuro, que tem sido experimentado como um espaço que ou bem aprofundará os problemas mais contemporâneos ou bem apresentará desafios e mesmo perigos ainda mais significativos. De modo que se trata de uma temporalidade (de uma relação com passados-presente-futuros) marcada pela dificuldade significativa de confiarmos em passados e também em futuros (e portanto de reconstruirmos projetos/expectativas mais estruturadas), ou ainda, de uma dificuldade de nos mobilizarmos entre passado e futuro, o que seria a própria

condição de possibilidade para tematizarmos e reconduzirmos (reorganizarmos) as questões e problemas colocados pelo nosso mundo e, então, experimentarmos isto que estou chamando de *felicidade*.

Neste sentido fico pensando se não é isto que Heidegger quer dizer quando descreve esta atmosfera (*Stimmung*) fática que é a do tédio, ou ainda, este desinteresse radical do *Dasein* em relação a si mesmo, e isto porque ele não participaria mais dos processos de (re)organização do seu mundo, porque ele deixaria, em alguma medida, de ser o espaço próprio à (re)configuração (repercussão, generalização) da realidade. De maneira que me pergunto se esta não seria uma outra forma de tematizar isto que seria a dificuldade de ser feliz hoje.

Bem, a questão aqui é a de que se nos comportamos no interior de uma realidade que ao se mobilizar torna necessário que participemos de seus processos de (re)organização e, para isto, precisamos confiar ou reter alguma proximidade em relação a passados e a futuros - o que provocaria, então, o que estou chamando de experiência da felicidade -, o que me parece mais dramático aqui é que a temporalidade e o mundo que é o nosso têm dificultado significativamente esta confiança.

E o que me parece mais próprio à descrição da nossa temporalidade e do nosso mundo é que, quando experimentamos isto que podemos chamar de “crise”, das mais gerais às mais específicas, (acho que estamos perdendo certa sabedoria no que diz respeito ao acolhimento do que é inusitado, inabitual), tendemos a posições depressivas, ansiosas, ficamos atônitos, e mesmo mais autoritários, violentos e egoístas. Comportamentos que estão distantes e dificultam ainda mais a experiência da felicidade.

Retomando... num mundo como este, no qual este sentimento que é o da felicidade tem se tornado cada vez mais incomum, custoso e, por isto, precioso, tenho me perguntado sobre posições como o otimismo, sobre a sua inadequação (e mesmo risco).

Compreendo que uma posição como a do otimismo é inadequada e mesmo imprópria a toda e qualquer temporalidade, especialmente à nossa. Não podemos ser otimistas em geral (otimismo compreendido aqui como expectativa de que a felicidade seja uma experiência mais recorrente ou mesmo comum), exatamente porque não é apropriado pensarmos na felicidade como um sentimento mais frequente ou comum (e, aqui, lembro do problema da alegria em Nietzsche e, também, numa autora como Alice Munro).

E, no que diz respeito à nossa temporalidade e ao nosso mundo mais especificamente, estamos cada vez mais despreparados para isto que antecede e é o

próprio espaço a partir do qual a felicidade pode ser experimentada, que é o que estamos chamando de “crise”. Tentarei tematizar isto com mais cuidado, mas o que me parece importante aqui é compreendermos por que motivo temos tido cada vez mais dificuldade para experimentar “crises” (e a partir delas a própria felicidade). Na medida em que temos dificuldade de ser feliz, pois temos cada vez menos confiança em passados e futuros (condição de possibilidade para respondermos às questões e desafios colocados pelo nosso mundo), nossa existência tende a experimentar, cada vez mais, certa indignação (ela está cada vez mais exposta a desafios e problemas e com poucos elementos para tematizá-los e reconduzi-los). A partir desta indignação tendemos a hipertrofiar estes desafios e problemas e a recorrer a determinadas estratégias que têm inviabilizado esta experimentação mais intensa de “crises” (fundamental à experiência da felicidade) como a virtualidade e o consumo.

Se temos tido esta dificuldade não podemos ser otimistas, ou seja, não podemos pensar que a experiência da felicidade se tornará mais frequente ou mesmo comum.

