

An abstract painting featuring a horse-like figure in the upper left, a large yellow and black shape in the center, and a red structure with a wheel in the lower left. The background is a mix of light and dark tones with some circular patterns on the right.

**Actas das Jornadas
de Jovens Investigadores de Filosofia**

SEGUNDAS JORNADAS INTERNACIONAIS

GRUPO *Krisis*

**ACTAS DAS JORNADAS
DE JOVENS INVESTIGADORES DE FILOSOFIA
SEGUNDAS JORNADAS INTERNACIONAIS**

ISBN: 978-989-20-2077-8

Título: *Actas das Jornadas de Jovens Investigadores de Filosofia –
Segundas Jornadas Internacionais*

Autor: Grupo *Krisis*

Data: 2010-07-20

Editor: Olivier Feron

Disponível in http://www.krisis.uevora.pt/edicao/actas_vol2.pdf

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO	5
António CASELAS	
<i>Neo-perspectivismo e biopolítica: Zizek crítico de Agamben</i>	7
António Júlio ANDRADE REBELO	
<i>Cinema - Filosofia: direccionar a abordagem, contribuir para a compreensão de perspectivas em confronto</i>	19
Bruno PEIXE DIAS	
<i>Dialéctica e dualismo: Ser e Acontecimento na ontologia política de Alain Badiou</i>	27
Cláudia Franco SOUZA	
<i>Dostoiévski, Nietzsche e Freud e o mal-estar na consciência</i>	39
Cristiana BOSCARELLI	
<i>Libertà democrazia e socialismo: un tentativo teorico- pratico di declinazione positiva tra Rodolfo Morandi e Raniero Panzieri</i>	45
Fernando MACHADO SILVA	
<i>Novas notas para uma ficção suprema: Apontamentos sobre ética-estética, Corpo, Acontecimento, Fantasma e a morte como obra de arte</i>	71
Giuseppe BOMPRESZI	
<i>Ontologia del testo letterario</i>	85
Helena LEBRE	
<i>Da dúvida cartesiana à dúvida flusseriana</i>	123
Irene PINTO PARDELHA	
<i>Das emoções entre a mecânica de Descartes e a magia de Sartre</i>	139
Irene VIPARELLI	
<i>La "ripetizione" della controversia tra Luxemburg e Lenin. Negri e Žižek eredi post-moderni del pensiero rivoluzionario</i>	147
José CASELAS	
<i>Biopolítica e subjectividade. (Soberania ou multidão)</i>	157
Laura MARI	
<i>The notion of individual between ontology and epistemology</i>	167
Lisete RODRIGUES	
<i>O Homem como problema político em Hobbes e Espinosa</i>	181
Marco DAMONTE	
<i>Quale teologia naturale oggi?</i>	203

Maria do Céu PIRES	
<i>Da ética civis à ética cordis. O percurso de Adela Cortina</i>	227
Marília Rosado CARRILHO	
<i>Cuidado e Responsabilidade</i>	
<i>dois conceitos (ainda) fundadores da contemporaneidade?</i>	235
Miguel ANTUNES	
<i>Acontecimento em Deleuze e Baudrillard</i>	245
Nuno Filipe RIBEIRO	
<i>Nietzsche contra Kant – uma redefinição do projecto crítico kantiano</i>	257
Nuno FONSECA	
<i>Das “Verdadeiras e Falsas” ideias acerca da Representação das Ideias:</i>	
<i>A polémica entre Arnauld e Malebranche</i>	265
Nuno PEREIRA CASTANHEIRA	
<i>Hannah Arendt, estado-nação e imperialismo:</i>	
<i>Prolegómeno a uma crítica arendtiana dos Direitos do Homem</i>	281
Paolo BONARI	
<i>L’immunità e la realtà anti-realisti e realisti nella spirale illuministica</i>	295
Pedro VINAGRE	
<i>A discussão entre Direita e Esquerda, a partir de Norberto Bobbio:</i>	
<i>Algumas implicações no caso português</i>	303
Thiago de OLIVEIRA SALES	
<i>A desmesura do herói irresponsável:</i>	
<i>Uma incursão ao universo filosófico de Albert Cossery</i>	323
Victor GONÇALVES	
<i>Friedrich Nietzsche: antimoderno, pós-moderno, moderno</i>	347
Margarida Gomes AMARAL	
<i>Um irrealista irresponsável? – A crítica de Hannah Arendt a Rousseau</i>	367

APRESENTAÇÃO

À semelhança do primeiro volume, as *Actas das Jornadas dos Jovens Investigadores de Filosofia - Segundas Jornadas Internacionais* é publicado pelo Grupo *Krisis* e tem como objectivo dar a conhecer alguns dos textos apresentados nas *Segundas Jornadas Internacionais dos Jovens Investigadores de Filosofia*. Uma vez mais o encontro científico anual organizado pelo Grupo *Krisis* teve a colaboração do *Departamento de Filosofia da Universidade de Évora* e o apoio do *Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa*, tal como da *Fundação para a Ciência e Tecnologia*. As jornadas tiveram lugar na Universidade de Évora nos dias 24, 25 e 26 de Junho de 2010. A Comissão organizadora do encontro foi formada por Irene Pinto Pardelha, José Caselas, António Caselas, Miguel Antunes e Luizete Dias. Participaram da Comissão científica: o Prof. Doutor Olivier Feron e os Doutores Eduardo Pellejero e Davide Scarso.

A publicação foi pensada em formato web de forma a proporcionar uma maior visibilidade e acessibilidade aos conteúdos científicos abordados pelos participantes das jornadas, oriundos de vários países tanto europeus como americanos.

As Jornadas foram subordinadas ao tema *Controvérsias Filosóficas Modernas e Contemporâneas*. Os textos reunidos neste volume são testemunhos da fecundidade das temáticas apresentadas ao longo dos três dias do encontro e reflectem o trabalho de investigação que os seus autores levavam a cabo na altura do mesmo.

Neo-perspectivismo e biopolítica: Zizek crítico de Agamben

António CASELAS*

Universidade de Évora (Portugal)

Embora tenha evoluído para uma abordagem onto-teo-política, Agamben é, sobretudo, conhecido pela sua contribuição para a corrente biopolítica. Zizek refere-se pontualmente ao seu pensamento, quando pretende ilustrar certas consequências parcelares da tese do *homo sacer* ou da vida nua, dos limites do humano e do animal, do grau zero da existência na figura do homem sem rosto, sem identidade e humanidade de Auschwitz.

No entanto, no seu livro *In Defense of Lost Causes* a referência a Agamben assume a forma de uma controvérsia: considera Zizek que o pós-desconstrucionismo agambeniano é inócuo e inconsequente para as alterações da sociedade. Tal como afirma: «A Esquerda contemporânea reagiu de diferentes modos (que parcialmente se sobrepõem) à hegemonia total do capitalismo global e ao seu complemento político, a democracia liberal [e portanto Agamben defende] a aceitação da futilidade de toda a luta, dado que *a conjuntura/ o quadro* hoje em dia é totalmente abrangente, coincidindo com o seu oposto (a lógica dos campos de concentração, o estado permanente de emergência), por isso, na realidade, nada pode ser feito, só se pode esperar por uma explosão de “violência divina”.¹

O tímido apelo à paragem da máquina biopolítica que surge no final do livro sobre o estado de exceção parece fundamentar a posição de Zizek mas a defesa do abandono ou da inutilidade da luta contra as formas mitigadas de opressão que a modernidade instituiu nos regimes políticos, aparentemente, abertos e democráticos que se oferecem à reprovação do autor italiano não se impõe.

As categorias fundamentais da biopolítica herdaram a ambivalência, a polaridade dos opostos elementares da filosofia antiga. Zizek refere essa polaridade na filosofia política, quando analisa o texto em que Bataille analisa os regimes fascistas, no seu livro *A estrutura psicológica do fascismo*. Nesse texto, Bataille recorre às categorias de homogéneo e heterogéneo para explicitar a natureza do fascismo, passando, infelizmente, ao lado das determinações políticas e ráticas desses regimes e centrando-se nas suas vertentes religiosa e

* Email: antonio_caselas@sapo.pt

¹ ZIZEK, *In defense of lost causes*, pp. 337-338.

militar². Em termos agambenianos poderíamos assimilar a figura do homogéneo à normalização e o heterogéneo à excepção, o inclusivo e o exclusivo, ressaltando, porém, o facto de serem elementos ou realidades indissociáveis que apelam sempre uns para os outros, numa tensa unidade. A coesão e a paz convivem e coexistem com a desmesura, a violência, o delírio e a loucura. Servindo-se da polaridade freudiana, que separa a consciência do inconsciente, unindo-os no mesmo aparelho psíquico, Bataille aplica as categorias de homogéneo e heterogéneo à realidade política. Do familiar e do estranho, do próprio e do estranhamente familiar. A tendência concentracionária inerente ao fascismo é, assim, o resultado da emergência da força, da autoridade, do seu fundamento religioso, do poderio militar. As suas tonalidades afectivas revelam-se no seu uso específico do poder soberano. Como assinala Zizek, Bataille reprova os fascismos e receia o comunismo; neste caso isso deve-se à propensão dos regimes socialistas de ideologia comunista para a normalização, o que significaria a integração do ideal revolucionário numa ordem ainda mais homogénea do que a que verificamos no capitalismo.³

É conhecida a arcaica radicação dessa polaridade nas categorias de puro e de impuro. Roger Caillois, por exemplo, refere-a num artigo de 1938 com o título *A ambiguidade do sagrado*. A sua ambivalência faz com que o temor do impuro se transforme em fascínio. A univocidade e o afastamento do puro não é absoluta e intocável. Tal como o *sacer*, o impuro começa por ser sacralizado mas é também parte do nosso mundo. O divino e o maldito estabelecem relações de íntima proximidade: o guerreiro é também impuro e os maiores pecadores podem transformar-se em santos.⁴ O que macula é, também, procurado como fonte de purificação. Nenhum dos opostos pode ser pensado para além dessa intercomunicação e ambivalência. Esta implica, também que as figurações do puro e do impuro, do inclusivo e do exclusivo, do normalizado e do proscrito pela condição de excepção, se tornem, essencialmente ambíguos. A separação entre o centro e a periferia é ténue e ilusória.

Para Agamben, o Estado e o direito encontram-se confinados à realidade do estado de excepção e, por isso, o retorno a uma condição jurídica neutra ou pretensamente normalizadora já não é possível. A tese catrastofista que se depreende, facilmente, desta posição é depois explicitada pelo temor de um desequilíbrio global. O receio de uma guerra civil mundial é referido no final do texto sobre o estado de excepção.⁵ A designada máquina biopolítica deverá ser parada mas esta recomendação não é articulada com nenhuma ideia revolucionária. Não são indicados quaisquer processos ou estratégias concretas

² BATAILLE, *La structure psychologique du fascisme*, p. 45 ss.

³ ZIZEK, *La parallaxe*, p. 129.

⁴ CAILLOIS, Roger, *L'ambiguité du sacré*, p. 386-387.

⁵ AGAMBEN, *Stato de eccezione*, p. 111.

para efectivar essa paragem ou para comprometer seus os efeitos perigosos. O enredamento da excepção na vida compromete o seu equilíbrio mas não é apresentado nenhum projecto de transformação política. Essa lacuna não pode, porém, ser apresentada como um abandono ou uma demissão da alteração do quadro político-jurídico. A subtileza as condições e estratégias de reprodução do capitalismo sugeridas por Zizek no seu livro sobre a violência dificultam essa reacção 'pós-revolucionária'. A máscara humanizadora e populista do capitalismo actual assume uma das formas mais criativas dessa hipocrisia que apaga as pontes e passagens entre a violência ou opressão oculta (ou invisível) e a violência visível. A visibilidade da violência pressupõe a sua objectividade. A primeira radica na segunda. É uma violência sistémica e anónima.⁶ O capitalismo tem sabido regenerar-se, assume a subtil máscara do empreendedor eco-paternalista e solidário. O recorrente multiculturalismo faz parte dessa máscara como sublinhou Zizek no seu livro *Elogio da intolerância*.⁷

A par da crítica da sua radicalidade, refere-se, também, a inadequação das teses de Agamben à realidade política contemporânea e esquece-se, muitas vezes, que o seu fundamento moderno obriga à evocação do Holocausto e respectivas sequelas reveladas nos conflitos étnicos europeus e extra-europeus que ocorreram e ocorrem recentemente.

Agamben pensa a dimensão da vida e da política como indissociáveis, mesmo perante uma decisão que determina um acto de excepção (a transformação do ser humano em *homo sacer*) que tem implicações inequívocas na esfera jurídica e política. A radicalidade da tese de Agamben é, neste aspecto conhecida e, também, polémica: não existe uma fronteira entre a excepção (como acto determinado pelo poder soberano) e a condição existencial do ser humano enquanto ser determinado pela realidade política e social. Apesar de pensada a partir do paradigma do Holocausto, a vida nua não se aplica apenas a uma situação de excepção concreta e de violência extrema. É uma condição originária de configuração do humano que a modernidade nos revela. As suas implicações ultrapassam a esfera própria das condições extremas de violência comunitária que reclamam um controlo jurídico.

O *homo sacer* constitui a figura do direito romano que designa aquele que se encontra abandonado e exposto à morte (uma vez que dela não decorre qualquer punição) e que é, igualmente, insuscetível. Encontra-se fora do sistema jurídico e religioso. Corresponde, por isso, à figura paradigmática da excepção que se relaciona com o domínio jurídico-político. A vida nua, disponibilizada de modo originário através do *homo sacer*, encontra-se implicada no domínio político, e cabe ao poder soberano e às formas do seu exercício a sua fixação como figura da existência humana. A esfera da

⁶ ZIZEK, *Violência*, p. 20.

⁷ ZIZEK, *Elogio da intolerância*, pp. 73-74.

biopolítica corresponde à politização da vida nua sob essa forma que a determina na sua radicalidade. Agamben atribui à decisão soberana o poder de configuração da vida nua como existência politicamente qualificada. A sua base de incidência não é, apenas e acidentalmente, referida ao sistema concentracionário instituído pelo regime nazi nem pelos sistemas totalitários que o sucederam na nova ordem mundial que foi criada depois da derrota do nazismo, mas constitui a missão recorrente de qualificação e concepção da realidade humana.

A relação entre a vida e o poder soberano, que na excepção adquire a sua forma mais radical, permite-nos compreender o sentido do abandono da existência. Abandono perante a autoridade, a esfera jurídica e o poder político. Abandono, em suma, perante as estruturas formais e os sistemas de relações que organizam a sociedade. A exterioridade designada a partir da sacralidade paradoxal do *homo sacer*, e que atinge a sua máxima visibilidade na relação de excepção, fornece-nos a pista para a compreensão da estrutura profunda da existência humana. Agamben procede à aplicação extensiva de uma categoria que no direito romano se refere ao indivíduo que, por alguma razão, se situa fora do direito humano e do direito divino. A disponibilidade e o abandono perante a morte que não pode ser sustentada nem sancionada pela consagração ritual, e a libertação do dever de prestar contas daqueles que concretizam essa disponibilidade, não impede a inclusão do *homo sacer* na categoria do sagrado. Agamben não se satisfaz, porém, com o sentido negativo da categorização limite e das zonas de indiferenciação ou, ainda, de ambiguidade, associadas a essa figura do direito romano. Pretende afirmar a consistência da sua constituição paradoxal e, por isso, integra os seus atributos numa realidade que, como verificámos, designa a existência na sua totalidade. Parte da existência de uma ambivalência que só aparentemente se pode considerar inconclusiva para a defesa do seu estatuto real. A relação do poder soberano com o indivíduo ou a comunidade, e o domínio dessa sacralidade paradoxal, iluminam-se reciprocamente.⁸ Em todo o caso, o sagrado designado pelo *Sacer* e a concomitante justaposição de significados opostos (ou seja, o puro e o impuro, o 'santo' e o 'maldito'), e que deram lugar à noção de tabu, não esgota a natureza matricial da referida categoria. A partir dessa obscura e remota figura jurídica romana, mostra-se a realidade modelar de uma vida sagrada que pode ser sujeita à morte ou à acção de outros dispositivos biopolíticos (morte da qual não decorre qualquer punição) e que não é sancionável pelo rito ou pela cerimónia sacrificial. Mas a vida que aqui se considera é a vida politicamente qualificada ou aquela que no termo latino *vita* associa as duas dimensões designadas na tradição e cultura grega: a biológica e, também, a político-social, isto é, a existência como *zôê* e *bios*.

⁸ AGAMBEN, G., *Homo Sacer*, p. 92.

A nível social ou mesmo global, o estado ou a comunidade organizada de estados, mantêm essa relação da vida politizada com o poder soberano, e é pensada a partir desse paradigma.

A vida nua é objecto de integração social a partir da sua própria exclusão: é esse, precisamente, o sentido do paradoxo que a une ao Estado e a implica na sua acção político-jurídica. A sua consideração como excepção é possível porque essa existência se encontra, desde logo, exposta à acção biopolítica que a sujeita à morte ou ao despojamento da sua humanidade, ou seja, a uma potencial e radical desumanização. Para Agamben, a vida não se encontra, na origem, autonomizada face a essa acção ou decisão do poder político e das suas estruturas; a sua disponibilidade radical implica-a como vida nua. Apesar de nela se assistir à confluência da dimensão biológica e política e, de na mesma, se pretender cumprir a finalidade essencial da realização ético-política que os indivíduos ou cidadãos esperam do Estado, a vida nua, como determinação primeira do *homo sacer*, mantêm a sua condição metafísica de abandono que a excepção revela. A excepção afecta primordialmente a existência, e esse facto, mantêm-se em todos os momentos e processos através dos quais essa existência é incluída na sociedade formalmente organizada. A própria noção de natureza humana encontra o seu sentido nessa integração que exceptua: «A “politização” da vida nua é a missão metafísica por excelência, e o que nela está em jogo é a humanidade do homem.»⁹

A exclusão significa a exposição à morte ou a disponibilidade total perante o poder e a decisão soberana, e essa característica transforma-se na condição ou pressuposto fundamental da inclusão, que é tacitamente assumida pelo poder soberano. No esquema de concretização da sua função biopolítica, o Estado não assume qualquer compromisso biunívoco (pensado a partir da concretização do objectivo de assegurar a realização dos direitos fundamentais) mas cumpre, apenas, a tarefa de incluir ou assimilar a existência incluída sob a forma de vida nua. Afirma-se, assim, a coincidência ou a indistinção entre a vida nua e a existência segundo finalidades projectadas a partir do domínio político. O excluído e o incluído, o exterior e o interior, a vida nua e a vida orientada segundo direitos ou princípios ético-políticos, penetram numa zona de indistinção. O lugar da resistência e da reacção contrária à instituição prática do poder, encontra-se situado nesse espaço de indistinção e, ao invés de negar essa condição de inclusão do que se encontra excluído, revela-a e actualiza-a. A face autêntica do Estado democrático revela-se nesse lugar de indeterminação e, ao mesmo tempo, mostra uma finalidade que parece contrariar os esforços do seu percurso histórico emancipatório. É por isso que o resvalamento da sociedade aberta para o sistema totalitário deixa de ser inexplicável. O Estado democrático encerra, desde a sua origem grega essa disponibilidade daqueles que o

⁹ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 11.

legitimam e nele estão confinados. A convergência entre a vida nua e a vida social politizada, torna explícita, uma outra que corresponde à que liga e relaciona intimamente o Estado democrático e o Estado totalitário. Agamben tem consciência do carácter polémico desta tese, por isso, apresenta-a sob condição de uma previsível prudência. O Estado democrático surge, assim, como a expressão política formal da excepção soberana.

Subsistindo num equilíbrio precário, o direito e a vida, o *nomos* e a anomia permanecem nessa zona de indistinção que liga a realidade política à existência; a *auctoritas* tem como referente a vida e resguarda a sua vitalidade e força potencial que a pode determinar, a todo o momento como vida nua.¹⁰ Até que possa ser desmantelada ou desvinculada do seu propósito, a “máquina biopolítica” mantém intacta essa possibilidade que a sua intrínseca constituição lhe permite. No final do seu ensaio sobre o *Estado de Excepção*, Agamben refere-se à esperança no desmantelamento dessa máquina produtora da vida nua, permitindo-nos vislumbrar, ainda que de forma um tanto fugaz, uma esperança que contrarie uma consequência indutora de uma tese catastrofista.

O representante do Estado moderno mantém um resquício da impossibilidade de se submeter ao sacrifício que é um traço comum ao *homo sacer*: ele não se poderá submeter a um julgamento comum, o mesmo sucedendo com aqueles que assumem a representatividade política da sociedade.¹¹ Apesar desse traço marcante da sua exterioridade, o soberano pode, no entanto, determinar a excepção de forma inesperada e, muitas vezes, arbitrária. Essa exterioridade distancia-o, apesar de tudo da exposição do cidadão que é sujeito a essa decisão. Aquilo que os une é, tão somente, a interligação que existia entre o plano religioso e profano. O uso dessa decisão para além dos limites da garantia da sobrevivência dos cidadãos, distancia, também, o acto do soberano, do respeito por qualquer acordo implícito da passagem do direito natural para o direito positivo: «A violência soberana não é, na verdade, fundada num pacto, mas na inclusão exclusiva da vida nua no Estado.»¹² Essa junção da esfera da natureza e do direito revela, no caso do soberano, a possibilidade de se demarcar da própria vida nua. Porém, torna-se claro que a política é o domínio em que se decide a passagem da vida, aparentemente, qualificada, à vida nua. Só em termos aparentes é que essa qualificação persiste, porque todos os cidadãos, submetidos ao poder e às decisões políticas do Estado são, virtualmente *homines sacri*. Independentemente de se considerar ou não, neste contexto de análise, a perspectiva do descentramento ou mesmo de anulação tácita do poder do Estado contemporâneo, essa condição virtual mantém a sua força e as suas implicações em termos de relacionamento paradoxal entre os

¹⁰ AGAMBEN, *Stato di Eccezione*, Bollati Boringhieri, 2003, p. 109-110.