E em relação ao pessimismo, se trata de uma posição que se desdobra disto que é o otimismo, ou seja, na medida em que o otimismo é inadequado à experimentação de toda e qualquer temporalidade e mundo, especialmente dos nossos, o que temos é que a sua promessa (a do otimismo, de uma felicidade mais frequente) não se cumpre. E o que é mais grave é que ao não se cumprir o que temos é que nos desanimamos muito rapidamente e, neste mesmo ritmo, nos tornamos depressivos, ansiosos, pessimistas e, então, passivos (e até autoritários e violentos).

Também tenho pensado sobre a relação entre esta passividade e o que podemos chamar de egoísmo (tomar-se como referência absoluta) e, conseqüentemente, no que diz respeito a posições determinadas pelo autoritarismo e pela violência. O que tende a ser ainda mais grave num país como o nosso, que tem a escravidão na sua base. Foi exatamente isto que tive a oportunidade de tratar na minha tese de doutorado na história... como o Romantismo, diferentemente do que se tem dito, é um espaço que se abre justamente no sentido de descrever e explicitar o quanto a escravidão provocou o que podemos chamar de egoísmo, especialmente em razão do posicionamento central e absoluto do branco, o qual se relacionou (e se relaciona) com a realidade a partir da mediação do escravo (e hoje a partir da mediação dos trabalhadores em geral especialmente em tempos de “reformas” como a trabalhista).

Neste sentido caberia uma descrição mais cuidadosa do Brasil hoje, como um espaço próprio a uma espécie de superegoísmo, quer em razão da nossa temporalidade mais em geral quer da história que é própria ao Brasil.

Temos, a partir do otimismo - que tende a se desdobrar em pessimismo e/ou em egoísmo - um afastamento significativo em relação aos problemas e possibilidades mais gerais (coletivas), e o que me parece ainda mais desafiador é este hábito que temos criado de nos mobilizarmos preponderantemente a partir da internet, de espaços virtuais como o facebook, através dos quais o diálogo mais detido e cuidadoso tem cedido espaço à manifestação e mesmo intensificação destas posições: do pessimismo, do ódio e do egoísmo.

Tenho pensado numa espécie de sentimentalidade ou posição melancólica, ou melhor, crítico-melancólica. E aqui preciso lembrar e fazer justiça ao Leandro Konder, a dois livros que ele escreveu há muito tempo, um sobre Kafka e outro sobre Benjamin (“Walter Benjamin. O marxismo da melancolia”). Neles, Konder trabalha com a ideia de que para que uma crítica seja cada vez mais perspicaz e efetiva, para que ela possa ser cada vez mais lúcida, é preciso que ela vá ganhando certa autonomia em relação a determinadas afinidades e compromissos (mais imediatos ou transcendentais). Esta seria a própria condição de possibilidade para a crítica. É justo esta mobilização que Konder chama de melancólica... até que, ao fim, a atividade melancólica aparece como sendo uma posição que na medida em que suspeita recorrentemente vai se afastando do que chamamos de otimismo (e do próprio risco que é o do pessimismo). É a partir desta compreensão que tenho definido a melancolia como uma posição crítica radical (insistente), mas que se mobiliza sem a expectativa de que possa provocar reorganizações significativas da realidade (tendo em vista, especialmente, uma temporalidade e um mundo como os nossos).

É neste sentido que tenho falado de melancolia, que tenho tematizado autores como Heidegger, Benjamin, Koselleck, Gumbrecht e Derrida a partir desta posição ou atmosfera (*Stimmung*) de base. Num mundo como o nosso, e especialmente num país como o nosso, com a nossa história escravocrata, uma posição melancólica pode ser adequada e profícua. Se trata de tomar certa distância disso que é o otimismo (e claro de seu desdobramento mais imediato, o pessimismo), e se dedicar então a uma crítica orientada pelo sentido que me parece mais fundamental (especialmente ao nosso mundo), o da *diferença*. Tenho pensado neste conjunto de manifestações conservantistas (portanto autoritárias e violentas) que têm se multiplicado, como disse mais acima, a partir da

generalização (incômoda) deste sentido que é a *diferença*. No entanto, e como também sublinhei, se trata muito mais de uma tensão perigosa (ameaçadora) entre *diferença* e *violência* do que mais propriamente de uma disputa democrática (e aqui me lembro da noção de “tempos de indigência” de Hölderlin e de Heidegger, e dos “tempos sombrios” de Arendt). Arendt, por exemplo, destacou que em momentos como esses, nos quais a realidade está sendo decidida a partir da tensão entre o que é democratizante e o que é autoritário, totalizante e, por conseguinte, *devastador*, precisamos nos posicionar melancolicamente (com a gravidade que é própria a uma posição crítico-melancólica) a favor disto que é a democratização ou do que estamos chamando de *diferença*.