¹¹ AGAMBEN, *Homo Sacer. Il potere sovrano...*, p. 115.

¹² AGAMBEN, *Homo Sacer. Il potere sovrano...* p. 119.

cidadãos, o Estado ou o representante do poder soberano. Essa exposição dos cidadãos ao poder e aos sistemas de relações em que se encontram enredados continuam a fazer valer a sua prerrogativa. As categorias políticas correntes como povo, população, nação, território, Estado ou Estados, mantêm, de forma incontornável, essa ligação ao paradigma biopolítico. Uma das ideias mais controversas de Agamben, consiste em estabelecer essa aproximação ou mesmo identificação entre a realidade matricial do *Lager* (o campo de concentração e extermínio nazi) e o sistema democrático. Apesar de condicionada pelas linhas de reflexão de pensadores do direito e da política que tentaram integrar o fenómeno nazi em quadros explicativos mais ou menos precisos, esta tese decorre da aceitação da fundação da modernidade a partir do carácter distintivo da *sacratio*, ou seja, da marca primordial da inclusão exclusiva.

Tal como Hannah Arendt, por exemplo, Agamben pensa o lugar e a missão ético-política do homem e da mulher contemporâneos a partir das implicações criadas pela desumanização nazi. Como foi referido, o Holocausto supera as condições determinantes de uma violência condicionada: o terror nazi contraria quaisquer atribuições explicativas. Para além da gratuidade e da constância da violência e da tortura, a absoluta frieza e a negação dos sentimentos humanos básicos, fizeram parte desse território biopolítico de exposição do humano aos seus limites extremos. O terror nazi desafiou a radicalidade do pensamento que, perante, ele se sentiu derrotado, tal como é enunciado na tese de Arendt sobre a banalidade do mal. O programa de eutanásia nazi, constituiu um exemplo da aplicação da decisão soberana aos indivíduos que, ao contrário dos judeus, não eram considerados bastardos.¹³

O objectivo de eliminar a vida que não era considerada digna de ser vivida abrangeu, por isso, os próprios cidadãos alemães. A sua cuidadosa planificação e sistematicidade, fez parte dos desígnios institucionais.¹⁴ Agamben refere-o como um programa que mostra, de forma inequívoca, a exemplificação da decisão soberana: legitima-se a aniquilação do indivíduo sem que se incorra na prática de homicídio.¹⁵ A justificação da eliminação do outro, baseou-se no princípio ético de autonomia em que se pode arquitectar a legitimação do suicídio. Procedeu-se à aplicação do mesmo princípio àqueles que, por alguma razão, não estão aptos a fazê-lo pelos seus próprios meios. O acto de eliminar a vida desvalorizada, considerado aqui dentro dos limites da acção institucional, torna visível, mais uma vez, a ocorrência da marca da indeterminação sagrada que verificámos no paradigma biopolítico. Evidentemente, que Agamben torna extensível esse acto para além das fronteiras contextuais do estado de excepção

¹³ La Libéralisation de la destruction d'une vie qui ne vaut pas d'être vécue, in Schank, Klaudia ; Schooyans, Michel, *Eutthanasié: Le Dossier Binding et Hoche*, (trad. franc.) Ed. Sarment, 2002.

¹⁴ GITTA-SERENY, *Au fond des ténèbres, de l'euthanasie à l'assassinat de masse : un examen de conscience*, (trad. franc.), Denoël, 1975.

¹⁵ AGAMBEN, *Homo Sacer. Il potere sovrano...*, pp. 154-156.

defendendo a sua propensão para dele se autonomizar. A excepção alastra e acaba por se tornar na regra. A temível realidade abarca-nos na sua desenvoltura e de nada nos adianta o refúgio na ficção tal como diz Zizek do cineasta Kieslowski que recua perante a crueza e crueldade do documentário procurando proteger-se na ficção.¹⁶

Julie Saada num artigo sobre as ressonâncias da animalidade presentes na obra de Hobbes, no pensamento de Arendt, Foucault e Agamben, deprecia a posição negativa que o filósofo italiano atribui ao direito a partir da convergência entre a lei e a excepção. A crítica de Saada, que surge no final do seu artigo *O lobo, o monstro e o burguês*, prevê a possibilidade de uma dimensão emancipadora do direito.¹⁷ A excepção deixaria, assim de ‘contaminar’ a ordem jurídica devido à sua aproximação da ordem política. Porém, a lei não existe independentemente ou para além da decisão soberana e, por isso, o seu papel na transformação política da sociedade é discutível se estiver em causa uma decisão contrária ao ideal emancipador. A imbricação da vida e da política, sendo esta determinada pela decisão soberana implica que não se possa pensar o direito como se de uma entidade autónoma se tratasse. O direito está ao serviço da decisão que transforma o cidadão em *homo sacer*. Considera Saada que Agamben faz coincidir o estado de natureza com o estado de excepção, permitindo a inscrição do estado de natureza na própria lei. Mas trata-se de pensar a lei a partir de uma ambivalência fundamental que revela a unidade de opostos, uma polaridade que implica que não se possa desvincular o princípio ou o elemento positivo do negativo, aquele que determina a coesão e a homogeneidade e o que determina a exclusão e a heterogeneidade. Pretender sobrevalorizar parcialmente um dos pólos é irrealista. A lei e o soberano de Hobbes garante a coesão mas o preço a pagar é elevado. A sua crueldade pode ser prefigurada como a extensão ilimitada da severidade do soberano que expõe o cidadão à morte e ao despojamento da sua humanidade. O direito não permite, por si só transformar a ordem política. A lei, a norma e a excepção permitem-nos comparar a sociedade moderna com os regimes totalitários que, aparentemente, fazem parte do passado. Arendt, na sequência de Marx, refere explicitamente o risco da redução do trabalho à função de assegurar a sobrevivência da espécie humana. A redução da vida ao processo metabólico natural pode ser, também, realizada pela sociedade moderna e contemporânea e, nessa medida, justificar a similitude entre os regimes democrático e totalitário. A proeminência, virtual ou factual, potencial ou efectiva da actividade própria do *homo laborans* (noção que, a nosso ver, deve substituir a de *animal laborans* devido à impossibilidade de reconduzir o humano ao animal),

¹⁶ ZIZEK, *Lacrimae rerum*, p. 8 ss.

¹⁷ SAADA, Julie, *Le loup, le monstre, le bourgeois. Trois interprétations de l'animalité humaine selon Hobbes (Arendt, Foucault, Agamben)*, pp. 221-222.

constitui um claro indicador da vertente biopolítica do pensamento de Arendt, ainda que não confunda esse risco com um traço permanente da sociedade contemporânea. Por isso, a determinação política do espaço público acaba por prevalecer para além desses possíveis riscos, já que, ao contrário de Agamben, Arendt refere-se a riscos potenciais. A redução da obra, da cultura, da acção ao labor pode ser, actualmente, verificada na pretensão de reduzir a vida à gestão dos dispositivos económicos de sobrevivência. Esta significaria a manutenção da vida das massas nos níveis mínimos garantindo a sua perpetuação e, ao mesmo, tempo a existência desigual dos estratos superiores da sociedade. Significaria, por isso, a reprodução ou a recriação de uma forma, talvez, mais perversa de desigualdade que perpassa os sistemas económicos e sociais de todas as sociedades. Estaríamos perante uma forma mitigada de redução da espécie e da vida dos cidadãos sem os inconvenientes do terror e da desolação impostos pelos regimes totalitários. Seria uma espécie de actualização do risco potencial assinalado por Arendt no final do seu livro sobre o totalitarismo e, simultaneamente, de uma inesperada emergência do labor e da actividade metabólica que degrada a vida que, em princípio, se deveria assumir como politicamente determinada. A excepção seria, assim, essa redução da espécie e a vida nua, a sua estrutura subjacente. A intocabilidade da vida que se expõe à morte, poderia ser pensada como a inevitabilidade associada a essa redução da espécie. As massas devem aceitá-la sob pena de não poderem subsistir ou, o que equivale ao mesmo, de viverem numa condição de miséria e opressão extrema. A intocabilidade própria daquele que é considerado *sacer* consiste na sua anulação como indivíduo, comprometendo a sua existência cívica e política. A não verificação destes pressupostos reconduz-nos à violência objectiva do capitalismo lembrada por Žižek e às formas dissimuladas que adopta. Como consequência das estratégias de manutenção minimalista da espécie, o labor é o resultado da transformação do trabalho numa actividade metabólica.

A filosofia política acaba por esbarrar nessas dificuldades, acentuando as fragilidades e desconfianças perante os projectos revolucionários pós-marxistas. A perpetuação ou recriação das condições de desigualdade comprometem a pluralidade política. A aposta na redução da espécie, ainda que camuflada sob discursos ornamentados pela sensatez da ciência económica, é um projecto condenado ao fracasso. Isso deve-se não apenas à falência do totalitarismo mas porque o humano não pode ser reconduzido à condição animal ou estritamente natural. Não poderá ser pensado como *animal laborans* mas como *homo laborans*. Mesmo que seja oprimido, despojado e iludido será sempre um produto ou subproduto da humanidade. Desumanizado pelos totalitarismos ou pelas figuras políticas da sua reactualização, o humano não perderá a sua condição ou condições que estabelecem a sua natureza mas o seu mundo próprio.¹⁸ Nas

¹⁸ MÉNISSIER, Thierry, *L'animalité comme limite et comme horizon pour la condition humaine selon Hannah Arendt*, p. 237.

condições em que essa reactualização se prevê ou processa, o livre distanciamento entre o humano e o trabalho desaparece. Transforma-se numa relação novamente contaminada pelo metabolismo. A intensificação do labor através de dispositivos tecnocientíficos mostrar-se-á ineficaz. A mera garantia e gestão da sobrevivência, refinada pela intensificação e sofisticação tecnológica do trabalho pode, no melhor dos casos, conduzir ao consumismo e não à libertação. O contrário da metabolização da existência social não é a intensificação do trabalho que pode culminar no consumismo mas o difícil equilíbrio entre o trabalho, a produção, e a acção. A sociedade minimalizada pelo efeito do labor possui como correlato idealizado (utópico e ilusório) a generalização supérflua do consumo. Mas mesmo esse projecto apresenta-se cada vez mais como remoto no estado actual do colapso financeiro e económico.

No seu livro *Bem-vindo ao deserto do real*, Zizek confronta a categoria agambiana de *homo sacer* com a noção de *homo sucker*. Este representa aquele que é iludido, ludibriado e enganado. A convicção, por exemplo, daqueles que brincam aos mensageiros do profeta islâmico e acreditam que a sua imolação será recompensada no paraíso. Assumem o papel do soberano que decide sobre a vida e a morte. Mas ficcionar a crença do fundamentalista é colocar-se já no papel daquele que a racionaliza e que desestabiliza a frágil lógica do extremismo. Colocar-se no lugar do chamado terrorista e pretender imaginar as suas razões para além das que são declaradas é um mero exercício de fantasia político-religiosa. Quando Zizek o faz já se encontra para lá do território fundamentalista. O *homo sucker* seria, simultaneamente, o ingénuo e aquele que, conscientemente, tenta salvar o seu ideal.¹⁹ O terrorista, o excluído político do ocidente é o fundamentalista que está pronto a sacrificar-se, ou a assumir o seu papel sacrificial designado pelo soberano decisor Alá. Mas na verdade ele é, também, considerado insacrificável, ilegal, fora da ordem jurídica, religiosa e político do Ocidente. Porém, paradoxalmente ele faz, também, parte dessa ordem.²⁰ A ocultação e invisibilidade desse inimigo dificulta a nossa capacidade de reagir e anular os perigos que representa. Essa invisibilidade torna-o difuso, e difusas tornam-se, também as formas e estratégias usadas para o seu reconhecimento e eliminação. Diz Zizek: «Em suma, ‘o reconhecimento do inimigo’ tem sempre a ver com o procedimento *performativo* que, contrastado com as aparências enganadoras, traz à luz e constrói o ‘verdadeiro rosto’ do inimigo».²¹ A invisibilidade é, simultaneamente, real e fantasmática, estratégica e concreta; reveladora das falhas nos processos usados para reconhecer o inimigo. O *homo sucker* é, ao mesmo tempo, inimigo de si mesmo e uma terrível ameaça para nós.

¹⁹ ZIZEK, *Bem-vindo ao deserto do real*, pp. 97-98.

²⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 121.

²¹ *Id.*, *ibid.*, p. 139.

O confronto entre o *homo sacer* e o *homo sucker* corresponde, por isso, a mais uma faceta da crítica mas, de certo modo, paródica a que Žizek sujeita a tese de Agamben.

Cinema - Filosofia: direccionar a abordagem, contribuir para a compreensão de perspectivas em confronto

António Júlio Andrade REBELO*
Universidade de Évora (Portugal)

NOTA PRÉVIA: Quando há três meses atrás predispos-me a fazer uma comunicação para estas Jornadas, estava longe de imaginar da impossibilidade, dadas as limitações temporais que temos para a apresentação das comunicações, em expor os quatro pontos que tinha projectado explicar. Creio, no entanto, que isso foi um ganho, já que o nível de abordagem agora conseguida caminhou em termos de um desenvolvimento maior, no único ponto aqui tratado, em detrimento da presença dos restantes, cujo desfecho, se fosse cumprida a proposta inicial, seria uma totalidade bem menos aprofundada.

RESUMO : No âmbito do trabalho académico que estou a desenvolver, intitulado: *A Condição Humana no cinema de Ingmar Bergman: uma rede conceptual de tratamento fílmico e filosófico*, proponho-me apresentar uma reflexão que vise ajudar a compreender a relação cinema - filosofia. A tese que trago é de que pode ser suavizada a controvérsia, se o cinema é ilustração da filosofia ou criação filosófica, colocando o problema no modo como essa relação deve ser estabelecida. Focarei assim tão-somente o ponto que procura explorar o modo de ser da enunciada relação, apontando tacitamente para um vaivém activo, de ordem conceptual, que tem estado presente desde o princípio dessa relação.

PALAVRAS-CHAVE : Bergman – Cinema – Filosofia

ABSTRACT : In the scope of my academic dissertation, entitled: *The human condition in Ingmar Bergman's films: a conceptual net of filmic and philosophical approach*, I intend to present a reflection whose aim is to help us understand the relationship between cinema and philosophy.

My thesis is that the controversy whether the cinema is the illustration of philosophy or philosophical creation, can be softened. The problem lies in the way that relationship can be established. I'll be specifically focused on the point that tries to explore the nature of the relationship set out above, tactically pointing to an active back and forth movement of conceptual nature, which has been present since the beginning of that relationship.

KEYWORDS: Bergman – Cinema - Philosophy

* Doutorando na Universidade de Évora e investigador do IFP-UE. Email: a26rebelo@gmail.com

I. Sobre o modo como problema deve ser colocado

Comecemos por enunciar o problema, para delimitar o campo de reflexão sobre o qual a minha abordagem deve ser feita. Falar da relação filosofia/cinema será o mesmo que falar da relação cinema/ filosofia? Ao colocar estas duas possibilidades estamos a acrescentar aquilo que é comumente aceite como sendo as questões modelares a tratar quando se fala desta relação, a saber: serve o cinema como ilustração da filosofia? Ou o cinema, em si, é capaz de se tornar filosofia, enquanto produção de ideias, inventivamente novas, já não apenas dependentes de serem verbalizadas. Neste sentido, surge-nos uma primeira controvérsia reportada a estas questões. Dum lado, temos Thomas Wartenberg¹, professor e investigador norte-americano, defendendo a ideia de que o filme pode ser uma ilustração filosófica, permitindo a discussão e a interpretação de teorias sustentados por filósofos, em rigor a filosofia sempre recorreu a imagens e metáforas para certificar a sua argumentação e enunciar problemas. Do outro, surge Noell Carroll², especialista em estética, igualmente norte-americano, declarando que o filme pode constituir-se como criação filosófica, como obra filosófica à espera de ser analisada e reconhecida, assumindo-se como uma narrativa específica, de textura singular, mas colateral ao discurso exclusivamente escrito. Para isso, segundo Carroll, o imperativo é procurar filmes penetrados, na sua essência, pela filosofia.

A controvérsia situa-se pois entre a mera ilustração e a arrojada criação.

Complementemos então estas questões, instalando as duas possibilidades, atrás já referidas, de enunciação da relação. Que se pretende com isso? Retomar e repetir as ditas perguntas modelares, só que com outra roupagem? Ou pretender-se-á advertir, no fundo, que com as respostas já dadas ou previsivelmente a repetir jamais sairemos do impasse? Em sequência, com esta enunciação proposta talvez possamos caminhar para uma compreensão mais conveniente do problema.

Esta pilotagem prende-se com o facto problemático de se reconhecer que a estrutura do cinema é, de acordo com Munsterberg, citado por Dominique Chateau³ o decalque da nossa estrutura funcional de pensamento, ou seja, o processo cinematográfico é análogo ao processo mental. À partida, conhecemos na base da percepção do que conseguimos ver, assimilar, interpretar e imaginar. Ora o cinema é o nosso duplo, dissolvido algures num paralelo a nós próprios, onde, nas palavras de Edgar Morin, «o mundo das imagens desdobra

¹ WARTENBERG, T., "Beyond Mere Illustration: How films can be Philosophy", *Thinking Through Cinema – Film as Philosophy* (2006), p. 19.

² CARROLL, N., "Philosophizing Through the Moving Image", *Thinking Through Cinema – Film as Philosophy*, (2006), p. 173.

³ CHATEAU, D., *Cinéma et Philosophie*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 61.

incessantemente a vida»⁴, na medida em que se consegue projectar na imagem o movimento e, através dele, a relação dos seres e das coisas do mundo, tal como elas nos são dadas na trajetória da compreensibilidade a que temos acesso instantâneo e directo no dia-a-dia. Se esse paralelo não remeter para o imaginário e estacionar no plano da proximidade, então ganha razão de ser o pensamento do filósofo americano Stanley Cavell⁵, quando afirma que o cinema não nos faculta uma visão de um mundo *outro*; bem pelo contrário, faculta-nos sim uma visão do *nosso próprio* mundo, no sentido que isso comporta de realismo, enquanto significado da promoção não duma representação mas do nosso quotidiano objectivado, uno e mais imediato. Por isso, o cinema é a realidade à vista de todos, tal como a captamos. Deste modo, e sublinhando com os termos de Jacques Aumont, o realismo de uma imagem «[...] não está simplesmente relacionado com uma informação que ela vincula [...], mas com uma informação facilmente acessível»⁶.

Podemos, contudo, aqui induzir uma controvérsia ao admitir que esse paralelo vai agora bem mais longe, cito a este propósito McLhuan, «o cinema reconstrói o mundo externo da luz do dia e, ao fazê-lo, proporciona o mundo interior dos sonos»⁷.

Postas as coisas nestes termos poderá ficar a ideia de que a filosofia se esbate num mero pensar, num pensar natural e assistemático.

Julgo que não, se tivermos o cuidado em conceber a filosofia, de acordo com Rosenberg, citado por Christopher Falzon, professor da universidade australiana de Newcastle, «[...] como um modo de reflexão em que intentamos pensar, clarificar, valorar criticamente as condições mais básicas com que pensamos e actuamos»⁸.

Deste modo, a reflexão é um voltar a pensar, um pensar outro, um pensar de novo, tornando-se assim a filosofia num (re)pensar. Para isso serviram, ao longo da história humana, a pluralidade de sistemas e problemas apresentados, corporizados na palavra dos filósofos, que, por sua vez, se permitiram organizar aquilo que numa visão comum não seria prontamente acessível. Neste âmbito, o cinema tem condições para tirar partido dessa pluralidade, assim como da voz dos filósofos, para que com isso se obtenha um entendimento mais complexo dessa relação dos seres e das coisas do mundo. O

⁴ MORIN, E., *Le Cinéma ou L'Homme Imaginaire, O Cinema ou o Homem Imaginário*, Trad. António Pedro Vasconcelos, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 1997, p. 49.

⁵ CAVELL S., *Le cinéma, nous rend-il meilleurs?*, Trad. Alejandrina Fálcon, Madrid, Katzeditores, 2008, pp. 29-30.

⁶ AUMONT, J., *L'Image, A Imagem*, Trad. Marcelo Félix, Lisboa, Texto & Grafia, 2009, p. 151.

⁷ MCLHUAN, E. e ZINGRONE, F., *Essential McLhuan, McLhuan - Escritos Esenciales*, Trad. Jorge Basaldúa e Eira Macías, Barcelona, Editorial Paidós, 1998, p. 349.

⁸ FALZON, C., *Philosophy Goes to the Movies, La filosofía va al cine*, Trad. Francisco Rodríguez Martín, Madrid, Editorial Tecnos, 2005, p. 21.

cinema pode promover a presença e a participação da filosofia no debate, acabando por se registarem proveitos com isso.

É este o desafio.

No primeiro caso, falar da relação filosofia/ cinema, estamos a partir do peso da tradição, carregando com isso sistemas e conceitos, visando mormente, nas palavras de Gilles Deleuze, citado por Dominique Chateau, que a filosofia «fala de si própria no momento dum reencontro efémero com o cinema»⁹. Neste caso, o cinema torna-se sempre pretexto, não sendo fácil romper com aquilo que está circunscrito à missão da filosofia vivido muitas vezes de forma obstinada, falo do trabalho de abstracção tecido em rede sob o modo de discurso técnico. A filosofia sempre se assumiu como um projecto conceptual, guiado em exclusivo pelo intelecto e renitente ao compromisso conjunto com outras formas, igualmente humanas, de interpretação do mundo. O facto de se referir pretexto, serve para, aparentemente, se admitir uma certa condescendência do papel que as imagens podem ter para assistência e participação na reflexão. Ora, é justamente isso que é desconcertante se tomarmos como referência a invocar o mito platónico, em que as imagens são indicativo de uma ligação grosseira à realidade, forma primitiva e imatura de compreensão, levando-nos a distorcer, a confundir e a afastar do conhecimento dito autêntico. No mito platónico, do outro lado, fora da caverna, está a filosofia no esplendor do seu estado puro, ausente daquilo que os sentidos, em especial a visão, podem provocar e vir a distrair a razão com divagações fracturantes que arrastam para o erro. Mas palavras de Falzon, «a filosofia só poderia começar quando nos escapássemos ao cinema»¹⁰. Nesta perspectiva, o pretexto atrás referido é de facto aparente e inútil, na medida em que as imagens só servirão para entreter e aquilo que é de realçar por se tornar tão patente é o poder intelectual da filosofia. Não deixa no entanto de ser interessante identificar aqui uma controvérsia registável no próprio discurso de Platão, ou seja, querendo a filosofia romper com o sensível e, no caso em apreço com as restrições em termos de conhecimento que a imagem implica, o faça recorrendo precisamente às imagens. Diria mesmo que a *Alegoria da Caverna* é, no fundo, uma narrativa fílmica, quer na sedução e facilidade com que propendemos a visualizá-la, quer no conteúdo que as palavras, através de representações exibidas, revelam, convertendo-se os conceitos em imagens demasiado diegéticas. Diz Falzon, a este propósito: «A filosofia está cheia de imagens estranhas e maravilhosas»¹¹. Neste sentido e voltando a citar o professor australiano:

⁹ CHATEAU, D. *Philosophie d'un art moderne: le cinéma*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 53.

¹⁰ FALZON, C., *Philosophy Goes to the Movies, La filosofía va al cine*, Trad. Francisco Rodríguez Martín, Madrid, Editorial Tecnos, 2005, p. 16.

¹¹ Idem, *op. cit.*, p.16.

«A imagem de Platão não é uma mera ilusão [...], da qual temos que desviar os nossos olhos para começar a fazer filosofia. Ela joga, sobretudo, um papel positivo no discurso filosófico, como ilustração e iluminação, servindo como modo para compreender o seu pensamento filosófico»¹².

Nesta controvérsia, convenhamos, não foi de facto esta segunda a opção dominante do entendimento da prática filosófica. Na verdade, a tradição vê com melhores olhos a primeira perspectiva, seja no plano da metafísica, seja no plano da filosofia da linguagem ou mesmo de outro de menor eco.

Creio que, no fundo, com esta direcção estabelecida – filosofia/ cinema –, e recorrendo a Chateau, «o cinema [...] é um rival da filosofia que batalha num outro terreno»¹³.

No segundo caso, cinema/ filosofia, dispomo-nos a olhar, em primeiro lugar, para o cinema. E o que vemos acerca dele? Um modo de comunicar, uma indústria, uma “fábrica de sonhos”, nas palavras de Ingmar Bergman, «[...] ilusão planeada ao mais pequeno detalhe, é o reflexo de uma realidade que à medida que os anos vão passando vai parecendo cada vez mais ilusória [...]»¹⁴.

Por isso mesmo fascina, fantasia e mexe connosco, desde a alegria à tristeza. No imediato é isto. Sabemos ainda que o cinema já é detentor duma história e que essa história, espessa de histórias, ajudar-nos-á a compreender o mundo contemporâneo. Teremos pois que passar pelo cinema para engrossar os conhecimentos e aperfeiçoar as interpretações, sem isso jamais se poderia compreender o mundo actual. Mais, o cinema, na ordem da compreensão de nós próprios e dos outros, pode ajudar-nos e atirar-nos para muito longe, uma vez que, e de acordo com Melo Ferreira, «[...] o cinema é, mais que imitação da vida, mais que reprodução do existente, criação de vida, criação de formas, criação de ideias [...]»¹⁵. O aparecimento do cinema corresponde a um espectáculo de entretenimento de forte cariz popular. Mas um espectáculo estranho e surpreendido também, em que o seu fascínio e magia recaia, nas palavras de Mário Grilo, em «[...] ver imagens a mexer e não apenas imagens de coisas que mexem [...]»¹⁶.

No início, o impacto estético e uma reflexão a esse respeito perfilaram-se, como é natural, para segundo plano. O certo é que depressa se percebeu que o cinema se constituía como um potencial interessante e produtivo de problemas teóricos a explorar. Assim sendo, o cinema em breve se tornou alvo de

¹² Idem, *op. cit.*, p. 16.

¹³ CHATEAU, D., *Philosophie d'un art moderne: le cinéma*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 9.

¹⁴ BERGMAN, I., *Laterna Mágica, Lanterna Mágica*, Trad. Alexandre Pastor, Lisboa, Caravela, 1987, p. 83.

¹⁵ FERREIRA, C., *As poéticas do cinema. A poética da terra e os rumos do humano na ordem do filmico*, Porto, Edições Afrontamento, 2004, p. 133.

¹⁶ GRILO, J., *As Lições do Cinema*, Lisboa, Edições Colibri, 2008, p. 25.

teorização própria, lançando pontes para áreas de saber diversificadas. Essa teorização chamou a si realizadores, críticos e especialistas que, através das suas abordagens, foram estruturando explicações racionais e aprofundadas que propunham dar uma interpretação ao novo acontecimento estético, traduzido nas imagens que agora se moviam, contrariamente ao que tinha sucedido até ali com a pintura e a fotografia. Neste quadro não é de admirar, igualmente, a chegada dos filósofos, com o intuito, diga-se, nem sempre conseguido, de melhor elucidar o que se estava a passar, graças à sistematização inerente ao seu atributo vocativo. E isso foi, apesar de tudo, um ganho. A este respeito, menciono Deleuze, que introduziu, no âmbito, em certo sentido de proposta para uma história do cinema, uma controvérsia entre *imagem movimento* e *imagem tempo*¹⁷.

Na primeira concepção, *imagem movimento*, partindo das teses de Bergson, trata-se da afirmação do que vigorou no cinema clássico, situado historicamente até ao pós-guerra e que se expõe tendo por base o automatismo do espectador, que segue passivamente o que é projectado, tendo por isso uma visão do real aceite e perceptível, ao alcance de uma experiência sensório-motora que, em si, é delimitada. As sucessões têm por isso o mesmo valor e tudo acontece em sequência, com princípio, meio e fim. Por seu turno, a *imagem tempo* vai corresponder ao cinema moderno, em que transposição para a ideia de tempo vai causar o surgimento do incomensurável, já que tempo, por natureza, ultrapassa a ideia de que é unicamente presente, mas irrompe para todos as direcções, tornando-se flutuante, sai fora das suas margens e apela a um impensável que se conjuga com o inexplicável. Se, com a *imagem movimento*, era a reflexão ténue criada no descortinar interpretativo daquilo que era reapresentação linear; com a *imagem tempo* é a provocação e a ousadia de pensar o impensável, são disso exemplo as filmografias europeias, francesa e alemã sobretudo, uma vez que apelam ao reconhecimento de que o cinema, mais do suscitar ao pensar e empacotando para o espectador uma mensagem para ser digerida por este indiferentemente, ele próprio se constitui, autonomamente, com perfil próprio de entidade pensante. Por exemplo, Deleuze, recorrendo a Resnais em *La Guerre est finie*, afirma: «(...) o povo já não existe, ou ainda não... falta povo (...)», contrariamente ao cinema clássico em que «(...) o povo está lá (...)»¹⁸. Nas palavras do filósofo francês: «(...) a acção flutua na situação, muito

¹⁷ Estas noções, *Imagem movimento* e *Imagem tempo*, são muito complexas e apenas são aqui referidas sumariamente, correspondendo aos dois estudos sobre cinema que Deleuze publicou, respectivamente, em 1983 e 1985, com o mesmo título, cuja consulta e trabalho de investigação recai, nas traduções, castelhana e portuguesa, respectivamente: DELEUZE, G., *L'Image-mouvement*. Cinéma I, *La imagem-movimiento*, Estudios sobre cine 1, Trad. Irene Agoff, Barcelona, Paidós, 2003 e *L'Image-temps*. Cinéma II, *A Imagem-Tempo*, Cinema2, Trad. Rafael Godinho, Lisboa, Assírio e Alvim, 2006.

¹⁸ DELEUZE, G., *L'Image-temps*. Cinéma II, *A Imagem-Tempo*, Cinema2, Trad. Rafael Godinho, Lisboa, Assírio e Alvim, 2006, pp. 276 e 277.

mais do que atribuir-lhe um fim ou compreendê-la»¹⁹. Tudo pode, por isso, ser agora ambíguo, para frisar a controvérsia, mas na verdade a dissociação está patente, a concordância pacífica cedeu o lugar ao distúrbio, à turbulência, à desarticulação, espelho de um mundo em crise de coerência e de padrões estabelecidos, a partir da segunda metade do século XX.

Neste quadro, a que a título de ilustração fui buscar Deleuze, posso sustentar que o cinema, constituindo-se em teoria expandida por diferentes contextos doutrinários, depressa reenviou à filosofia conceitos²⁰ sob os quais, esta última tinha agora oportunidade de reinvestir. Observando-se então uma deslocação de questões que, inicialmente lançadas no contexto do cinema, voltam à filosofia, enquanto objectos de reflexão.

Essa devolução, isto é, a restituição a cada um de nós da possibilidade de pensar pode ser tanto melhor concretizada quanto a filosofia participar na criação de uma largueza de horizontes de referência para o nosso pensamento. Dirá Jean Luc Godard, citado por Juliette Clerf e versando o *cogito* de Descartes: «Eu penso, logo o cinema existe»²¹. Na verdade, se no princípio, pelo cinema, nós somos pensados e, sendo esse o desafio inicial que o cinema nos sugere pela sua investida teórica, somos nós que, em última instância e com o patrocínio da filosofia, somos incitados a pensar. Esse é o ponto de chegada, regresso e reencontro com a filosofia. Chegados aqui é incontornável colocar duas perguntas que abrem outra controvérsia. Esta, a meu ver, a maior, aquela que é a questão fulcral desta minha abordagem. O que pode determinar que um pensamento seja filosófico? Quem pensa, quais as condições que deverá desfrutar para pensar filosoficamente?

Deixemos aqui descer o silêncio. Tal como no cinema mudo. E aproveitem-se as palavras do professor argentino Julio Cabrera:

«O cinema mudo sugere a possibilidade de um calar que pergunta: não problematiza essa situação a distinção wittgensteiniana entre dizer e mostrar?»²²

Escrutinadas as direcções da relação é legítimo, a partir de agora, optar pela formulação cinema/ filosofia, já que, porventura, postas as questões assim haverá condições para uma compreensão contributiva da relação enunciada, em que ambos os territórios não se anulam ou perfilam na distância criada pela indiferença, mas podem efectivamente cooperar em abordagens que moderam as controvérsias.

Não tendo agora tempo para provar com exemplos, o certo é que existe um vaivém operante de conceitos fundamentais na relação cinema/ filosofia.

¹⁹ Idem, *op.cit.*, p. 15.

²⁰ CHATEAU, D. *Philosophie d'un art moderne: le cinéma*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 16.

²¹ CERF, J. *Cinéma et Philosophie*, Paris, Cahiers du Cinéma, 2009, p. 2.

²² CABRERA, J., *Cine: 100 anos de Filosofia*, Barcelona, Editorial Gedisa, S. A, 2008, p. 339

Num dado momento o cinema apropriou-se dalguns e estilhaçou-os por várias direcções do saber. No presente, cabe à filosofia reutilizá-los, cabe ao cinema ser essa reutilização, muito para além de saber se o cinema é ilustração da filosofia ou criação filosófica. Daí que esta articulação entre cinema e filosofia se torne hoje, alimentada pelo risco da controvérsia, mas cada vez mais inquebrantável.

BIBLIOGRAFIA:

- AUMONT, J., *L'Image, A Imagem*, Trad. Marcelo Félix, Lisboa, Texto & Grafia, 2009.
- BERGMAN, I., *Laterna Magica, Lanterna Mágica*, Trad. Alexandre Pastor, Lisboa, Caravela, 1987.
- CABRERA, J., *Cine: 100 anos de Filosofia*, Barcelona, Editorial Gedisa, S. A, 2008.
- CARROLL, N., "Philosophizing Through the Moving Image", *Thinking Through Cinema – Film as Philosophy*, 2006.
- CAVELL S., *Le cinéma, nous rend-il meilleurs?*, Trad. Alejandrina Fálcon, Madrid, Katzeditores, 2008.
- CERF, J. *Cinéma et Philosophie*, Paris, Cahiers du Cinéma, 2009.
- CHATEAU, D. *Philosophie d'un art moderne: le cinéma*, Paris, L'Harmatan, 2009.
- CHATEAU, D., *Cinéma et Philosophie*, Paris, Armand Colin, 2009.
- DELEUZE, G., *L'Image-mouvement. Cinéma I, La imagem-movimiento, Estudios sobre cine 1*, Trad. Irene Agoff, Barcelona, Paidós, 2003.
- _____ *L'Image-temps. Cinéma II, A Imagem-Tempo, Cinema2*, Trad. Rafael Godinho, Lisboa, Assírio e Alvim, 2006.
- FALZON, C., *Philosophy Goes to the Movies, La filosofia va al cine*, Trad. Francisco Rodríguez Martín, Madrid, Editorial Tecnos, 2005.
- FERREIRA, C., *As poéticas do cinema. A poética da terra e os rumos do humano na ordem do filmico*, Porto, Edições Afrontamento, 2004.
- GRILO, J., *As Lições do Cinema*, Lisboa, Edições Colibri, 2008.
- MCLHUAN, E. e ZINGRONE, F., *Essential McLhuan, McLhuan - Escritos Esenciales*, Trad. Jorge Basaldúa e Evira Macías, Barcelona, Editorial Paidós, 1998.
- MORIN, E., *Le Cinéma ou L'Homme Imaginaire, O Cinema ou o Homem Imaginário*, Trad. António Pedro Vasconcelos, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 1997.
- WARTENBERG, T., "Beyond Mere Illustration: How films can be Philosophy", *Thinking Through Cinema – Film as Philosophy*, 2006.

Dialéctica e dualismo: Ser e Acontecimento na ontologia política de Alain Badiou

Bruno PEIXE DIAS*

Universidade de Lisboa/CFUL (Portugal)

RESUMO: Um dos aspectos essenciais do projecto filosófico proposto por Alain Badiou é o seu esforço conceptual para pensar a transformação política no quadro de uma ontologia de recorte clássico. Tal projecto assenta numa dupla crítica das apropriações filosóficas do tema da finitude: enquanto delimitação daquilo que do real se deixa conhecer, e enquanto prescrição das possibilidades humanas, principalmente no que diz respeito ao seu destino colectivo, i.e., à política. Desenvolvida no marco da filosofia europeia pós-68, a ontologia política de Badiou tem a marca das lutas políticas em França nas décadas de 60 e 70, mas também do fim do socialismo de Estado nos países do leste da Europa. Se esse acontecimento não pode deixar de constituir um desafio para qualquer tentativa de reconstrução de uma política igualitária, ele não se deve, para Badiou, traduzir-se em qualquer forma de pessimismo antropológico que procure na finitude do ser humano a necessária falibilidade de todo o projecto que se deixe orientar por uma ideia substancial de « bem », ou de justiça. A solução que Badiou vai encontrar para a re-fundação da política emancipatória não deixa de apresentar, do ponto de vista filosófico, alguns problemas: tanto aquilo que existe, como a sua transformação, se deixam compreender numa ontologia pensado entre dois polos, o do *Ser* e o do *Acontecimento*. Podemos, no entanto, perguntar-nos, se Badiou consegue articular com sucesso essas duas ordens ontológicas, ou se a insuficiência da sua dialéctica não o faz tombar numa proposta filosófico-política mais devedora de Kant do que poderia, à primeira vista, parecer.

PALAVRAS-CHAVE: Ser, Acontecimento, Finitude, Política, Ontologia.

ABSTRACT: One of the main aspects of Badiou's philosophical project is its conceptual effort to think political transformation in the framework of a classical ontology. Such a project rests on a double critique of philosophical appropriations of the theme of finitude: as a limitation to what can be known, and as a prescription of human possibilities, namely in what concerns politics. Developed in the context of post-68 continental philosophy, Badiou's political ontology bears the imprint of political struggles in France in the 60's and 70's, but also of the end of really existing

* Mestre em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. **Email:** brunopeixe@yahoo.com

socialism in Eastern Europe. If that must necessarily pose a challenge for any attempt to reconstruct an egalitarian politics, it should not, according to Badiou, lead to any form of anthropological pessimism that, premised on the finitude of the human being, posits the necessary failure of every project guided by a substantial idea of political « good » or justice. Badiou's proposed solution, for a new grounding of emancipatory problems, is not without its problems, since *everything that is*, and the process of its transformation, are to be philosophically grasped by an ontology which oscillates between the concepts of *Being* and *Event*. We can, however, ask ourselves, if Badiou manages to articulate successfully those two ontological orders, or if the shortcomings of its dialectics does not approach him, contrary to immediate evidence, to the philosophico-political position of Kant.

KEYWORDS: Being, Event, Finitude, Politics, Ontology.

1. Contra a Finitude

Uma das metáforas kantianas preferidas por Alain Badiou é a da filosofia como campo de batalha. A controvérsia filosófica poderia ser um fio condutor para o entendimento do percurso teórico deste filósofo, não fossem as ressonâncias académicas do próprio termo «controvérsia», expressão que talvez remeta para disputas demasiado regradas para dar conta do que tem sido a luta em diversas frentes de que se fez também a trajectória de Badiou.

Se é inegável o carácter afirmativo do seu projecto, a verdade é que Badiou foi sempre marcando as suas intervenções por demarcações, afastamentos e aproximações a outros territórios teóricos, tanto contemporâneos, como pertencentes à história da filosofia. O seu lugar no campo filosófico constrói-se assim numa política de conflitos e de alianças com os contemporâneos, bem como na escolha de uma genealogia que se representa como uma sucessão de referências monumentais.

Há uma política nessa sequência monumental, que passa, em primeiro lugar, pela afirmação de uma fidelidade a Platão, e em segundo lugar, pela eleição de uma linhagem – Platão, Descartes, Espinosa, Hegel – linhagem essa sintomática da tentativa de inscrição numa tendência racionalista e numa metafísica especulativa.

Trata-se de mobilizar aliados aquela que é, no entender de Badiou, uma das batalhas teóricas mais importantes da contemporaneidade: a reconquista do infinito – de um infinito não teológico – para o território da filosofia. O que está em jogo não é apenas, contra a legislação crítica dos limites do entendimento humano, uma afirmação da capacidade humana de apreensão racional do infinito, mas também, e principalmente, a sustentação de que essa apreensão faz parte da missão da filosofia, e que não envolve qualquer recurso a uma dimensão de transcendência. Essa é, para Badiou, uma missão que se cumpre na ontologia, mas também na política, na arte, na ciência e no amor.

Num texto sobre Deleuze, em que procura explicitar o que o une a este autor, Alain Badiou escreve:

«(...) combater o espírito de finitude, combater a falsa inocência, a moral de derrota e de resignação, contida na palavra “finitude” e nas enfadonhas e “modestas” proclamações sobre o destino finito da criatura humana. E uma única prescrição afirmativa: não conceder a sua confiança senão ao infinito. (...) que o pensamento seja fiel ao infinito do qual depende. Que não faça concessões ao detestável espírito da finitude. Que, na única vida que nos é dada, sem cuidar dos limites a que o conformismo nos quer confinar, tentemos a todo o custo viver, como diziam os antigos, “como se fôssemos imortais”»¹

¹ « (...) combattre l'esprit de finitude, combattre la fausse innocence, la morale de défaite et de résignation, contenue dans le mot “finitude” et dans les lassantes proclamations “modestes” sur

Em contraposição ao espírito da finitude, afirma-se o potencial de imortalidade do homem, que no processo de devir-sujeito é capaz de ultrapassar os limites de uma condição finita.

Há então, para Badiou, que pôr um fim ao tema da finitude, contra as diversas proclamações de encerramento que marcaram o clima político e intelectual dos anos 80. Um clima marcado pelo tema dos « fins ». Fim da modernidade e das grandes narrativas que a sustentaram, como em Lyotard², impossibilidade de escrever poesia depois de Auschwitz, de acordo com a invectiva de Adorno³, fim da política, apresentado como fim da história, ou fim da metafísica.

O tema dos fins não deixou de representar uma das possíveis traduções da crítica da metafísica que marcou boa parte da filosofia no século XX. Porque, nesta sucessão de proclamação de fins, é a tradição metafísica ocidental que é submetida a escrutínio e julgada culpada de sustentar uma razão instrumental que resultou nos desastres políticos do século XX, e na destruição do planeta às mãos da técnica, num auto de acusação que envolve ao mesmo tempo metafísica e política.

Os chamados « Nouveaux Philosophes » foram, na esfera pública francesa, os portadores mais conspícuos desse auto de acusação, na sua denúncia do marxismo e de todas as variantes de luta política revolucionária, na rejeição daquela que, em seu entender, é a « hubris » contida em todas as formas pelas quais a política se apresenta como vontade de realização de um « bem » ou de uma ideia positiva de justiça, no consequente estabelecimento de fronteiras rígidas à vontade, e à possibilidade, de transformação social e política. Em reacção ao anti-humanismo dos anos 60, tratava-se de colocar de novo o « indivíduo » no centro das preocupações filosóficas e políticas. Foi também o tempo do regresso a Kant na filosofia moral e política.