Tenho pensado nisso, nesta necessidade (temporal e histórica) de pensar e agir a partir da *diferença*, mas sem otimismo (e claro sem pessimismo, depressão e ansiedade), especialmente quando se trata do Brasil. De modo que a ideia aqui seria a de delimitar uma crítica – pensamento e ação – orientada pela *diferença*, mas melancólica, simplesmente responsável em relação a isto que é a *diferença*, à democratização, à própria abertura (e retenção) do espaço público a outros grupos e perspectivas, a outros modos de ser, que não se confundam necessariamente com os nossos.

Ensaaios Filosóficos: No próximo ano o sr. terá um evento em homenagem ao Gumbrecht, fale um pouco mais desse evento, da sua fala e da importância dele para o seu trabalho.

Marcelo Rangel: Sim, é isso. O Gumbrecht irá se aposentar de parte das suas atividades aqui em Stanford em julho do ano que vem, de modo que fui convidado para apresentar um texto num evento em sua “homenagem” em fevereiro (2018). Irei tratar do problema da felicidade hoje e muito desse trabalho está diretamente envolvido com os seus textos e preocupações, especialmente com um problema que gostaria de destacar aqui, o da “fascinação”. Para Gumbrecht, e isto próximo a Koselleck, os homens em geral são determinados por uma espécie de “desejo” de se mobilizar: o que ele chama de “fascinação” (ou *dopróprio* desejo, se quisermos nos aproximar de uma tradição mais psicanalítica - Freud, Lacan e Slavoj Zizek). O que, muito próximo à noção nietzschiana de “vontade de potência” (“*Wille zur Macht*”), pode ser compreendido, ao menos mais rapidamente, como uma necessidade de base, a de se mobilizar em direção a outras possibilidades que não são necessariamente aquelas que estão mais propriamente disponíveis (lembrei das “Memórias do Subsolo”, onde Dostoiévski fala de uma espécie de necessidade que temos de, em algum momento, mudar de direção... ele se refere a um

“desejo” espontâneo que aparece, por exemplo, quando se está dirigindo um carro numa estrada, o de rodopiar súbita e abruptamente e continuar na outra direção).

Então, isto que é a “fascinação” tem me ajudado muito a pensar a felicidade nos moldes que tratei mais acima. A ideia é a de que há uma relação significativa entre temporalidade, a nossa temporalidade, “fascinação” e felicidade. Temporalidade aparece, aqui, como uma categoria a partir da qual descrevemos o modo mesmo de constituição da história, que tem em sua base a tensão entre determinada lógica interna aos homens em geral - (ou à estrutura que é a do *Dasein*, se preferirmos a linguagem heideggeriana), “retenção” e “protensão”, para Husserl, “aí” e “poder-ser”, para Heidegger, ou “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”, para Koselleck -, e, por outro lado, a própria constituição mais geral (ou coletiva) de determinado aspecto temporal (no que diz respeito a uma maior ou menor confiança em relação a passados e futuros). Ou seja, a história se constitui a partir da mobilização desta estrutura que é a do homem, e isto sempre a partir ou no interior de determinado aspecto temporal (sempre mais geral, coletivo), tornando possível, assim, a sua diferenciação, sua passagem do ser/aspecto – ao devir – ao ser/aspecto.

Neste sentido, o que tenho tematizado a partir dos trabalhos do Gumbrecht (da própria tradição a que ele pertence: Heidegger e Koselleck) é que é justo esta mobilização dos homens em geral entre passados e futuros que torna possível quer a diferenciação da realidade (*Wirklichkeit*) e da história, como acabamos de sublinhar, quer a experiência da felicidade. Neste sentido, a experiência da felicidade se aproxima (ou depende) disto que é a “fascinação”, a qual ao ser tematizada nos auxilia na descrição e compreensão mais detida do que tenho chamado aqui de autoritarismo, violência e egoísmo.