Para Badiou, os caminhos da finitude na contemporaneidade vão, de uma maneira ou de outra, dar a Kant, a quem devemos, segundo ele, a invenção « do motivo desastroso da nossa “finitude”, como escreve em *Logiques des Mondes* (BADIOU, 2006: 561). É por isso que cada regresso a Kant « é um sintoma de

le destin fini de la création humaine. Et une seule prescription affirmative: n'accorder sa confiance qu'à l'infini. (...) que la pensée soit fidèle à l'infini dont elle dépend. Qu'elle ne concède rien au détestable esprit de finitude. Que dans l'unique vie qui nous est impartie, insoucieux des limites que le conformisme nous assigne, nous tentions à tout prix de vivre, comme disaient les anciens, "en immortels." BADIOU, A., *Petit Panthéon Portatif*. Paris: La Fabrique, 2008, pp. 110-111.

² LYOTARD, J-F., *La Condition Post-Moderne: Rapport sur le Savoir*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

³ ADORNO, Th., « Cultural Criticism and Society » in *Prisms*, Cambridge: MIT Press, 1981 [Trad. Samuel e Shierry Weber].

tempos mórbidos e fechados »⁴. A acusação, mais do que ao próprio Kant, dirige-se ao Neo-Kantismo, e às suas traduções metafísicas e políticas, ou seja à colocação da filosofia crítica como horizonte inultrapassável da reflexão ontológica, e à recondução da política a uma reflexão jurídico-normativa fundamentada numa ética de carácter meramente formal⁵. Essa oposição faz-se, por isso, no trabalho de Alain Badiou, essencialmente em duas frentes: ontológico-epistemológica por um lado, e político-moral, por outro.

2. Metafísica e Crítica da Metafísica

A nível ontológico, trata-se de reafirmar a identidade clássica entre pensamento e ser, recusar o a razão como exercício judicativo que procura limitar as pretensões da metafísica e ordenar todo o conhecimento seguro aos limites da experiência sensível, contra a vacuidade da especulação e a arrogância do conceito. Nesse sentido nada podia ser mais contrário ao materialismo professado por Badiou do que o idealismo kantiano, com a sua tese de constituição do mundo e dos objectos a partir de um sujeito transcendental, bem como o fazer da descrição desse aparelho transcendental o eixo principal da interrogação filosófica, como faz Kant na *Crítica da Razão Pura*.

A crítica da analítica ontológica da finitude passa então, necessariamente, por um exame da categoria de « indeterminação », por determinar o que se diz de um ser quando se diz que ele é indeterminado. Ora, de acordo com Badiou, pode ser dito de um ser qualquer que é indeterminado se entre os predicados que permitem a sua definição está um excesso desse ser, na sua essência, em relação a qualquer determinação predicativa acessível a um pensamento humano. A este excesso do ser em relação a qualquer determinação chama Badiou infinitude, e o entendimento humano que serve como critério para este traçar de limites será chamado finito. A metafísica não é mais do que a disposição discursiva, presente ao longo da história da filosofia, para completar o edifício do conhecimento racional, através de um ser cuja determinação excede o nosso entendimento⁶. « Pois a metafísica é, e é esta a sua definição mais resumida, aquilo que faz (...) um predicado do impredicável. »⁷. A disposição metafísica seria justamente essa operação pelo meio da qual se prova

⁴ BADIOU, A., *L'imperatif de la Négation*, Recensão de Guy Lardreau, *La Veracité* (Paris: Verdier, 1993) [inédito], 1995, p. 14. Citado em: HALLWARD, P., "Badiou and Kant", in BARTLETT, A. J. e CLEMENS, J., *Alain Badiou: Key Concepts*, Stocksfield: Acumen, 2010.

⁵ BADIOU, A. e ŽIŽEK, S., *Philosophy in the Present*, Cambridge e Malden: Polity Press, 2009.

⁶ BADIOU, A., *Metaphysics and the critique of metaphysics* [trad. Alberto Toscano], *Pli*, Department of Philosophy, University of Warwick, 10, 174-190, 2000, p. 182.

⁷ BADIOU, A., *op. cit.*, p. 183: « For metaphysics is, and this is its shortest definition, what makes a predicate of the impredicable. ».

uma existência sem determinar o que existe, uma existência pura, não atestável pela experiência, cuja cognição está para além das capacidades do entendimento humano, mas que pode ser racionalmente demonstrada.

É o carácter demonstrativo da existência de indeterminados que faz Badiou dizer da metafísica clássica que esta tem um poder matemático, e afirmar a sua defesa contra os vários modos da sua crítica:

«No final, nada é mais corrosivo para a filosofia do que separar-se deste regime, que cria, para além daquilo que pode ser empiricamente atestado, o real de uma simples possibilidade, e destina o pensamento à única coisa que interessa, a sua absoluta identidade com o ser que é pensado».⁸

A crítica Kantiana passa, assim, ao lado do que é essencial na metafísica clássica, que é o modo de subsunção do existencial pelo racional, mas uma subsunção para a qual a matemática serve como paradigma. Isto foi reconhecido por Platão, Descartes, Espinosa e Leibniz, e é a este princípio que Hegel regressa, embora nele a passagem do real para o racional não passe pela matemática, mas sim pela dialéctica especulativa.

Na metafísica tratar-se-ia de considerar racionalmente a existência do infinito, pretensão que as várias formas da crítica da metafísica julgarão como estando para além das capacidades racionais do humano, renunciando por isso à demonstração de uma existência infinita. O resultado, para Badiou, é o estabelecimento, na filosofia contemporânea, do motivo consensual da finitude, de uma exposição finita do humano ao ser, de um regresso contínuo à mortalidade do humano, motivo esse cuja ultrapassagem é uma das tarefas essenciais que Badiou atribui à filosofia⁹, e que procurará cumprir, pelo menos desde 1988 e *L'être et l'événement*, num ensaio de tratamento racional da existência do infinito pela matemática.

3. Políticas da Finitude

Uma entrada na crítica badiouana nas determinações político-morais associadas ao tema da finitude não pode, em nosso entender, deixar de considerar o contexto histórico em que tal crítica foi produzida, nomeadamente a queda dos regimes socialistas do leste europeu. Os acontecimentos associados

⁸ *ibid.*, p. 184: « In the end, nothing is more corrosive for philosophy than to separate itself from this regime, which creates, beyond that which can be empirically attested, the real of a simple possibility, and destines thought to the only thing that matters, its absolute identity with the being that it thinks. ».

⁹ Cf. BADIOU, A., *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris: Seuil, 1998, p. 21.

a essa queda tornaram visível, em grande escala, aquilo que no entender de Badiou era discernível desde o início dos anos oitenta: o fim da sequência política revolucionária, uma sequência inaugurada com a revolução francesa e encerrada com a queda do muro de Berlim, naquilo a que Badiou chamou um «desastre obscuro»¹⁰. Obscuro porque o fim reconhecível de uma sequência política emancipatória marcada pela doutrina e prática da revolução e da luta de classes não se fez acompanhar de um paradigma emancipatório igualmente potente¹¹.

A procura de uma ideia orientadora de um tal paradigma, de uma proposta afirmativa de comunismo genérico tem sido, nos últimos anos, o propósito explícito de Badiou,¹² um propósito que assenta decisivamente na afirmação de uma crença nas potencialidades humanas (virtualmente ilimitadas) de construção de uma comunidade de iguais, contra a descrença e o ceticismo da ideologia ética cuja hegemonia se foi fazendo sentir a partir dos anos 80. Uma descrença e um ceticismo que encontram na hipostização do tema da finitude e da falibilidade humanas um dos principais sustentos ideológicos.

Para esta ideologia ética, o mal é ontologicamente primeiro, e o ser humano uma criatura frágil e finita, que importa proteger. Esta fragilidade e esta protecção, bem como a primazia do mal, são os determinantes do que pode ser uma política possível, orientada pela ideia de protecção dos indivíduos, de uma imunização contra o mal, ameaça constante que paira sobre as existências individuais, como está aí para nos lembrar a história do século XX. A consequência política lógica desta posição é a condenação de todo o projecto orientado por uma ideia substantiva do bem, forçosamente portador de uma vontade de transformação radical da existência com vista à realização desse bem. Tal vontade traz consigo, necessariamente, um projecto de transformação do que é o homem, dos seus limites e das suas potencialidades – numa palavra, um projecto de « homem novo ».

Pode então dizer-se, resumidamente, que são dois os pólos de demarcação de Alain Badiou em relação ao clima filosófico dominante na contemporaneidade: a afirmação de um programa ontológico forte, assumidamente herdeiro da metafísica clássica, e uma concepção da política assente num imperativo racional de ruptura radical com a ordem existente.

É essa concepção da política que marca a distancia em relação a outras propostas vindas da « esquerda », ou do pensamento crítico. Os anos 80 foram também de progressiva afirmação, no panorama filosófico francês, do tema « do político » em detrimento da política, em que o « político » é conceptualmente

¹⁰ BADIOU, A., *D'un Désastre Obscur: sur la fin de la vérité d'état*, Paris: L'aube, 1998.

¹¹ BADIOU, A., *Peut-on Penser la Politique?*, Paris: Seuil, 1985.

¹² BADIOU, A., *L'Hypothèse Communiste. Circonstances*, 5, Paris: Nouvelles Éditions Lignes, 2009.

entendido como uma dimensão constitutiva do homem, como decorrência do viver comum dos humanos. Para Badiou, o homem não é um animal político, porque a política é justamente uma das dimensões de ultrapassagem da sua condição finita. Nem faz sentido a afirmação de um comunismo da existência, de uma comunidade política sem identidade, assente apenas na comunalidade do ser. Para Badiou, o simples facto de existir em comum não tem nenhuma consequência política, que é sempre a construção de uma hipótese igualitária, por um sujeito novo.

Tal hipótese, na qual a política, nos momentos raros em que, no entender de Badiou, ela existe, assente, é assim entendida como incorporação num processo radicalmente contingente e incalculável, no qual o sujeito se constitui, na fidelidade a um processo de verdade despoletado por um *acontecimento* da ordem do incalculável.

4. Ordem e Revolução: Dualidade ou Dialéctica?

Para Badiou, a ocorrência de uma verdade, ou melhor, de um procedimento de verdade, é sempre despoletada por um acontecimento, por uma interrupção abrupta do « estado da situação », uma interrupção que o conhecimento que se tem da situação não poderia fazer prever. Esta dicotomia entre, por um lado, uma ordem ou estado da situação, marcada pela *stasis*, e por outro o « acontecimento », *kinesis* pura e aceleração incalculável do tempo, esta dicotomia, dizíamos, é um dos aspectos mais problemáticos deste edifício filosófico¹³.

É o *acontecimento* que, de acordo com Badiou, encerra em si o potencial de introdução, numa dada situação histórico-política, da novidade radical. Badiou pensa o acontecimento como imprevisível e incalculável, radicalmente heterogéneo em relação ao que são os hábitos, costumes e práticas quotidianas, mas também ao sistema de produção, acumulação e gestão de conhecimentos. As consequências de qualquer acontecimento desenrolam-se necessariamente através da acção de sujeitos, ou seja, no caso da acção política, de colectivos cuja fidelidade ao acontecimento os torna portadores da novidade na situação. Verdade e sujeito só podem ser, neste entendimento, ocorrências raras. Representam um desvio aquilo que, numa dada situação, é entendido como sendo a ordem natural do mundo.

Um dos aspectos mais problemáticos da filosofia de Badiou pós-1988 (i.e., no período que se segue à publicação de *L'Être et l'Événement*) é justamente o da articulação entre os conceitos de « situação » ou « estado da situação » e de «

¹³ Cf. JOHNSTON, A., « The Quick and the Dead: Alain Badiou and the Split Seeds of Transformation », in *The International Journal of Zizek Studies*, Vol. 1, Nº 2, 2007. Disponível em <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/28/88> (9.9.2010)

acontecimento » ou, mais precisamente, a fragilidade dessa articulação. Pode sustentar-se que existe no pensamento Badiouano uma discrepância acentuada entre, por um lado, as acções que se mantêm no movimento lento da inércia das realidades de um "estado da situação" e, por outro lado, os acontecimentos que irrompem numa cena estática, despoletando trajectórias de transformação que rompem com, e estilhaçam as realidades estagnadas do estado das coisas.

Resumindo, um gesto genuinamente transformador é apenas aquele que se subtrai à ordem da existência quotidiana. É nesta divisão que encontramos o principal limite ao potencial da filosofia badiouana em fazer sentido dos processos de mudança política.

Esta separação rígida entre as operações ligadas ao funcionamento dos mundos quotidianos e aquelas ligadas a processos de verdade tem como consequência a impossibilidade de se pensar as condições de ruptura e de transformação da política a partir de uma determinada situação, nomeadamente a partir de uma situação pré-acontecimento. É esta separação rígida que levou a críticas, como a de Daniel Bensaid, de que a política Badiouana é uma nova teologia, com o acontecimento no lugar do milagre ou do messias¹⁴.

Em entrevista concedida em 2005 a Bruno Bosteels¹⁵, em resposta a objecções como esta, Badiou declara que o que lhe interessa é pensar o acontecimento a partir da situação, dito de outro modo, pensar a articulação entre ordem e acontecimento, e não postular duas ordens radicalmente divergentes. Numa fórmula sucinta, mas esclarecedora, Badiou afirma que o mais importante na expressão que dá título à sua obra-chave, *O ser e o acontecimento*, é a conjunção que une os dois termos, o « e ». E essa conjunção é operada na acção do sujeito de uma verdade política, nas operações que trazem à situação a novidade introduzida pelo acontecimento, por forçar na situação as consequências do acontecimento. Mas a saída de Badiou para este impasse teórico leva apenas em conta o tempo pós-acontecimento. O problema continua a ser a falta de qualquer relação entre o acontecimento e a ordem pré-acontecimento da situação. Como pensar a acção política, nomeadamente a militância política organizada, num tempo não marcado pela ocorrência de um acontecimento?

A intenção de Badiou é clara: evitar as formas de historicismo que reduzem o acontecimento a variáveis sociais, explicáveis pelo jogo de posições num todo estratificado e portanto assimiláveis ao tempo histórico contínuo e mensurável da cronologia oficial. Mas essa subtracção ao tempo linear e cumulativo da história é feita à custa de uma não-relacionalidade, ou de uma

¹⁴ BENSÄID, D., « Alain Badiou and the Miracle of the Event », in HALLWARD, P., *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Londres e Nova Iorque: Continuum, 2004, Pp. 94-105.

¹⁵ BOSTEELS, B., « Can Change Be Thought?: A Dialogue With Alain Badiou », in RIERA, G. (Ed.), *Alain Badiou: Philosophy and its Conditions*, Albany: State University of New York Press, 2005, Pp. 252-253.

relacionalidade dificilmente discernível, entre a ordem da existência, onde os homens vivem e agem no quotidiano, e um acontecimento disruptor das coordenadas simbólicas que regem essa ordem.

Curiosamente, este dualismo revela alguns pontos de contacto entre Badiou e a filosofia prática de Kant, pelo menos com certos aspectos desta. Se a filosofia teórica de Kant exige uma base fenomenal na construção do conhecimento humano (a coisa-em-si, embora declarada existente por Kant, está excluída das possibilidades gnoseológicas do homem, cujo conhecimento do mundo está limitado pela experiência sensível), a sua teoria moral ordena o homem a uma liberdade que não se deixa submeter a nenhuma condicionante empírica ou interesse particular. É um domínio do humano subtraído à causalidade empírica, regido pelo formalismo universalista do imperativo categórico. A divisão entre o domínio do empírico e da causalidade, e uma ordem de liberdade submetida apenas à autonomia do sujeito, fundada em princípios estritamente universais, não deixa de lembrar a concepção badiouana de política, também ela subtraída do jogo das particularidades e dos interesses. Do mesmo modo, a injunção ética por excelência de Badiou, a de manter a fidelidade ao acontecimento, a de não ceder às pressões da ordem dominante ou ao egoísmo individualista não deixa de ter ressonâncias da concepção Kantiana de dever.

É verdade que para Kant a autonomia é uma dimensão constitutiva de todos os seres racionais, enquanto que para Badiou a liberdade é uma excepção ao que existe, mas não nos podemos esquecer que enquanto um assistiu à aurora da primeira revolução moderna, outro assistiu ao crepúsculo daquela que, até hoje, foi a última.

BIBLIOGRAFIA:

- BADIOU, Alain; *Peut-on Penser la Politique?*. Paris, Seuil, 1985.
- _____ *D'un Désastre Obscur: sur la fin de la vérité d'état*. L'aube, Paris, 1998.
- _____ *Court Traité d'Ontologie Transitoire*. Paris, Seuil, 1998.
- _____ « Metaphysics and the Critique of Metaphysics », in *Pli* 10, 2000, pp. 174-190.
- _____ *Logiques des Mondes – L'Être et l'Événement*, 2. Paris, Seuil, 2006.
- _____ *Petit Panthéon Portatif*. Paris, La Fabrique, 2008.
- _____ ŽIŽEK Slavoj, *Philosophy in the Present*. Cambridge, Polity Press, 2009.
- _____ *L'Hypothèse Communiste. Circonstances*, 5. Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2009.

- BARTLETT, A. J. e CLEMENS, Justin (Eds.); *Badiou: Key Concepts*. Londres, Acumen, 2010.
- HALLWARD, Peter (Ed.); *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. London, Continuum, 2004.
- JOHNSTON, Adrian; « The Quick and the Dead: Alain Badiou and the Split Seeds of Transformation », in *The International Journal of Zizek Studies*, Vol. 1, Nº 2, 2007. Disponível em <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/28/88> (9.9.2010)
- RIERA, Gabriel (Ed.); *Alain Badiou: Philosophy and its Conditions*. Buffalo, State University of New York Press, 2005.

Dostoiévski, Nietzsche e Freud e o mal-estar na consciência

Cláudia Franco SOUZA*

Universidade Católica de Minas Gerais (Brasil)

RESUMO: Neste artigo pretendo fazer uma aproximação entre conceito de má consciência exposto por Nietzsche (sobretudo na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*) e o mesmo conceito explorado por Freud (em seu livro *Mal-estar na civilização*). Ambos os pensadores trataram desta questão e, embora em alguns aspectos o pensamento de Nietzsche e Freud estejam em consonância, há uma nítida dissimetria no que diz respeito a análise dos substratos psíquicos do sujeito. Para a melhor compreensão do pensamento dos dois autores citados, pretendo utilizar o personagem principal de *Crime e Castigo* (romance de Dostoiévski), Raskolnikóv, um assassino que sofre de má consciência. Utilizando a literatura para demonstrar controvérsias filosóficas (nomeadamente as controvérsias e pontos de contacto entre filosofia e psicologia), tentaremos mostrar uma leitura nietzschiana e outra freudiana da personagem.

PALAVRAS-CHAVE: consciência; má consciência; estética; moral.

ABSTRACT: In this article I intend to make a connection between the concept of bad conscience developed by Nietzsche (especially in the second essay of *On Genealogy of Morals*) and the same concept explored by Freud (in his book *Malaise in the Civilization*). Both thinkers have treated this issue and, although in some ways the thought of Nietzsche and Freud are in line, there is a clear asymmetry with regard to psychological analysis of the substrates of the subject. To better understand the thinking of the two authors mentioned, I intend to use the main character of *Crime and Punishment* (Dostoevsky's novel), Raskolnikov, an assassin who suffers from a guilty conscience. Using literature to demonstrate philosophical controversies (including disputes and points of contact between philosophy and psychology), I try to show a nietzschean and Freudian reading of Raskolnikov.

KEYWORDS: conscience; bad conscience; aesthetic; moral.

* Email: claudiasouzza@hotmail.com

Neste artigo pretendo mostrar o problema do mal-estar na consciência no pensamento de Nietzsche e Freud através da análise do livro *Crime e Castigo* do escritor russo Dostoiévski.

Crime e Castigo (1866) é uma obra do chamado período maduro de Dostoiévski (pós-Sibéria). É a obra que inaugura a fase dos grandes romances dostoiévskianos: *O Idiota* (1868), *Os Demônios* (1872), *O Adolescente* (1875) e *Os Irmãos Karamazov* (1880).

Crime e Castigo é, de certa forma, uma espécie de romance policial, mas também – e sobretudo – filosófico e psicológico. Embora o evento central do livro seja um assassinato, sua grande questão não é quem cometeu o crime, mas sim por que ele foi cometido. Joseph Frank, biógrafo de Dostoiévski, escreve sobre esse aspecto da obra:

«Na verdade, porém, *Crime e Castigo* concentra-se na solução de um enigma: os mistérios do motivo do assassino. É que o próprio Raskólnikov, como se fica sabendo, descobre que não entende por que matou; ou, em termos mais precisos, toma consciência de que o propósito moral que supostamente o inspirou não pode explicar sua conduta. Desse modo, Dostoiévski internaliza e psicologiza a costumeira busca do assassino na trama da história de detetive e transfere essa busca para a própria personagem; agora é Raskólnikov quem procura sua própria motivação. Essa procura envolve o romance num suspense que é semelhante à busca convencional do criminoso, porém evidentemente muito mais profundo e mais complexo em termos morais. Na verdade, há um magistrado investigador, Porfíri Petróvitch, cuja tarefa é levar Raskólnikov à justiça; mas essa função puramente legal está subordinada a seu papel de acicate no curso dos autoquestionamentos e de autocompreensão de Raskólnikov.» (FRANK, 2000: 150).