A “fascinação”, este “desejo” de se mobilizar em direção a outras possibilidades, só pode se realizar a partir da mobilidade desta estrutura interna que é a da – “retenção” e da “protensão -, ou de modo mais geral, da própria possibilidade que é a da tensão entre aproximação e afastamento em relação a passados e a futuros (são eles que orientam e animam). A “fascinação” é uma categoria que também pode ser pensada no sentido de descrever a dinâmica da felicidade que propus mais acima: 1- somos expostos a circunstâncias, questões e possibilidades mais inéditas, 2- em seguida precisamos dessa confiança (maior ou menor) em passados e futuros para dar conta disto que se impõe e 3- ao nos comportarmos a partir desse jogo entre distanciamento e proximidade entre passados e futuros (“produção de distância histórica”), nos mobilizamos e, por conseguinte, atualizamos esta determinação que seria a da “fascinação”.

Deste modo, chegamos ou retornamos a um problema, a nossa temporalidade tem dificultado esta mobilização que é a da produção de distância histórica (entre passados e futuros) - pois temos estado profundamente desconfiados dos passados e de expectativas (futuro)... logo, ela tem dificultado a própria atualização da “fascinação” e a experimentação deste sentimento que é o da felicidade.

Neste sentido, e o que Gumbrecht sublinha, é que se, por um lado, este “desejo” que é o da “fascinação” nos acompanha e precisa ser atualizado a despeito das coordenadas espaço-temporais, por outro lado, ele se expande e mesmo se hipertrofia numa temporalidade e num mundo como o nosso, em “tempos de indigência” ou em “tempos sombrios”. O que temos aqui, então, é uma espécie de dissimetria crescente entre a manifestação e necessidade cada vez maior da atualização disso que é a “fascinação” (e, então, da experiência da felicidade) e a dificuldade de acessarmos a própria condição de possibilidade para este movimento: uma relação (e mobilização) razoavelmente confiável no que diz respeito (entre) a passados e futuros.

A consequência mais imediata dessa dissimetria é a hipertrofia desse “desejo” que é o da “fascinação” (e da experiência da felicidade). Ou ainda, uma preocupação cada vez maior e mais autoritária e violenta no sentido que é o da “fascinação” (e, ao fim, da felicidade). Nesta busca intensa e mesmo maníaca pela atualização da “fascinação” (e pela experiência da felicidade) o que temos acompanhado é uma mobilização cada vez mais virtual e, também, autoritária, violenta e conservantista, na medida em que não se tem *energia* (e nem as condições ideais) para se experimentar “crises” e, a partir delas, constituir e se mobilizar em direção a outras possibilidades (experimentando a felicidade). O que temos, e aqui podemos voltar à crítica de Heidegger ao problema da técnica, é uma mobilização incessante que dificulta sobremaneira a constituição de determinado aspecto ou “mundo”, o que seria fundamental à própria lógica que é a da “crise” (para termos “crise” é preciso que se tenha aspecto ou “mundo”), à produção de “distância histórica” ou mobilização entre passados e futuros (a própria experiência da “negatividade”), e a experimentação de outras possibilidades e da felicidade. O *Dasein*, ainda na linguagem heideggeriana, entediado, não pode mais atualizar a tensão entre “aí” e “poder-ser”, através da qual “mundos” se reconstituem (a partir da mobilidade que é a do Ser, diferença absoluta). O que teríamos, então, seria uma mobilização incessante, incapaz de experimentar isto que estou chamando de felicidade, exatamente porque os homens em geral (o *Dasein*) têm deixado de ser um espaço a partir do qual a realidade (*Wirklichkeit*)

se reconstitui e, então, uma experiência como a da “fascinação” e da felicidade se torna possível.

Neste sentido, tenho pensado nisto que seria uma posição melancólica, numa crítica melancólica, a qual se importaria em pensar e a agir a partir do sentido que é o da *diferença* (da democratização na linguagem de Rancière), sem qualquer otimismo (pessimismo ou ansiedade), sem a expectativa de que esta posição possa tornar possível que a realidade (ou a história) se reorganize significativamente. Trata-se de uma mobilização crítica e pragmática que se preocupa em reter o espaço próprio à *diferença* a partir do qual novas realidades poderão (ou não) se reconfigurar. Aqui, a melancolia pode nos ajudar, pois torna possível algo mais importante do que este ou aquele empenho em relação à *diferença*, torna possível a própria *insistência*.