Raskólnikov é um sujeito atormentado. Toda a história do livro é a tentativa dele sustentar a liberdade de suas ações pela via racional. Raskólnikov é incapaz de reduzir à unidade as múltiplas idéias e interpretações acerca de si mesmo e de seu crime, que se digladiam em seu discurso. Se, a princípio, ele acreditava ser capaz de justificar seus atos comparando-se a Napoleão, vendo-se como um ser extraordinário, suas explicações racionais acabam por desmoronar, como fica evidente nestas passagens da confissão de Raskólnikov a Sônia:

«– Sabes de uma coisa, Sônia – disse ele com um certo entusiasmo –, sabes o que vou te dizer? Se eu tivesse matado apenas porque estava com fome – continuou ele, salientando cada palavra e lançando-lhe um olhar enigmático mas sincero – agora, eu estaria... feliz! Fica sabendo!» (DOSTOIÉVSKI, 2002: 422).

«Eu... quis ousar e matei... eu só quis ousar, Sônia, eis toda a causa!»
(DOSTOIÉVSKI, 2002: 427)

«Eu precisava saber de outra coisa, outra coisa me impelia: naquela ocasião eu precisava saber, e saber o quanto antes: eu sou um piolho, como todos, ou um homem? Eu posso ultrapassar ou não! Eu ousou inclinar-me e tomar ou não! Sou uma besta trêmula ou tenho o direito de...»
(DOSTOIÉVSKI, 2002: 428)

«Por acaso eu matei a velhota? Foi a mim que eu matei, não a velhota! No fim das contas eu matei simultaneamente a mim mesmo, para sempre!...» (DOSTOIÉVSKI, 2002: 428)

Podemos dizer que *Crime e Castigo* é uma obra marcada pelo relativismo, constituída por um dialogismo discursivo aberto à mudança, ao deslocamento, à diversidade. O romance de Dostoiévski retrata o homem e o mundo como submetidos inapelavelmente ao movimento incessante do devir. O homem, em sua interação com o mundo, é revelado como um ser em aberto, inacabado, em eterno diálogo consigo e com os outros. Uma nova concepção de subjetividade é desenhada no romance: trata-se de uma subjetividade múltipla e em constante expansão, uma subjetividade permeada por diversas outras.

Assim como Dostoiévski, Nietzsche trabalha profundamente a questão do crime e do castigo. A tortura psíquica vivida pelo homem diante da sua má consciência, que é uma constante em *Crime e Castigo*, também aparece em *Genealogia da Moral*. Na segunda dissertação do livro, consta como subtítulo justamente: “‘culpa’, ‘má consciência’ e coisas afins”. O autor alemão começa defendendo a necessidade do esquecimento, “guardião da ordem psíquica”:

« (...) eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem esquecimento.» (NIETZSCHE, 2004: 48)

Ao propor duas moralidades na *Genealogia da Moral* (a do rebanho e a do senhor), Nietzsche encontra-se assim com as questões propostas por Dostoiévski: a grande dúvida de Raskólnikov é se ele pode ou não ser um “homem extraordinário”, fiel não à moral comum, mas sim a uma moralidade especial, com direitos especiais, indiferente à “moral de bestas” (rebanho) que ele atribui aos homens comuns: “eu sou um piolho, como todos, ou um homem? Eu posso ultrapassar ou não! Eu ousou inclinar-me e tomar ou não! Sou uma **besta** trêmula ou tenho o *direito de...*” (DOSTOIÉVSKI, 2002: 428. Grifo meu.)

Em muitos pontos, Nietzsche e Dostoiévski se confrontam com as mesmas

questões: qual o limite do ser humano? É possível libertar-se da má consciência? A liberdade está ao alcance do humano? Qual o papel da religião e da religiosidade na vida humana? Ambos os autores fazem com que sua escrita reflita a tortura da existência humana, a dor causada pela travessia do viver, sentidas com tanta intensidade em meados do século XIX. Veja-se a passagem a seguir, por exemplo, extraída da *Genealogia da Moral*:

«Eu sou o que eu sou: como me livraria de mim mesmo? E no entanto – estou farto de mim!... Neste solo de autodesprezo, verdadeiro terreno pantanoso, cresce toda erva ruim, toda planta venenosa, e tudo tão pequeno, tão escondido, tão insincero, tão adocicado. Aqui pululam os vermes da vingança e do rancor; aqui o ar fede a segredos e coisas inconfessáveis; aqui se tece continuamente a rede da mais malévola conspiração – a conspiração dos sofrendores contra os bem logrados e vitoriosos, aqui a simples vista do vitorioso é odiada.» (NIETZSCHE, 2004: 112)

O trecho acima se encaixaria perfeitamente em um dos diálogos interiores de Raskólnikov, assim como diversos outros trechos da *Genealogia da Moral*. Não que o texto nietzscheano se reduza a uma paráfrase filosófica do texto do autor russo. Mas, em ambos os textos, os autores abordam questões semelhantes, pares, consoantes. As vozes que atravessam os textos, as teias que tecem a escrita torturada dos dois autores, são muito similares.

É sabida a admiração que Nietzsche manifestava por Dostoiévski. A importância dos escritos deste para a elaboração de sua filosofia como podemos constatar nesta passagem:

«Creio sem reservas nas suas palavras sobre Dostoiévski. Eu, pela minha parte, estimo-o como o mais valioso material psicológico que conheço, e estou-lhe agradecido por esta curiosa razão: porque contrariou sempre os meus instintos mais baixos. É como a minha relação com Pascal, a quem quase amo. Considero-o o único cristão lógico.» (NIETZSCHE, 1951: 86)

Independentemente dessa admiração declarada, percebe-se que, em *Crime e Castigo* e na *Genealogia da Moral*, ambos os autores atravessam (ou são atravessados) por temas muito semelhantes. O protagonista do romance de Dostoiévski adoece por não saber equacionar seus afetos. Por não dar conta do olhar do outro após o assassinato que comete, olhar que o fere e o martiriza, Raskólnikov sofre um intenso ressentimento, bem como culpa e má consciência. Nesse aspecto, percebemos consonância entre os autores estudados, pois Nietzsche, ao estabelecer uma história da construção dos valores morais, alerta para o perigo de o homem se tornar um ser atormentado, ressentido, guiado por valores que não se harmonizam com a orquestração de seus afectos:

«Esse homem (...) cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroe, espicaçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem ‘amansar’, que se fere nas barras da própria jaula, esse ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse prisioneiro, presa da ânsia e do desespero, tornou-se o inventor da ‘má consciência’.» (NIETZSCHE, 2004: 73)

Interessante perceber a semelhança entre a *Genealogia da moral* e o *Mal-estar na civilização* escrito por Freud em 1920, o texto mais nietzschiano de Freud, ou seria a *Genealogia da Moral* o texto mais freudiano de Nietzsche? Sendo a *Genealogia da moral* muito anterior ao *Mal-estar na civilização* podemos pensar ou na influencia do pensamento de Nietzsche na obra de Freud, ou em uma intensa semelhança entre a estrutura racional de ambos os pensadores. Na seguinte passagem do *Mal-estar na civilização* percebemos claramente a consonância entre as duas obras citadas:

«A agressividade é projectada para dentro, é interiorizada - na verdade, porém é enviada para seu lugar de origem, ou seja é dirigida contra o ego. É aí apropriada por uma parte do ego, o superego, que se opõe ao ego, “e sobre a forma de consciência mora” (Gewissen), lhe patenteia a mesma tendência para a agressão que o próprio ego gostaria de satisfazer noutros indivíduos. A tensão entre o severo superego que se lhe submete é aquilo que chamamos sentimento de culpa, que se manifesta como uma necessidade de punição. A civilização subjuga assim o perigoso instinto para a agressão do homem enfraquecendo-o, desarmando-o, e à semelhança de uma cidade conquistada, vigiando-o por intermédio de uma instância no seu interior.» (FREUD, 2008: 82).

Raskólnikov é esse sujeito atormentado pelo superego. Ele anda febril e culpado pelas ruas de São Petersburgo, ressentido, com um mal-estar físico e psíquico é incapaz de esquecer o crime que cometeu. Toda a história é uma tentativa malograda do protagonista de sair dos labirintos do seu superego severo e de se ver livre da culpa.

De acordo com uma lente nietzschiana, poderíamos dizer que Raskólnikov alinha com a moral escrava, pois é incapaz de esquecer e se como afirma Nietzsche, “o esquecimento é o guardião da ordem psíquica”, Raskólnikov tem seus afectos desorganizados. A grande questão que permeia essa análise é: e se Raskólnikov não fosse um sujeito ressentido, e se ele não se sentisse culpado depois de ter cometido o assassinato, seria ele um exemplo do tipo forte nietzschiano?

Utilizando os argumentos de Freud, o homem civilizado, não é o homem feliz, tem que abdicar de seus instintos para viver em sociedade, é um homem

atravessado pela angústia, pelo olhar ferino do outro, pelo seu superego. O homem civilizado escolheu viver em segurança, não em liberdade. A solução para este mal-estar na consciência seria regressar a natureza e romper com a cultura, com a civilização? Ou seria criar um outro tipo de cultura, onde Deus está morto e tudo é permitido?

Parece que também Dostoiévski teve dificuldade em encontrar uma solução para o intenso tormento do seu protagonista. A sua redenção, se podemos acreditar nela, pois o final do livro parece mais um arranjo de última hora do que uma conclusão elaborada), ocorreu através de Sónia, uma prostituta com um coração puro, apaixonada por Raskólnikov. Ela leva para seu amado a bíblia e ele de joelhos com o livro sagrado nas mãos, sai do tormento horizontal dos inúmeros labirintos que sua razão construiu, ergue-se e na verticalidade encontra o sagrado, Deus ou o mundo? Cabe ao leitor dar essa resposta.

Nietzsche e Dostoiévski apresentam o ser humano como um ser inacabado, incompleto, um ser em crise consigo, com seu tempo e com os valores que lhe são impostos. Em ambos os autores, o homem é tomado pelo vazio, pelo nada, pela falta de sentido, atado por nós culturais, sociais e psicológicos que traduzem o conflito de uma época em que o solo metafísico havia desabado.

E podemos acrescentar aqui o pensamento de Freud. Sabemos que Freud foi leitor de Nietzsche e de Dostoiévski, mas para além disso podemos constatar a afinidade ente o *Mal-estar na civilização, a Genealogia da Moral e em Crime e Castigo*.

BIBLIOGRAFIA

DOSTOIÉVSKI, Fiódor, *Crime e Castigo*, Tradução de Paulo Bezerra, Editora 34, 2002.

FRANK, Joseph, *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865-1871*, Tradução de Geraldo Gerson de Souza, São Paulo: Edusp, 2000.

FREUD, Sigmund, *O Mal-estar na civilização*, Tradução de Isabel Castro Silva, Lisboa: Relógio D' Água, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich, A Jorge Brandes, *Acaia: Revista de Cultura*, Belo Horizonte, set.1951. n. 30, pp. 85-86.

_____, *Genealogia da Moral*, Tradução de Paulo de César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Libertà democrazia e socialismo: un tentativo teorico- pratico di declinazione positiva tra Rodolfo Morandi e Raniero Panzieri.

Cristiana BOSCARRELLI*

Università degli Studi di Napoli (Italia)

RESUMO: La mia proposta di intervento ha come oggetto la riflessione sulla libertà e la democrazia così come è tematizzata, nel periodo che va dal dopoguerra agli anni Sessanta, da Raniero Panzieri.

È questo un tema centrale lungo tutto l'arco della produzione panzieriana e si connette, attraverso il confronto con Rodolfo Morandi, con il dibattito marxista d'inizio Novecento su socialdemocrazia e opzione rivoluzionaria, e con le vicende sociali che videro coinvolti i partiti della classe operaia nella costruzione dell'opposizione al fascismo.

Uno degli assi teorici intorno ai quali si concentrarono Morandi e Panzieri, lavorando sull'intreccio tra problemi tecnico-produttivi e lotta per l'emancipazione della classe, fu il nesso tra libertà e democrazia: attraverso una critica del socialismo umanista, pervennero ad una declinazione di libertà che si incarna in "istituti" della classe, criticando, da un lato, le letture umanistiche del giovane Marx, e dall'altro, l'impianto etico dell'austromarxismo.

Mettendo al centro il rapporto circolare tra teoria prassi, essi intesero verificare il ruolo e la valenza delle istanze etiche, e presero posizione contro le deformazioni ideologiche che volevano ricondurre la battaglia per le libertà socialiste entro le secche dell'idealismo e del revisionismo.

Tale elaborazione teorico-politica, in connessione con un particolare momento storico, l'introduzione del fordismo in Italia, mise Raniero Panzieri, in condizione di ripensare, non soltanto in termini originali i nodi del dibattito sulla crisi del marxismo, ma di operare da un orizzonte originale, anche rispetto alle elaborazioni della Teoria Critica che pure informano questi passaggi, la critica della razionalità e del domino nella società capitalistica avanzata e della neutralità delle forze produttive, connettendo sempre le acquisizioni teoriche a passi in avanti sul piano delle lotte sociali e impegnandosi in una ridefinizione del concetto di teoria quale strumento di indagine e di intervento a livello strutturale, capace di adeguarsi agli sviluppi del Capitale.

* Dottoranda in "Scienze filosofiche" presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Napoli. **Email:** criboscarelli@libero.it

Nell'itinerario politico di Raniero Panzieri prenda forma una declinazione originale del nesso libertà - democrazia – socialismo. Determinante per la strutturazione di questo plesso della riflessione panzieriana è la modalità in cui al suo interno interagiscono le esperienze di lotta del movimento operaio e del proletariato nel suo complesso e una lettura attenta dei testi marxiani, con particolare riguardo al primo libro del Capitale e al capitolo sesto inedito. La ricezione del dibattito teorico marxista, il momento della lotta teorica dunque, è mediata dall'esperienza del socialismo di sinistra, che matura negli anni della Resistenza e che ha in Rodolfo Morandi un importante protagonista. La tensione morandiana è tutta orientata al tentativo di superamento della secca alternativa tra opzione riformista e rivoluzionaria, e parte dal riconoscimento del fallimento storico della socialdemocrazia. Le determinazioni di libertà-democrazia e socialismo che operano nella concezione di Panzieri si strutturano a partire da un profondo riferimento alla lezione di Rodolfo Morandi.

Se questa esperienza si colloca tra gli anni Trenta del secolo scorso - dunque in piena dittatura fascista- e gli anni Cinquanta, il contributo di Raniero Panzieri si svolge a partire dagli anni della ricostruzione post-bellica fino alla metà degli anni Sessanta, attraversando la fase dell'introduzione del fordismo in Italia, la quale offre gli elementi che confluiranno nelle analisi del neocapitalismo.

A partire dall'interazione di queste due esperienze teoriche e politiche si propone qui una riflessione che consideri insieme la determinazione delle libertà proletarie pensate come *istituti*, e unico fondamento possibile della democrazia e presidio della libertà -che costituisce la specificità dell'approccio di Morandi alla questione del rapporto tra democrazia e socialismo- e la proposta di Raniero Panzieri, che si caratterizza per l'istituzione di una connessione forte tra i temi del controllo operaio -dunque una specifica problematizzazione della questione del potere- e l'analisi delle nuove forme del dominio capitalistico e delle lotte operaie, tale da pervenire ad una demistificazione della *neutralità* dello sviluppo e ad una critica radicale dell'uso capitalistico delle macchine.

La specifica declinazione del nesso democrazia- socialismo- libertà che costituisce l'esito di questo itinerario, assume, nelle elaborazioni panzieriane degli anni sessanta, una spiccata originalità che si determina sul terreno delle analisi del neocapitalismo, segnando a un tempo un momento fecondo anche per i successivi sviluppi di taluni orientamenti del dibattito e della prassi marxista in Italia¹, e per altri versi un momento singolare, una opzione di

¹ Le elaborazioni panzieriane e l'esperienza della rivista Quaderni Rossi sono al di là di ogni discussione sugli elementi di continuità o rottura decisive per quel filone noto come Operaismo. Cfr. G. TROTTA - F. MILANA, 2008.

lettura del nesso democrazia- socialismo recante un potenziale critico assai più denso rispetto al dibattito che si aprirà su questo tema alla metà degli anni Settanta².

Il *milieu* storico- sociale delle esperienze cui facciamo riferimento è costituito dalla lotta antifascista, e dunque la costruzione dei Comitati di Liberazione, l'esperienza anche contraddittoria dei Consigli di gestione, le lotte dei comitati per le terre, per finire all' inchiesta e alla nuova classe operaia torinese; al tempo stesso informa le premesse e determina le evoluzioni dei paradigmi teorici cui si intende fare riferimento il dibattito teorico del movimento operaio, il confronto con Lenin e Luxemburg, le controversie sul socialismo umanista e suoi echi francesi e italiani, nonché le elaborazioni delle grandi organizzazioni di massa sulla natura del fascismo e sulla possibilità della ricostruzione/rimodulazione dello Stato, ma anche gli studi sulla natura dello sviluppo capitalistico, dello Stato e dei suoi meccanismi autoritari, e sulla natura e la funzione della burocrazia.

L'eredità morandiana, che si comprende a partire dal dibattito "classico" intorno al leninismo e al consiliarismo, costituirà il patrimonio che Panzieri reinvestirà a partire dal 1956 in una rilettura dei compiti e della "forma" delle organizzazioni della classe, attraverso un rinnovato approccio allo stesso Marx, ma facendo perno sull'analisi delle esperienze del nuovo proletariato industriale, avviando così una linea di inchiesta che terrà al centro il livello marxiano della produzione, tentando di superare e comprendere la distanza determinatasi tra le elaborazioni teoriche dei partiti della classe operaia e i comportamenti della classe stessa, attraverso l'indagine sulla natura dei processi di razionalizzazione capitalistica e i fenomeni di insubordinazione operaia.

Le figure di Morandi e Panzieri devono essere prioritariamente definite come figure politiche: lo stesso approccio alla teoria che entrambi ebbero si lascia comprendere entro una dimensione essenzialmente politica e perciò teorica.

Rodolfo Morandi³ ebbe un ruolo di primo piano nell'organizzazione della resistenza socialista soprattutto milanese, prima attraverso la ricostruzione dei quadri socialisti nella lotta clandestina negli anni Trenta, il periodo del "centro interno". Fu prigioniero politico nelle carceri fasciste, assunse poi l'incarico di presidente del CLNAI (comitato Nazionale di Liberazione Alta Italia), fu membro della Costituente e brevemente ministro dell'industria tra il 1946 e il 1947, nonché autore della proposta di legge sui consigli di Gestione.

Si delinea così il profilo di una figura di "militante", ma al tempo stesso di "intellettuale", del resto Morandi fu un dirigente importante del partito

² Cfr. BOBBIO, 1976.

³ Cfr. AGOSTI, 1971.

socialista in un momento di costruzione e mutamento della realtà politica e sociale, e tanto fortemente impegnato dal punto di vista teorico, avversando le declinazioni umaniste del socialismo saragattiano, quanto in prima linea dal punto di vista organizzativo, nella lotta contro l'egemonia dei ceti medi, nella riqualificazione in senso classista del partito socialista.

Raniero Panzieri ebbe i suoi primi contatti con la sinistra socialista nel periodo della clandestinità, nel 1945 si iscrisse al partito socialista italiano (PSIUP), e fu subito indirizzato dallo stesso Morandi al lavoro culturale, seguendo in prima persona il dibattito teorico ed economico. Negli anni Cinquanta fu impegnato nella costruzione del partito socialista in Sicilia e qui sostenne, in prima persona, le lotte per l'occupazione delle terre. Quando la sua esperienza nel partito socialista si concluse, quando cioè viene a maturazione quel processo che lo portò «dalla esecuzione della linea del Partito alla verifica dell'atteggiamento di tale linea con la propria coscienza rivoluzionaria e soprattutto con la lotta di classe: gli elementi di buona fede, onestà e chiarezza intellettuale si trasformano via via in discorso teorico coerente, in critica politica, in scelte organizzative»⁴. Panzieri privilegiò dunque il rapporto con quelli tra gli ambienti sindacali che riteneva più pronti ad intercettare i movimenti della classe, e a leggere il quadro economico e politico in veloce trasformazione. Su questa base avviò un lavoro politico di inchiesta nella Torino operaia, e fu in questo contesto che diede vita all'esperienza della rivista "Quaderni rossi"⁵.

1. Rodolfo Morandi: democrazia e socialismo sullo sfondo della lotta antifascista: le libertà come istituti.

Nella declinazione morandiana la democrazia del socialismo non si dà a partire da un arricchimento positivo della democrazia borghese, essa si incarna in embrioni di democrazia proletaria nati in momenti di particolare crisi: l'esperienza di riferimento è quella dei comitati di liberazione prima e dei consigli di gestione poi.⁶

⁴ LANZARDO, 1975, pp. 25-26.

⁵ La rivista «Quaderni Rossi» nasce da un lavoro preparatorio di Panzieri, intorno al quale si raccolgono giovani militanti e sindacalisti, torinesi e di altre città italiane intorno «all'ipotesi di un lavoro politico autonomo dalle organizzazioni ufficiali», intorno all'ipotesi della ripresa della conflittualità alla Fiat. Sono tra questi: Foa, Tronti, Asor Rosa, Negri, Della Mea. La rivista avrà 6 numeri, dal 1961 al 1966 (LANZARDO, 1972, p.14).

⁶ Si vedrà poi come il nucleo classista che orienta il dibattito sulla democrazia dei consigli informi anche le elaborazioni panzieriane della fine degli anni Cinquanta sul controllo operaio e come ancora i temi della democrazia e della libertà tornino nei primi anni sessanta a definire gli ambiti della organizzazione autonoma della classe e la critica delle ideologie neocapitalistiche.

In uno scritto del 1926, *La democrazia del socialismo*⁷, un giovane Morandi si riferisce alla politica nell'accezione socialista quale concreta realizzazione della morale e campo della redenzione dell'individuo, in quanto luogo della sua piena realizzazione nella società. Senza più l'antitesi tra governante e governato si realizzerebbe la vera democrazia che pertiene in realtà unicamente al socialismo e differisce tanto dalla democrazia degli antichi quanto da quella borghese. Ad una declinazione quasi meccanica del passaggio democratico, che si sostanzierebbe in pochi atti legislativi destinati a porre in essere uno Stato socialista, Morandi ribatte che alla rivoluzione socialista deve seguire una vasta opera di auto-educazione, che non è da intendersi quale disperata impresa di persuasione individuale, ma come *azione e lotta* condotta alla luce di un principio.

Il principio educativo del socialismo è così riassunto da Morandi nella stessa lotta di classe.

La consapevolezza socialista di Morandi si preciserà teoricamente non prima del 1927, e prima di questa data sono forti le influenze idealiste e mazziniane, e d'altra parte Croce fu il medio culturale per un'intera generazione che si rapportava criticamente al fascismo. Tuttavia è già presente un elemento centrale per il tema che abbiamo isolato: la tensione pedagogica del socialismo, e da subito la missione di auto-educazione è riferita alla classe nella sua *autonoma capacità*, facendo sì che la dimensione etica e quella della prassi si presentino unificate.

Morandi si impegna a sviluppare in Italia negli anni Trenta un'azione politica autonoma di ispirazione socialista e classista, mettendo da subito in discussione il referente per l'organizzazione rivoluzionaria in Italia del partito socialista, ossia "Giustizia e Libertà"⁸. Ciò si traduce nell'avvicinamento ai gruppi di orientamento socialista e in un impegno a un tempo di chiarificazione teorica e di formazione di quadri, che assume l'obiettivo della lotta al fascismo qualificandola immediatamente in senso socialista, e ponendo l'attualità della domanda circa le modalità di trasformazione della società. E' così grazie all'impegno di Morandi che la lotta al fascismo assume a questo punto, anche nei documenti del Partito socialista, un obiettivo anticapitalistico.

Nasce con questa ispirazione il centro ufficiale del movimento socialista (o centro interno), che è collegato con l'estero e i gruppi clandestini operanti in Italia: già nel momento della sua costituzione, come abbiamo visto, è posto da Morandi il nodo della qualificazione in senso socialista dell'azione politica. Il rapporto con la tradizione del socialismo italiano è impostato dunque ad una

Sul ruolo attribuito da Morandi ai consigli di gestione e sul loro rapporto con i comitati di liberazione: R.MORANDI, 1960; L.LANZARDO, 1971, pp. 139 e ss. e pp. 203 e ss.

⁷ MORANDI, 1961, pp. 98-102.

⁸ Giustizia e libertà.

critica radicale, la stessa scelta del partito socialista è più legata alla individuazione della concreta possibilità dell'azione di massa che a un sentimento di continuità di carattere teorico-ideologico: centrale infatti per Morandi è tanto il riconoscimento nelle masse operaie e contadine come unico referente di classe, quanto l'individuazione della debolezza intrinseca al socialismo italiano che è fatta risalire precisamente alle sue matrici ideologiche non marxiste.

Se dunque la riqualificazione in senso rivoluzionario del partito socialista è intrapresa energicamente dal Centro Interno, pure nel partito si apre il dibattito con quelle interpretazioni umanistiche del marxismo che sono rappresentate in Italia da Giuseppe Saragat e che, partendo dall'assunto del rifiuto della dittatura del proletariato, impostano la questione dell'emancipazione trascendendo ogni fine di classe e mirando, da questa prospettiva, alla realizzazione degli ideali di universalità umana. Queste posizioni, che rispondono ad un orientamento del socialismo di tipo riformista, nascono entro il dibattito sul revisionismo e hanno come obiettivo polemico, nell'Italia della Resistenza, l'unità di lotta con il partito comunista e il richiamo all'esperienza dell'Ottobre del '17, che invece è un punto di riferimento del socialismo morandiano.

La critica che il Centro Interno e Morandi portano all'umanesimo marxista di Saragat è di volere così reintrodurre il mito di una democrazia *aclassista*, cosa che risulta tanto più mistificante proprio rispetto alla comprensione della natura del fascismo e alle opzioni della stessa lotta antifascista, la quale invece pone all'ordine del giorno precisamente il tema dell'edificazione di una nuova società. Diversamente per Morandi « il problema non è solo (quello) di una riorganizzazione tecnica della società, ma della creazione di valori sociali duraturi»⁹, e dunque « non si può volere la libertà senza volere l'opera sovvertitrice di una classe, che saldi il problema della propria libertà al problema di una società nuova»¹⁰: in questo modo la stessa questione della socializzazione è impostata in termini politici e non tecnici, proprio a partire dall'accentuazione del tema della coscienza di classe dalla quale sola ci si può attendere un rinnovamento delle basi politiche e sociali della vita, in opposizione ad ogni negazione del conflitto tra le classi o sua sublimazione.

L'impostazione del nesso tra le libertà democratiche e il socialismo torna ad essere centrale: rispetto al fascismo il socialismo non deve puntare a rivendicare le libertà borghesi, o una loro estensione a più ampie fasce della popolazione, bensì al centro delle rivendicazioni di una strategia di classe sono

⁹ MORANDI, 1961, p. 122.

¹⁰ *Ibid.*

da porre le *libertà proletarie*, che in quanto libertà nuove e non si identificano con la distruzione delle vecchie.

Le libertà proletarie vengono così ad incarnarsi in quegli *istituti* che nascono in momenti di crisi e assicurano una libertà non nominale ai lavoratori nel processo di produzione. L'opzione entro la quale vengono pensate le libertà socialiste è di carattere rivoluzionario, esse fanno riferimento ad un radicale sovvertimento dei rapporti economici e a una estesa collettivizzazione. Si pone dunque a Morandi su questa base la necessità del *superamento* della scissione che l'ottobre del '17 aveva determinato nel movimento operaio internazionale, ossia l'opposizione tra socialismo democratico e socialismo rivoluzionario.

Se Morandi e il Centro interno parlano dunque di *superamento* delle opzioni riformista e rivoluzionaria, in un noto scritto *Zwischen zwei Weltkriegen?*, Otto Bauer, uno dei maggiori teorici dell'austromarxismo, farà invece riferimento all'esigenza di *saldare* queste due opzioni: la proposta del socialismo *integrale* di Bauer verrà considerata da Morandi indebolita dal suo carattere eccessivamente astratto, in quanto espressione di una ideologia improntata alla mediazione tra due esperienze che hanno invece bisogno di rinnovare e ripensare criticamente se stesse.

La concezione che informa il tentativo morandiano della costruzione di una nuova unità di classe è quella *della dittatura del proletariato come autogoverno della classe*; essa reca in sé un severo giudizio tanto del riformismo quanto dell'uso burocratico e staliniano dello Stato come strumento di liberazione rivoluzionaria.

Sia nella ricerca sulla grande industria in Italia¹¹, quanto negli appunti dal carcere¹², scritti tra il 1937 e il 1943, Morandi individuerà nell'*organizzazione burocratica*¹³ e in particolar modo nella *persistenza* di questa *nell'esperienza del socialismo sovietico* un grave limite.

Il tema è centrale, e si pone all'attenzione della riflessione quantomeno europea sui processi di pianificazione economica: la tendenza all'assunzione di elementi regolatori del processo economico attuati attraverso la mediazione statale.

Morandi riflette su come la tendenza alla pianificazione si presenti come il fatto saliente dell'evoluzione economica, e sul suo presentarsi, benché in forme differenti, in «paesi aventi regimi sociali opposti», ipotizzando che essa sia una «condizione generale di sviluppo non suscettibile di scelta per il sistema produttivo»¹⁴. Immediatamente emerge la questione del rapporto tra

¹¹ MORANDI, 1958 a.

¹² MORANDI, 1958 b.

¹³ La declinazione classista e libertaria del socialismo morandiano ha importanti referenti nel pensiero di Lenin, Rosa Luxemburg e nelle polemiche antiburocratiche di Trockij e si nutre di istanze libertarie. Cfr R. LUXEMBURG, 1967, p. 297 ss. ; TROCKIJ, 1994, p.125 ss;

¹⁴ MORANDI, 1958 b, p. 37.

l'economia regolata e quella che qui viene definita *nuova costituzione civile*¹⁵ con riferimento all'esperienza del socialismo realizzato nello Stato sovietico. Se, come osserva Morandi, questo esperimento nasce con «infiniti addentellati che la collegano alle forme già dominanti e commista in vario modo ad esse» si assiste a quella che viene definita una «dilatazione estrema di forme di conduzione ed organizzazione già praticate nell'economia libera»¹⁶: il riferimento è al *trust* e alla sua capacità di sviluppare enormemente la divisione del lavoro e adottare al contempo l'organizzazione burocratica. Qual è allora la differenza specifica dell'economia regolata nella sua versione sovietica? Quali aspetti, che sono comuni in certo modo a differenti regimi sociali, è determinante lasciarsi alle spalle se non si vuole compromettere la natura stessa della nuova economia? Sicuramente la preesistente divisione del lavoro e la connessa disciplina da un lato e l'organizzazione burocratica dall'altro: entrambe «non possono essere utilizzate per finalità opposte a quelle che hanno incorporato», e non sono compatibili con un'economia che si fonda sulla «connessione efficiente delle diverse attività»¹⁷. In presenza di questi elementi si aprirebbe così uno scenario in cui lo sviluppo delle forze produttive conduce a risultati regressivi.

Se nell'organizzazione burocratica gli organi di amministrazione, tanto nell'economia che nell'organizzazione di poteri statali, sono privati di autonomia e responsabilità, e si fondano dunque sull'accentramento unito ad un principio di *autolimita* delle funzioni, all'economia regolata invece si «richiede per realizzarsi, una cooperazione efficiente al più alto grado tra i diversi organismi della produzione, tra questi e le pubbliche istituzioni»¹⁸. Ogni centro di direzione è pensato come un *organo sensibile* capace della più intensa attività e che abbia, come presupposto, che sia sviluppata al massimo grado l'esplicazione dell'individualità tanto che la sua promozione diviene condizione vitale dell'intera società.

Un *nuovo tipo di cooperazione* dovrà sostituire l'amministrazione e il complesso della sfera di decisioni tecniche che più tardi Panzieri designerà come «caricatura capitalistica della regolazione sociale della produzione»¹⁹: si

¹⁵ Il testo cui si fa riferimento offre alcune difficoltà di lettura dovute probabilmente al fatto di essere stato scritto in una forma che potesse evadere la censura carceraria. Come ha rilevato Agosti non è sempre chiaro quando la riflessione si concentra su modelli teorici e quando il riferimento è più precisamente rivolto a precise esperienze storiche, in questo caso l'U.R.S.S. Cfr. Agosti, 1971.

¹⁶ MORANDI, 1958 b, p. 38,

¹⁷ MORANDI, 1958 b, p.42.

¹⁸ MORANDI, 1958 b, p.47.

¹⁹ PANZIERI, 1972, p. 159. A partire da questo elemento Panzieri definirà la razionalità tecnologica come unità dialettica dei momenti tecnico e dispotico rispetto alla quale la prassi rivoluzionaria si pone sì l'obiettivo della conoscenza ma per sottometterla ad un nuovo uso che coincide con l'uso capitalistico delle macchine.

apre così ad un inedito concetto di responsabilità, che diversamente dall'uso tutto interno alle strategie di integrazione operaia avviate dagli anni Sessanta del Novecento, recupera qui tutto il significato del *controllo da parte dei liberi produttori associati*. La responsabilità è dunque associata al libero sviluppo dell'individualità e alla funzione creativa ad essa connessa. Estremamente rilevante nell'itinerario che stiamo tracciando è il riferimento ad una nuova etica del lavoro che «sarà il portato dei nuovi ordini»: essa infatti «non li può in alcun modo surrogare, e non può essere definita in anticipo, e tanto meno trovare aderenza, come credo astratto, fuor che in ristrette minoranze»²⁰. Il tema morandiano delle *libertà socialiste* è legato a questo passaggio: esse sono concepite come «istituti che assicureranno una libertà non nominale ai lavoratori nel processo di produzione»²¹ e che sole *preservano da una involuzione burocratica*. Esse - come la nascita di una nuova etica del lavoro - sono legate alla *esperienza operante*.²²

La stessa idea portata avanti da Morandi dei Comitati di liberazione quali «istituti rivoluzionari che il popolo in una crisi senza precedenti ha saputo ergere come fondamento della democrazia e presidio della libertà»²³ è recepita nella tematizzazione panzieriana del controllo operaio, e Panzieri non a caso torna esplicitamente alle riflessioni di Morandi facendo riferimento alla necessità di ripensare la critica marxista dello stato e della burocrazia.

2. Il controllo operaio: lotta all'interno delle strutture e democrazia socialista

L'autogoverno della classe è dunque il presupposto delle riflessioni cui abbiamo fatto riferimento, e a questo obiettivo si subordina la costruzione del partito. Più precisamente vi è un elemento medio tra la classe e la sua organizzazione: in questo spazio sorgono gli *istituti della classe*.

Il partito si identifica qui come uno tra gli *strumenti* per l'autogoverno della classe, ed un certo punto del suo itinerario teorico politico, Panzieri si orienterà, continuando a perseguire il medesimo obiettivo, ad un lavoro politico ai margini di esso. E' in parte aperta la questione se si tratti qui di un rifiuto tattico, o piuttosto di una messa in discussione dello strumento in quanto tale; ci sembra di poter dire però che il *partito* non costituisce sicuramente l'elemento strategico, né nel momento della sua assunzione, né in quello del suo rifiuto. Esso è *solo uno* degli strumenti di cui la classe si dota nei suoi percorsi di emancipazione, non è l'unico luogo in cui può avvenire l'elaborazione teorica

²⁰ MORANDI, 1958b, pp. 48-49.

²¹ MORANDI, 1961, p. 126

²² MORANDI, 1958 b, p. 49.

²³ Introduzione a MORANDI, 1961, p. xxxiii

della classe, esso è solo *una* componente tra quegli istituti in cui il proletariato sviluppa *ordinamenti socialisti di vita*. E' altresì importante sottolineare come la scelta maturata da Panzieri di non lavorare dall'interno dei partiti del movimento operaio risponda evidentemente ad un *bilancio critico* della relazione tra questi e la classe, che chiama in causa gli esiti della Resistenza, e la fase della *ricostruzione* fino agli inizi degli anni Sessanta rispetto alle dinamiche di sviluppo del capitale e processi di crescita della coscienza di classe.²⁴

Il 1956 è d'altra parte un momento di svolta, e Panzieri avverte il rischio che alla crisi dello stalinismo si risponda con la subordinazione ad un nuovo riformismo. Se la continuità è qui segnata proprio dalla *rottura*, ossia dalla consapevolezza di una discontinuità qualitativa che deve fare abbandonare ogni impostazione che meccanicamente subordini la dialettica classe-partito all'ossequio passivo verso una potenza statale, pure vi è una fondamentale continuità da affermare, la ripresa critica del marxismo al di là delle deformazioni burocratiche²⁵: «L'affermazione del processo attuale come rottura costituisce perciò il solo modo di affermare la continuità storica del movimento».²⁶ Non si tratta qui né di privilegiare il terreno di un ritorno puramente teorico a Marx, né della ricerca di una coerenza ideologica valida al di là delle esperienze del movimento operaio: il riferimento è ad un «filone più profondo e originario del socialismo italiano»²⁷ che ha come tratto distintivo lo

« (...) sforzo di fondare le linee di un movimento di massa che, nell'adesione consapevole alle condizioni strutturali e politiche del nostro paese, fosse in grado di affermare una autentica autonomia rivoluzionaria, i valori pieni - strumento di lotta e non solo meta finale - della democrazia socialista.»²⁸

Il punto di riferimento di questo filone originale del socialismo italiano è Rodolfo Morandi: se anche il 1956 segna uno spartiacque pure esso chiama in causa problemi e condizionamenti che da tempo pesavano sulle condizioni in cui si svolgeva la lotta di classe in Italia, e che erano stati già oggetto di riflessione da parte di Panzieri che su questo sfondo di problematizzazione aveva messo in connessione il tema dell'autonomia della cultura a quello dell'autonomia di classe.²⁹

²⁴ LANZARDO, 1971, 11-38.

²⁵ PANZIERI, 1982, pp. 175-199.

²⁶ PANZIERI, 1982, p. 183.

²⁷ PANZIERI, 1986, p. 216.

²⁸ PANZIERI, 1986, pp. 216-217.

²⁹ Così è da interpretare il singolare indirizzo dato da Panzieri a *Mondo Operaio*. Ancora sulla lezione morandiana vivificata da Panzieri, cfr, MOTTURA, 1995, pp. 99-121

In uno scritto del 1958 su democrazia diretta e controllo operaio apparso su *l'Avanti*³⁰, Panzieri pone il problema delle modalità e degli strumenti attraverso i quali si sviluppa l'attività e la lotta dei lavoratori per la democrazia diretta. Partiti e sindacati possono solo stimolare questa azione, i partiti dovendo in genere combattere contro una tendenza a strumentalizzare le lotte rispetto all'attività parlamentare³¹ e i sindacati entro i limiti della difesa del tenore di vita dei lavoratori stessi: mai essi possono però porsi in prima persona il problema dell'azione all'interno delle strutture produttive. Il controllo operaio è dunque parte di quella lotta per il potere che è tale solo se include il controllo dei lavoratori sulla produzione, e diviene garanzia democratica del potere socialista. Emerge qui come tale declinazione del controllo operaio debba fare i conti con le esperienze del socialismo sovietico, polacco, ungherese, jugoslavo: centrale è l'affermazione che gli elementi che risultano estranei alla lotta per il socialismo tendono ad essere estranei anche al socialismo di domani.³²

In polemica con il Pci -e con Spriano in particolare-, Panzieri sostiene che se ci si limitasse ad occuparsi del controllo di lavoratori sulla produzione solo quando questo fosse una organica rivendicazione di massa ciò sarebbe profondamente errato, tradirebbe un atteggiamento conservatore, come volere rimproverare ad un Lenin di volere la rivoluzione proletaria in una fase in cui si presenta come *attuale* solo la rivoluzione borghese³³. Viene così respinta la qualifica intellettualistica del controllo operaio, che è invece confermato in quanto tentativo di collegare fenomeni che sono *già presenti*, nel senso di «rivendicazioni obiettivamente presenti nella lotta delle masse anche se non (...) espresse nella politica attuale dei partiti di classe»³⁴.

³⁰ Ora in PANZIERI, 1973, pp. 135-142. Nel 1958 *Mondo Operaio*, rivista teorica del PSI che Panzieri dirige dalla primavera del 1957, formalmente come vicedirettore -direttore Nenni, pubblica le *Sette Tesi sul controllo operaio*, a firma di Raniero Panzieri e Lucio Libertini, cui segue un ampio dibattito. L. LIBERTINI, R. PANZIERI, 1986, pp.83-95. Per uno sguardo sugli esiti di questo dibattito, R. PANZIERI, 1986, pp. 83-152.

³¹ Analoga posizione è espressa nella approfondita ricerca di Liliana Lanzardo, che fece parte del gruppo che diede vita all'esperienza dei *Quaderni Rossi*: «Dal breve tratto di storia esaminato in questo volume emerge un dato fondamentale per la comprensione della lotta spontanea: che la classe operaia della Fiat si è sempre inserita nella lotta con movimenti spontanei e di vasta dimensione. Ciò vale infatti per tutti i movimenti che sono divenuti poi rilevanti sul piano politico (dalle lotte del '43 a quelle del '68/'70) e, inoltre, che alla base di questi movimenti spontanei non stava l'accettazione della linea strategica del Movimento Operaio e l'adeguamento alle fasi tattiche proposte dal partito. Un rapporto organico tra linea strategica del PCI e organizzazione delle lotte per i suoi momenti tattici non è mai esistito nella fase che va dal '43 ad oggi. Se un rapporto vi è stato si è trattato di un uso egemone» (L.LANZARDO, 1971, p. 31.)

³² PANZIERI, 1973, p. 138.

³³ PANZIERI, 1973, p. 140.

³⁴ PANZIERI, 1973, p. 137.

La via democratica al socialismo, così come qui è teorizzata, è in continuità con la democrazia operaia e non con la democrazia borghese, e in modo molto netto Panzieri sostiene che «al di fuori del controllo e dell'autogestione l'espressione *via democratica* o è o adesione tardiva al riformismo o è la semplice copertura di una concezione dogmatica del socialismo»³⁵.

La lotta per il controllo operaio è lotta per l'alternativa di potere nella continuità democratica, e *democrazia* è qui la *declinazione operaia della libertà in fabbrica*, ossia conoscenza e soprattutto *controllo sulla produzione*. Come la borghesia parte dalla fabbrica - dalla produzione-, per attuare la sua egemonia su tutta la società, siamo in Italia alle soglie del cosiddetto boom economico, delle straordinarie migrazioni dal sud e dell'introduzione della catena di montaggio, così «il movimento di classe deve porsi il compito di fare, attraverso la lotta, dei nuovi rapporti di classe in fabbrica la base per nuovi rapporti generali nella società»³⁶. Mentre dunque il quadro produttivo-industriale prepara velocemente il suo cambiamento, Panzieri avverte l'esigenza di comprendere questo passaggio e cosa esso determini nella classe operaia.

Da questo significativo sforzo di aggiornamento teorico e intervento politico emergono le riflessioni sul *neocapitalismo*, che attualizzano significativamente le analisi sullo stato del capitalismo italiano. Già prima che le nuove forze operaie di recente immigrazione a contatto con la catena di montaggio inneschino il nuovo ciclo di lotte, il tema del controllo operaio è posto energicamente al centro del dibattito in connessione necessaria alla prospettiva socialista. Significativamente anche la declinazione socialista della via nazionale al socialismo è legata a questo tema: la via nazionale è così definita via democratica non perché passi per il parlamento ma proprio perché si caratterizza per un potere nuovo. Nel bilancio critico del movimento operaio, che come abbiamo visto è parte importante di questo ragionamento, un corno è rappresentato dal neocapitalismo, l'altro dalle analisi delle esperienze del socialismo realizzato rispetto alle quali l'autogestione operaia si presenta come forma di controllo dal basso, e in assenza della quale «sopravvivono nel potere burocratico i residui dell'alienazione capitalistica»³⁷.

La proposta del controllo operaio così come qui viene formulata, si confronta esplicitamente con questioni decisive: la concezione dello Stato, la concezione

³⁵ PANZIERI, 1973, p. 142. Un'ulteriore precisazione avviene in risposta ad un articolo di Livio Maitan pubblicato su *Mondo Operaio* nel numero di Giugno-Luglio del 1958 (Maitan, *Occorre distinguere tra via democratica e via rivoluzionaria*), Libertini e Panzieri precisano infatti che nelle tesi sul controllo operaio la via democratica è tale proprio perché rivoluzionaria, e che l'allusione al carattere democratico e pacifico del passaggio al socialismo è un'ipotesi e non certo l'indicazione di una necessità che nulla ha a che vedere con l'equivoco di identificare carattere democratico e carattere parlamentare. (LIBERTINI-PANZIERI, 1986, pp. 107-121).

³⁶ PANZIERI, 1973, p. 173.

³⁷ PANZIERI, 1973, p. 176.

del partito e la politica di sviluppo. Nel rispondere a sollecitazioni emerse nel dibattito Panzieri sottolinea come non vi sia una sottovalutazione anarchica della lotta al livello politico, bensì una chiara concezione dello Stato come *Stato di classe*, che deve essere trasformato totalmente, ossia distrutto. Non sono rilevanti le modalità di questa trasformazione totale, nel senso che queste dipendono di volta in volta dalle peculiari condizioni storico-sociali che si presentano, l'elemento centrale è la rottura della macchina statale e la discriminante diventa il rifiuto o l'accettazione della dittatura del proletariato:

« (...) lo stato della dittatura del proletariato riduce sin dall'inizio - combattendo le degenerazioni burocratiche e assolutistiche - le sue funzioni coercitive; ha in sé sin dall'inizio le garanzie istituzionali della sua progressiva liquidazione. In questo quadro va visto il controllo operaio, elemento centrale e insostituibile della democrazia socialista; elemento di sviluppo nello stata socialista della sfera dell'autogoverno»³⁸.

Rispetto alla questione del Partito una siffatta concezione del controllo operaio implica una critica alla «identificazione rigorosa e assoluta dell'elemento cosciente, politico generale, nel partito»³⁹, al di fuori del quale vi sarebbe unicamente "disintegrazione anarchica".

Viene messa in discussione la concezione *mistica* del partito, il partito *guida* e unico depositario del dogma rivoluzionario,⁴⁰ e non negata, la funzione del partito di classe che, secondo proprio la sostanza dell'insegnamento leniniano è in un continuo e vivente rapporto dialettico con il movimento di classe.⁴¹

La questione del rapporto tra *controllo* e *politica di sviluppo* mette in luce un elemento particolarmente fecondo che approda alla identificazione del soggetto dello sviluppo, che può essere solo il soggetto della lotta. L'unica reale politica di sviluppo, una politica economica nuova, può determinarsi unicamente a partire dalla lotta operaia all'interno delle strutture produttive. Nel mettere a tema il rapporto tra le rivendicazioni immediate e la lotta politica generale si comprende come le due azioni possano trovare una conciliazione unicamente, *ideologica*, di carattere astratto nel programma, se nella realtà di queste stesse se ne presuppone la separazione, che è allo stesso tempo la concreta indifferenza delle sfere della lotta economica e della lotta politica, l'ultima delle quali ha come suo ambito unicamente il Parlamento. E' dunque posta la necessità di

³⁸ PANZIERI, 1973, p. 233.

³⁹ PANZIERI, 1973, p. 234.

⁴⁰ Cfr PICCOLO, 1996, p. 120, «Cosicché lo stalinismo, nella sua versione italiana, si rivela per quello che è: non semplicemente una deviazione del marxismo, ma piuttosto una teoria del dominio politico che utilizza il discorso del socialismo come base per catturare e finalizzare l'autonomia di classe allo sviluppo capitalistico»

⁴¹ Cfr. CARLO, 1970.

rivalutare *concretamente* il nesso politica-economia a tutti i livelli dell'azione di classe, e l'indicazione è che questo possa avvenire unicamente «attraverso una serie di obiettivi di lotta, articolati in relazione alla situazione obiettiva e in rapporto alle forze reali esistenti, e in ordine al fine politico del movimento di classe»⁴², cosa che consente di identificare quale *soggetto* della lotta la *classe operaia* stessa, che smette di essere lo strumento di un programma deciso altrove che nella produzione e affidato quelli che Panzieri definisce « un'accolta di soloni, i quali scruterebbero nelle tavole della scienza le leggi di una perfetta razionalità dell'economia da insegnare alla classe operaia »⁴³.

3. La nuova qualità delle lotte operaie

Come si riconfigura il nesso democrazia-socialismo alla luce delle analisi sul neocapitalismo e della critica alla neutralità delle forze produttive?

Il tema del *controllo operaio*, e lo svolgimento di questo nell'itinerario panzieriano chiamano in causa direttamente, oltre alla questione del rapporto tra autonoma organizzazione della classe e organizzazioni del movimento operaio, l'inerenza di questo stesso con il problema generale del passaggio al socialismo. E' in riferimento a questo contesto che il *controllo operaio* torna nella conclusione di uno degli scritti più importanti di Panzieri, *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo* del 1961. Vediamo come nella rivendicazione del controllo operaio si intende condensare quanto, nelle lotte operaie del periodo, è riscontrabile come *rafforzamento dell'esigenza gestionale* che, diversamente dal rappresentare un'esigenza puramente conoscitiva, investe «il rapporto concreto razionalizzazione-gerarchia-potere...(e) si rivolge contro il dispotismo che il capitale proietta ed esercita sull'intera società e a tutti i suoi livelli»⁴⁴.

Nel corso del 1959 Panzieri si è trasferito a Torino, dove si occupa delle direzioni di una collana per conto della casa editrice «Einaudi». Il distacco dal partito socialista, dall'impegno nell'organizzazione è fortemente sentito da Panzieri. Ma il «laboratorio» torinese diventa un luogo prezioso e fecondo nel percorso panzieriano. Da una posizione in un certo senso privilegiata egli si mostra estremamente attento a tutti i fermenti del momento: prende contatto con giovani militanti della sinistra del PCI e del PSI e con la Fiom torinese e con essi avvia un lavoro di «verifica del rapporto esistente tra la coscienza politica del proletariato e la capacità di esprimerla da parte dei partiti esistenti»⁴⁵, e si mostra ricettivo nei riguardi del dibattito sociologico e filosofico inerente alle

⁴² PANZIERI, 1973, p. 236.

⁴³ PANZIERI, 1973, p. 237.

⁴⁴ PANZIERI, 1972, p. 168.

⁴⁵ LANZARDO, 1972, p. 14.

trasformazioni del capitalismo. Questa attenzione è testimoniata dal suo lavoro all'Einaudi, è da ritenere che questo periodo sia stato «di per sé rilevante e che abbia interagito in modo fecondo con le sue idee e con la sua concezione del marxismo»⁴⁶. Il tipo di interesse che muove le scelte editoriali di Panzieri è ben testimoniato da un rendiconto, stilato presumibilmente da Panzieri nel Maggio 1960⁴⁷, che chiarisce l'impostazione che egli intese dare all'attività editoriale:

« (...) la produzione deve avere un suo centro di contenuto, di interesse culturale, che ne renda evidente e utile immediatamente la sua presenza nella nostra cultura. Tale "centro" di interesse consisterà essenzialmente nell'analisi delle strutture economico-sociali e dei rapporti di classe, della loro dinamica, dei rapporti che ne emergono sul piano della comunicazione di massa, culturale strettamente (...) si dovrà perciò fissare particolarmente l'attenzione sui seguenti campi d'indagine: analisi delle strutture nelle società industriali ad alto sviluppo (America, Inghilterra); problemi dello sviluppo nei paesi arretrati; forme della organizzazione di classe in rapporto alla dinamica economico-sociale e all'organizzazione politica (sindacato in Inghilterra, in America ecc.); problemi dell'azione di classe, rivendicativa ed economica, in rapporto al capitalismo contemporaneo (problemi del controllo operaio); ideologie dello sviluppo capitalistico e cultura di massa; modelli dell'economia pianificata (Urss, Polonia, Cina, Jugoslavia); funzionamento e ideologia delle leggi economiche nelle economie pianificate, pianificazione e partecipazione operaia... Non si possono, ovviamente, programmare ricerche originali di équipe. Ma dovranno tuttavia essere promossi lavori di studiosi italiani, in particolare sugli aspetti e problemi delle strutture economico-sociali dell'Italia».⁴⁸

Le ipotesi teoriche che vedono la luce nella rivista «Quaderni Rossi» maturano, debitorie in modo decisivo delle intuizioni di Panzieri stesso, entro un lavoro di gruppo che vede la formazione di un giovane e variegato collettivo operare trasversalmente rispetto alle strutture classiche del movimento operaio, tentando di partecipare alla conflittualità di classe così come si esprime nelle lotte, negli scioperi e nella dialettica tra questi movimenti e le strutture organizzate della classe. L'acquisizione decisiva, che viene alla fine riassunta nella rivendicazione del *controllo*, inerisce alla *qualità nuova* delle lotte operaie, e si compone di due elementi essenziali: il primo riguarda il rapporto tra le rivendicazioni e il tema del potere nonché tra queste e le ideologie "riformistiche" portate avanti in forme diverse da partiti e sindacati, il secondo definisce la relazione tra le nuove lotte e quella che in un primo momento

⁴⁶ BARANELLI, IX, (2006), 1, p. 199.

⁴⁷ BARANELLI, IX, (2006), 1.

⁴⁸ BARANELLI, IX, (2006), 1, pp. 6-7.

Panzieri indica come una *situazione strutturale nuova del capitalismo*, che è poi il neocapitalismo.

Il fatto nuovo, cui, Panzieri sottolinea, bisogna avere il *coraggio* di guardare, è quella parte della classe *non organizzata* che nelle lotte del 1960, e in modo particolare alla Fiat, assume una posizione di punta: questa è l'impostazione della discussione che, su questo piano, apre al confronto con quelle parti sindacali che si mostrano più attente alla nuova conflittualità di classe, e maggiormente si interrogano criticamente sul proprio ruolo. Lo sforzo che Panzieri chiede al sindacato in modo particolare, nel percorso di critica del proprio operato ma soprattutto di valorizzazione della capacità autonoma di iniziativa operaia, si tende fino ad ipotizzare che esso, nella prospettiva di un rinnovamento nel senso dell'unità di classe, possa anche giungere a mettere in discussione se stesso, la stessa propria esistenza, piuttosto che limitarsi ad amministrare un patrimonio in esaurimento.

E' posta così la crisi radicale del sindacato, oltre che del partito come *strumento* della lotta di classe? Evidentemente no, è diversamente confermata l'idea che nessuna prospettiva di lotta economica possa svolgere in nessun senso un ruolo di supplenza rispetto alla prospettiva politica a cui si aggiunge la consapevolezza della necessità che le strutture del movimento operaio, anche il sindacato nel lavorare per l'unità dei lavoratori debbano ristrutturare se stesse. La crisi di queste strutture è nel loro attestarsi su ideologie riformiste, che non penetrano le condizioni nuove del capitalismo, e alternativamente in atteggiamento di attesa o di sostegno "neutro" si oppongono di fatto alla spinta della conflittualità della classe che *autonomamente*, anche se solo *immediatamente*, acquisisce coscienza del nuovo livello del capitale, e agisce al livello del capitalismo avanzato nella forma e nella qualità delle sue rivendicazioni. La spontaneità cui qui si fa riferimento è evidentemente opposta a quella di tipo leninista che si riferisce al «ripiegamento spontaneo su ideologie riformistiche e azioni puramente sindacali esterne alla classe»⁴⁹.

Diversamente «la forma che la rivendicazione operaia assume» si pone precisamente «al di là della rivendicazione sindacale anche di quella giusta e corretta che bisogna raggiungere come un grande progresso»⁵⁰, e richiama l'esigenza di una rielaborazione politica strategica. Essa impone così ciò a cui Mottura si riferisce come all'esigenza di una *rielaborazione di modelli*, all'interno della quale si pone il problema di una elaborazione politica complessiva, nuova, che tenga conto a un tempo della elaborazione di base e che sappia approfittare della possibilità di verificare se stessa sulla base dello scontro di classe in atto.⁵¹ Mottura sottolinea come l'accostamento, nel contesto politico in cui operava

⁴⁹ PANZIERI, 1972, p. 118.

⁵⁰ PANZIERI, 1972, p. 119.

⁵¹ MOTTURA, 1995, pp. 117-118.

Panzieri della riflessione metodologica e l'importanza attribuita alle esperienze democratiche di base a livello operaio era una caratteristica della pubblicistica dell'epoca, la cui ragione va ricercata nella

«Singolare convergenza di fattori (strutturali e politici) di trasformazione propria di quel momento, che non permetteva operazioni di correzione o di semplice adeguamento, ma imponeva una rielaborazione che investisse i modelli stessi che avevano improntato la produzione e il dibattito culturale nelle sinistre per più di vent' anni».

Tenendo sempre in considerazione che

«L'ampiezza e l'utilità *generale* (il valore scientifico) delle conoscenze che si producono siano tanto maggiori quanto più è esplicito e consapevole il carattere partigiano, di classe, dell'approccio ai problemi, non si applica - per Panzieri- soltanto al marxismo, ma all'intero campo delle scienze sociali (...) Dunque, ovviamente, è all'opposto di una posizione settaria».⁵²

E' un tipo di elaborazione teorica che non è ma disgiunta dalla milizia politica attiva, in uno sforzo di comprensione teorica del momento della lotta classe, che in essa deve trovare necessariamente il momento della verifica pratica, ossia politica dei suoi risultati e delle sue generalizzazioni. Prima ancora che nell'importante saggio sull' *Uso socialista dell'inchiesta operaia*, e poi nel saggio sull'inchiesta, Panzieri giunga ad una sistematizzazione di questa materia possiamo vedere in atto l'esplicarsi di tale riferimento metodologico, nel quale si mostra la concezione del marxismo come prassi politica. In questo senso si lascia comprendere l'affermazione secondo la quale sono *le stesse condizioni politiche oggettive a porre il problema di una generalizzazione politica*, che sia però all'altezza del movimento di classe, e rispetto al quale le "ideologie" di strutture che sono oramai solo "otri vecchi" risultano massimamente inadeguate innescando unicamente quella che viene definita una *dialettica negativa con il movimento di classe*, orientate come sono ad una azione politica proiettata esclusivamente sul livello parlamentare e generale. Questa è alimentata da una azione politica che rimane distante dal contenuto della conflittualità di classe, e si proietta su un piano generico che annulla anche il contenuto di classe di determinate rivendicazioni, offrendo in cambio lo scadimento della battaglia partitica nella meccanicità burocratica. Essa assume così

« (...) forme di anacronistico revisionismo in una sorta di feticismo costituzionale, che, esasperando il valore dell'attività a livello parlamentare, finisce proprio per aggravare lo svuotamento delle stesse istituzioni di democrazia borghese, mentre si estendono e si rafforzano i controlli di

⁵² MOTTURA, 1995, pp. 118-119.

potere nelle strutture e nello Stato delle grandi concentrazioni industriali e finanziarie e per questa via si tiene sempre il paese sull'orlo dell'avventura reazionaria aperta».⁵³

In questo senso anche la persistenza in Italia di forme clerico-fasciste, si pensi alle vicende del governo Tambroni, sono riportate da Panzieri alla mancata tematizzazione politica dell'avanzamento dello scontro di classe al livello produttivo e di come queste condizioni, nella forma degli squilibri, del ricatto, della disoccupazione, della miseria, gli orientamenti politici ed economici del paese.⁵⁴

Il capitalismo di Stato qui funziona come un modello che riduce in modo decisivo la relativa autonomia della lotta politica generale di carattere parlamentare, e d'altra parte determina l'immediato valore politico strategico delle lotte al livello della produzione dove, infatti, spontaneamente nascono rivendicazioni che hanno la forma della richiesta di potere e non si esauriscono in ambito sindacale.

Dalla lotta operaia devono in questo senso venire fuori «strumenti nuovi di lotta che propongano una unità di potere economico e di potere politico»⁵⁵.

La realtà del capitalismo contemporaneo e l'osservazione della conflittualità operaia sul finire degli anni Cinquanta indica a Panzieri che «proprio al livello di quegli strumenti di stabilizzazione di cui si è servito il capitalismo (...) emergono (...) i motivi e le spinte di azione rivoluzionaria della classe operaia»⁵⁶: è il tema del saggio *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo* ma qui lo ritroviamo calato nella discussione politica immediata. L'accento è posto sull'insieme di quelle tecniche mediante le quali il capitalismo- nella forma massima della concentrazione e della centralizzazione -non solo sopravvive a se stesso, ma tenta di trovare nuove basi tecnologiche per consolidare il suo dominio dispotico: e qui è il progresso tecnologico a ricoprire un ruolo determinante, assumendo, dirà Panzieri, una realtà tecnicamente evidente,

« (...) la concentrazione del potere e delle decisioni può ad un certo punto diventare, anziché il mezzo di difesa del padrone, un centro della mobilitazione della classe operaia. Tutto questo porta la classe operaia ad intendere meglio il legame fra l'azione economica e l'azione politica. Cadono le illusioni dell'azione puramente politica, perché l'integrazione

⁵³ PANZIERI, 1972, p. 122.

⁵⁴ PANZIERI, 1972, p. 123.

⁵⁵ PANZIERI, 1972, p. 129.

⁵⁶ PANZIERI, 1972, p. 124.

del potere economico dei grandi gruppi e di quelli politici è sempre più forte ed evidente»⁵⁷.

Proprio l'esigenza di un terreno generale non in contraddizione con le istanze di classe ma che dia loro un senso porta in questa analisi alla crisi degli «schemi tradizionali sul rapporto tra socialismo e democrazia», quanto del «valore attribuito agli istituti di democrazia formale»⁵⁸.

E' di qualche interesse sottolineare come questi temi siano al centro del dibattito politico e vengano affrontati con questa chiarezza non in una dimensione teorica ma proprio in uno di quei tanti momenti di confronto di Panzieri, e del gruppo che si raccoglie intorno a lui, con le strutture sindacali che operano a Torino.

Le rivendicazioni portate avanti sono lette quali elementi di un processo di ricomposizione unitaria ad un livello più alto: al livello del capitalismo maturo, del neocapitalismo. Esse contengono non già una indicazione politica compiuta, ma sono di *tipo nuovo*, contengono cioè indicazioni in tal senso anche nella modalità con cui una generazione nuova si relaziona con le strutture sindacali esistenti.⁵⁹

L'ipotesi è che si sia in presenza di una crisi politica del capitalismo che si presenta in forme nuove: *la crisi del capitalismo razionale*, delle sue tecniche di integrazione della classe operaia. A questa crisi politica non si accompagna una crisi economica, e le lotte avvengono in coincidenza di un aumento relativo del salario. In questo contesto nuovo, che viene definito *neocapitalismo*, nella conflittualità di classe, nelle lotte operaie si osserva un rovesciamento del rapporto "classico tra rivendicazioni e potere". Dario Lanzardo, commentando alcuni scritti Panzieriani, chiarisce come qui il potere «non è mezzo per realizzare certe rivendicazioni ma al contrario le rivendicazioni sono viste strumentalmente rispetto al problema del potere»⁶⁰.

4. Il neocapitalismo e la situazione politica del proletariato

E' nel rapporto tra classe operaia e capitale che la crescita del capitale migliora anche la condizione materiale della classe operaia impiegata, contestualmente a ciò si ha un «progressivo peggioramento della sua

⁵⁷ PANZIERI, 1972, p. 124.

⁵⁸ PANZIERI, 1972, p. 125.

⁵⁹ Un esempio in tal senso è l'esperienza della camera del lavoro torinese.

⁶⁰ LANZARDO, 1972, p. 128.

condizione politica, del suo asservimento»⁶¹. Panzieri si serve di alcuni passaggi marxiani da *Lavoro salariato e capitale*:

« La condizione più favorevole per il lavoro salariato è un aumento il più rapido possibile del capitale produttivo. Cioè precisamente l'aumento di quel capitale produttivo che accresce la sua dipendenza, il suo asservimento... Quanto più la classe operaia cresce ed ingrossa la forza che le è nemica, la ricchezza che le è estranea e la domina, tanto più favorevoli sono le condizioni in cui le è permesso di lavorare ad un nuovo accrescimento della ricchezza borghese, ad un aumento del potere del capitale, contenta di forgiare essa stessa le catene dorate con le quali la borghesia la trascina dietro di sé».⁶²

E del resto così Marx chiude lo scritto:

«Noi vediamo dunque che se il capitale cresce rapidamente, cresce in modo incomparabilmente più rapido la concorrenza fra gli operai, cioè sempre più diminuiscono proporzionalmente i mezzi di occupazione, i mezzi di sussistenza per la classe operaia, e ad onta di ciò il rapido aumento del capitale è la condizione più favorevole per il lavoro salariato.»⁶³

Questi passaggi marxiani, dietro i quali vi sono i processi per i quali il lavoro morto domina incessantemente sul lavoro vivo attraverso la modificazione della composizione organica del capitale, rivestono una centralità significativa nelle argomentazioni panzieriane, poiché da esse discendono le considerazioni in merito alla natura specifica del neocapitalismo come realtà in sviluppo, all'estendersi del suo potere come dominio e alla condizione della classe operaia e della possibilità di rompere la catena del lavoro salariato e del capitale.

Contro ogni teoria del capitalismo in putrescenza Panzieri tiene quindi a ribadire che «finché il lavoro salariato è considerato oggettivamente nella sua oggettiva realtà economica che assume nell'economia capitalistica non c'è possibilità di rompere le catene di dipendenza del lavoro salariato e del capitale.»⁶⁴

Dal punto di vista metodologico si rileva dunque che il capitalismo, trasformando il suo modo di esistenza, e presentandosi, quale neocapitalismo, come un intreccio di proprietà, dispotismo e razionalità, contemporaneamente trasforma «la situazione, le posizioni e le istanze della classe antagonista che

⁶¹ PANZIERI, 1972, p. 219.

⁶² PANZIERI, 1972, p. 174.

⁶³ MARX, 1976, p. 44.

⁶⁴ PANZIERI, 1972, p. 174.

vive e si sviluppa nel seno del capitalismo stesso»⁶⁵, facendo sì che la lotta della classe operaia assuma i tratti di una lotta immediatamente politica. Vero è che il capitale per garantirsi dal lavoro vivo, per tutelare la sua stabilità, giunge a offrire dei surrogati di partecipazione democratica, e su questa base vi è il fiorire delle ideologie sulla integrazione della classe operaia e le concezioni neutrali del progresso tecnologico. Eppure vi è un punto in cui la classe operaia può smascherare questa operazione capitalistica: rifiutando la caricatura della regolazione sociale del processo lavorativo, ovvero opponendo alla razionalizzazione capitalistica l'istanza socialista vera e propria.

Questo è il criterio, definito limite, con il quale Panzieri attraverso le elaborazioni sviluppate all'interno dei *Quaderni Rossi*, interpreta le lotte operaie dei primissimi anni Sessanta: lotte che, ad esempio in alcuni casi, pur partendo da scioperi in condizioni di alti salari hanno come richiesta non quella del mantenimento degli alti salari stessi, ma immediatamente e spontaneamente si orientano alla richiesta gestionale nel senso del rovesciamento del sistema.⁶⁶

Il tema della democrazia come affermazione di una vivente collettività operaia che si autogoverna si precisa dunque in riferimento alla specifica dinamica della lotta di classe che si presenta con aspetti peculiari nel neocapitalismo in merito proprio a quella che Panzieri definisce *l'attualità del socialismo* e al contempo alla caratteristica *elasticità* del neocapitalismo stesso.

Vi è difatti un nesso preciso che viene istituito tra le nuove basi tecniche raggiunte dal capitalismo attraverso i processi di automazione e razionalizzazione ed il consolidamento della struttura autoritaria dell'organizzazione capitalistica.

Rileggendo le pagine marxiane sulla cooperazione e sul passaggio dalla manifattura alla grande industria Panzieri si sofferma sulla divisione del lavoro nella manifattura. La divisione del lavoro tipica della manifattura sarebbe potenzialmente superabile dall'introduzione delle macchine, ma in forza dell'uso capitalistico delle macchine stesse, essa viene in realtà confermata anzi consolidata «sistematicamente quale mezzo di sfruttamento della forza lavoro»⁶⁷. Con ciò si intende sottolineare la duplicità/contraddittorietà del capitalismo che se da un lato nel suo sviluppo «stabilisce potenzialmente il dominio da parte dei produttori associati sul processo lavorativo»⁶⁸, dall'altro nella grande industria completa il processo di scissione dell'operaio dalle sue abilità, incorpora in sé la scienza e accresce la sua autorità nella forma del piano contrapponendosi come dispotismo agli operai salariati. E' così che la struttura autoritaria del capitalismo assume con le macchine una realtà *tecnicamente*

⁶⁵ PANZIERI, 1972, p. 220.

⁶⁶ PANZIERI, 1972, p. 223.

⁶⁷ PANZIERI, 1972, p. 150.

⁶⁸ *Ibid.*

evidente: così «non c'è nell'uso capitalistico uno sviluppo tecnologico oggettivo; ogni stadio dello sviluppo tecnologico è al tempo stesso un rafforzamento del potere del capitale, del dispotismo del capitale sulla forza lavoro vivente»⁶⁹.

E' sul piano dell' accettazione acritica della "razionalità" capitalistica che fioriscono quelle che Panzieri definisce ideologie «oggettivistiche»: da queste il progresso tecnologico viene inteso come neutro e recante una intrinseca razionalità. Queste posizioni sono presenti anche all'interno della produzione teorica del movimento operaio, dove il tentativo di distinguere la forma pura dello sviluppo tecnologico dalle sue "deviazioni" capitalistica si connette al discorso della continuità tra capitalismo e socialismo sulla base dello sviluppo delle forze produttive. A questo complesso di «ideologie» Panzieri oppone l'acquisizione che, diversamente, proprio «le nuove basi tecniche via via raggiunte nella produzione costituiscono per il capitalismo nuove possibilità di consolidamento del suo potere»⁷⁰, e ancora che «nessun *oggettivo*, occulto fattore, insito negli aspetti di sviluppo tecnologico o di programmazione nella società capitalistica di oggi, esiste, tale da garantire l'*automatica* trasformazione o il *necessario* rovesciamento dei rapporti esistenti».⁷¹

Si tratta di una critica radicale portata all'insieme di quelle rappresentazioni che intendono lo sviluppo capitalistico dominato dalla "fatalità tecnologica" e del processo di industrializzazione che di per sé, in un processo lineare, porta l'uomo a liberarsi dalle limitazioni dell'ambiente e delle sue stesse possibilità fisiche. Diversamente si rileva come la razionalizzazione tecnologica e amministrativa non solo non liberi l'uomo, ma sia orientata alla "pianificazione" del capitale, e corrisponda all'uso capitalistico delle macchine nell'odierno capitalismo: «Non si sospetta neppure che il capitalismo possa servirsi delle nuove *basi tecniche* offerte dal passaggio dagli stadi precedenti a quello di meccanizzazione spinta (e all'automazione), per perpetuare e consolidare la struttura *autoritaria* dell'organizzazione della fabbrica»⁷² e «la convalida piena dei processi di razionalizzazione (considerati come insieme delle tecniche produttive elaborate nell'ambito del capitalismo) dimentica che è precisamente il *dispotismo* capitalistico che assume la forma della razionalità tecnologica»⁷³.

Il capitalismo attraverso lo svilupparsi delle stesse forze produttive sociali del lavoro conferma, con sempre maggiore precisione tecnica, il lavoro salariato come sistema di schiavitù: dove pure apparentemente la situazione dell'operaio migliori, dove pure aumentino le possibilità di soddisfazione dei

⁶⁹ PANZIERI, 1972, p. 183.

⁷⁰ PANZIERI, 1972, p. 152.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² PANZIERI, 1972, p. 155.

⁷³ PANZIERI, 1972, p. 157.

suoi bisogni, diminuisce la soddisfazione sociale di questo godimento, essendo nello stesso tempo incomparabilmente accresciutisi i godimenti della classe capitalistica -«i bisogni, essendo di natura sociale, sono di natura relativa», e dunque nonostante un accrescimento più rapido possibile del capitale produttivo sia indispensabile perché la condizione dell'operaio sia *sopportabile*, esso è in realtà null'altro che «accrescimento del potere del lavoro accumulato sul lavoro vivente. Accrescimento del dominio della borghesia sulla classe operaia»⁷⁴.

E' questo il progressivo aumento dell'*abisso sociale* tra operai e capitalisti: l'acquisizione di questo concetto però «implica l'elemento di coscienza politica»⁷⁵ ovvero:

«La cosiddetta inevitabilità del passaggio al socialismo non è nell'ordine del conflitto materiale ma, sulla base stessa dello stesso dello sviluppo *economico* del capitalismo, in rapporto alla "intollerabilità" del divario sociale che può manifestarsi solo come presa di coscienza politica. Ma per ciò stesso il rovesciamento operaio del sistema è negazione dell'intera organizzazione in cui si esprime lo sviluppo capitalistico e in primo luogo della tecnologia in quanto legata alla produttività». ⁷⁶

Emerge così che è proprio nei punti più alti dello sviluppo capitalistico che tende a svolgersi la lotta della classe operaia, e che essa assume tendenzialmente i tratti di una lotta immediatamente politica: parte dal vivo della produzione e mette in crisi la necessità di stabilità del neocapitalismo colpendolo «là dove avvengono i processi di accumulazione del capitale, là dove c'è il motore di questa modificazione della composizione organica del capitale»⁷⁷.

A fronte dell'elasticità del neocapitalismo e delle basi tecniche che come abbiamo visto divengono le modalità specifiche del consolidamento del suo dispotismo, vediamo come il punto di crisi si caratterizzi per un'azione operaia che è a un tempo prodotto, nella sua radicalità e capacità di mettere in crisi il modello neocapitalistico e nella sua capacità di porsi immediatamente sul piano della schiavitù politica, del neocapitalismo e unico elemento non governabile quando essa si presenta come «contrapposizione di una collettività operaia che reclama la subordinazione dei processi produttivi alle forze sociali»⁷⁸ ossia smaschera la caricatura capitalistica della regolazione sociale del lavoro ed ad essa oppone l'istanza socialista.

⁷⁴ MARX, 1976, p. 28-30.

⁷⁵ PANZIERI, 1972, p. 162.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ PANZIERI, 1972, p. 224.

⁷⁸ PANZIERI, 1972, p. 161.

L'instabilità del sistema, l'instabilità del neocapitalismo, che si caratterizza per la crescita esponenziale dei monopoli, insieme a profitti maggiori produce evidentemente anche disuguaglianze maggiori: si assiste così a ideologie che all'interno del movimento operaio presentano la possibilità attraverso la crescita dei poteri dello Stato di un progressivo accrescersi della democrazia. E' questo il terreno su cui con accenti diversi si impegnano alcune teorie keynesiane, che nello sforzo di risolvere il problema fondamentale della regolazione tra capitale variabile e capitale costante, operai e macchine, e nel tentativo di gestire la conflittualità giungono a «proporre al limite forme di cogestione, di partecipazione democratica»⁷⁹.

All'interno della fabbrica a svolgere questa funzione di contenimento delle repliche operaie, di razionalizzazione dunque, vediamo all'opera le *relazioni umane*, che si spingono a gradi molto elevati di *informazione* nel tentativo di contrastare gli effetti da perdita della soddisfazione del lavoro e giungono fino a proporre «forme vere e proprie di cogestione»⁸⁰.

A questi tentativi corrisponde però lo sforzo operaio di trasformare questi tentativi di controllo e di centralizzazione in un socializzazione vera e propria:

« (...) c'è un momento, un punto che è il punto di rottura del sistema è che è quello in cui la classe operaia afferma l'istanza gestionale ma non più soltanto come soddisfazione del lavoro, ma la afferma come opposizione, come lotta contro quella corposa unità di dispotismo e razionalità che è il capitalismo»⁸¹

Se l'unico limite che il capitalismo non può superare è l'istanza socialista ovvero il rovesciamento della caricatura della regolazione sociale del lavoro è qui che esso va colpito: ma facendo a meno di tutte le mitologie del *crollò* e di quelle che si sono create sulle vie democratiche nazionali. E' fondamentale secondo Panzieri guardare alla lotta della classe operaia come a una *prefigurazione* della società socialista, poiché il «dominio sociale a tutti i livelli dei processi produttivi da parte dei liberi produttori associati pone il problema di forme di democrazia non rappresentativa, di articolazione a tutti i livelli dell'amministrazione»⁸².

L'esigenza gestionale viene dunque rilevata come ipotesi guida della conflittualità espressa dalla classe operaia, anche se le lotte prese in esame «non indicano immediatamente un contenuto politico rivoluzionario né implicano uno sviluppo automatico in tal senso»⁸³. Il rafforzamento di questa linea si

⁷⁹ PANZIERI, 1972, p. 186.

⁸⁰ PANZIERI, 1972, p. 192.

⁸¹ PANZIERI, 1972, pp. 121-122.

⁸² PANZIERI, 1972, p. 228.

⁸³ PANZIERI, 1972, p. 167.

esprime così nella rivendicazione del *controllo operaio* che viene formulata in «rapporto a un obiettivo di lotta rivoluzionaria e a una prospettiva di autogestione socialista», nell'intento supremo di lavorare a «ricostruire sulla base di questa lotta una prospettiva politica nuova che garantisca dallo scadimento *sindacale* dell'azione operaia e dal suo riassorbimento nello sviluppo capitalistico»⁸⁴.

BIBLIOGRAFIA

- MORANDI, Rodolfo: *Opere I, La democrazia del socialismo, 1923-1937*, Torino, Einaudi, 1961.
- _____ *Storia della grande industria in Italia (1931)*, Torino, Einaudi, 1958 a.
- _____ *Opere IV, Lotta di popolo (1937-1945)*, Torino, Einaudi, 1958 b.
- _____ *Democrazia diretta e riforme di struttura*, Torino, Reprints Einaudi 1960.
- PANZIERI, Raniero: *L'alternativa socialista. Scritti scelti 1944-1956*, a cura di Stefano Merli Torino, Einaudi, 1982.
- _____ *Dopo Stalin. Una stagione della sinistra 1956-1959*, a cura di Stefano Merli, Venezia, Marsilio Editore, 1986.
- _____ *La ripresa del marxismo leninismo in Italia*, introduzione di Dario Lanzardo, Milano, Sapere Edizioni, 1972.
- _____ *La crisi del movimento operaio. Scritti, interventi, lettere, 1956-1960*, Milano, Lampugnani Nigri Editore, 1973.
- MARX, Karl: *Lavoro salariato e capitale*, Roma, Savelli, 1976.
- LUXEMBURG, Rosa: *Scritti politici*, a cura di Lelio Basso, Roma, Editori Riuniti, 1967.
- BOBBIO, Norberto: *Il Marxismo e lo Stato*, Roma, Quaderni di Mondoperaio, n. 4, 1976.
- CARLO, Antonio: *Lenin sul Partito*, Bari, De Donato, 1970.
- AGOSTI, Aldo: *Rodolfo Morandi. Il pensiero e l'azione politica*, Bari, Laterza, 1971.
- LANZARDO, Liliana: *Classe operaia e partito comunista alla Fiat. La strategia della collaborazione 1945-1949*, Torino, Einaudi, 1971.
- MOTTURA Giovanni: *Il "morandismo" in Panzieri*, in *Ripensando Panzieri trent'anni dopo*, Pisa, Bfs, pp. 99-121, 1995.
- BARANELLI, Luca: *Panzieri all'Einaudi*, in «L'ospite ingrato», IX, 1, pp.199-214, 2006.

⁸⁴ PANZIERI, 1972, p. 169.

PICCOLO ROSARIO: *Ripensando Panzieri trent'anni dopo, vis-a-vis, laboratorio teorico*, 1996.

TROTTA, Giuseppe e MILANA, Fabio (a cura di): *L'operaismo degli anni Sessanta*, Roma, Derive/Approdi, 2008.

Novas notas para uma ficção suprema:
**Apontamentos sobre ética-estética, Corpo,
Acontecimento, Fantasma e a morte como obra de arte**

Fernando Machado SILVA*

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (Portugal)

ABSTRACT: O fim do século xx assume uma posição quase histérica na discussão sobre o corpo, disseminando-se em múltiplos estudos, e, bastas vezes, essa questão, levantada no cruzamento das disciplinas, revela-o como último bastião da modernidade (tema basilar de um recente estudo de Bragança de Miranda, *Corpo e Imagem*, 2008).

Passando por diversos autores contemporâneos, como Deleuze, Derrida, Agamben, Foucault, procuramos investigar a possibilidade de uma vida, partindo do Corpo como conceito maior, que resuma ou alie intrinsecamente ética-estética. O propósito será, pois, alinhar apontamentos que retirem o pensamento sobre a ética do campo transcendental ou ideal e construindo-o no plano imanente.

Nesse sentido, relevamos o desvio de Michel Onfray quando afirma que toda a ontologia é precedida e pressupõe uma fisiologia. Esta afirmação releva um ponto fundamental, isto é, a importância do Corpo na criação de toda uma ética. Daí, sublinhando o carácter poiético do Corpo, as suas potências, as suas forças de criar, de fazer o mundo, questionamos a relação entre ética e estética, já aferidas por Wittgenstein como sendo a mesma coisa, respigando o tema da *morte como obra de arte*, cruzando igualmente os conceitos de Acontecimento e Fantasma.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo; Ética; Estética; Acontecimento; Fantasma.

ABSTRACT: The end of the twentieth century assumes, regarding the debate around the body, a quasi hysterical position, disseminating in an array of studies as well as raising the question at the crossroad of disciplines revealing the body as last bastion of modernity (as showed by Bragança de Miranda's *Corpo e Imagem*, 2008).

Calling the presence of such contemporary authors as Deleuze, Derrida, Agamben, Foucault, and taking the Body as major concept we intend to investigate a possibility of life that resumes or intrinsically joins ethics and aesthetics. The main goal here is to intertwine notes that retrieve ethic thought out of a transcendental or ideal ground into an immanent level.

In that sense we will address Michel Onfray's detour when he says that all ontology is preceded and requires a physiology. This assumption raises a fundamental matter,

* Email: fernandomachadosilva79@gmail.com

Body's importance in creating an entire ethics. Henceforth, emphasizing the poetic character of the Body, his powers, his creative forces to make the world, we question the relationship between ethics and aesthetics, as measured by Wittgenstein as being the same thing, gleaned the theme of *death as a work of art*, equally across the concepts of Event and Phantom.

KEYWORDS: Body; Ethics; Aesthetics; Event; Phantom.

Começamos por um esclarecimento. Julgamos que muitos conhecerão parte do título desta preleção; trata-se de uma das obras mais importantes do poeta modernista norte-americano Wallace Stevens. *Ficção suprema*, aí, é a poesia, o que é, como se dá, como se constrói no e para o poeta, mas indica também a sua filiação no pensamento romântico, ou pós-romântico, da poesia como vida, como liberdade e da necessidade e da vontade de poetizar tudo, como se poderá ler nesses manifestos do séc. xviii, ou seja, *O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão* e o parágrafo 116 da *Athenaeum*. Ora, no âmbito da investigação que temos vindo a desenvolver, o Corpo na filosofia contemporânea e nas artes performativas, uma das problemáticas que mais nos assombra tem sido, na verdade, como que uma ficção, ou seja, a ética e a estética correspondendo a um conceito único. Nesse sentido e sujeitos à economia de tempo, podemos apenas depor notas, uma vez que não temos ainda uma resposta, uma teoria, ponto de vista, a dar e a defender. Contudo, tomamos uma posição no debate.

Concordamos com Michel Onfray quando propõe pensar a ética não de um ponto de vista essencialista mas bem existencialista, afirmando que toda a ontologia é precedida e pressupõe uma fisiologia (vd. ONFRAY, 2009: 63 e 97). Esta afirmação releva um ponto fundamental, ou seja, a importância do Corpo na criação de toda uma ética. Falar de ética do lado essencialista é dar livre curso a essa *hantologie* derrideana, é, de certo modo, ressuscitar fantasmas puramente negativos plenos de uma história filosófico-teológica, o Bem, o Bom, o Justo, radicais na sua essência, cujo toque nos é proibido.

Ora, a Ética, mesmo uma tão sedutora e exposta num tom caritativo e tocante – impossível de se ficar indiferente – como a de Emmanuel Lévinas, não se coíbe de se dirigir a uma Alteridade, uma Outridade messiânica que se esquece de um tu-aí frente a frente de corpo a corpo (vd. a crítica de ŽIŽEK, 2008: 50-59). A Ética será, pois, na esteira de Onfray, uma relação entre corpos, estabelecida através de pactos e encontros de corpos. Digamos, então, com Onfray e Deleuze, o que Sousa Dias sentencia: “a ética é um conjunto de regras imanes que avaliam o que se diz, o que se pensa, o que se faz, de acordo com o modo de vida ou a forma de existência daí decorrente, de acordo, pois, com as consequências existenciais ou existenciáveis do objecto em avaliação” (1995: 149). Importante, para já, é retermos o que aí está dito, isto é, *modo de vida ou forma de existência*, pois, de facto, Sousa Dias sublinha bem essa questão que Deleuze procurou descortinar com os seus livros sobre Spinoza, Nietzsche e Foucault, mas igualmente sobre Bacon e os compartilhados com Guattari. A questão é: *que possibilidades de vida há ou poderão haver?* (vd. p. 149).

Pensamos, então, que o que primeiro une a ética à estética é o Corpo e é por este que uma e outra se fazem como conceito único – como a frase entre parêntesis no §6.421 de Wittgenstein “A Ética e a Estética são um”

(WITTGENSTEIN, 2008: 136). É o Corpo na sua espacialidade, quer o ocupando, quer o criando partindo das relações de distância entre corpos; e a sua temporalidade, a sua finitude e a dobragem do tempo na criação estética, que se expõe como elemento unificador. Esse fio condutor¹ tem uma história inegável ascendendo a Spinoza e à sua questão das potências de um corpo, a Nietzsche e o corpo como Grande Razão, passando por Foucault e o bio-poder, por Deleuze e o CsO, a Nancy e a ex-crita, Agamben e o *Homo Sacer* e o tema da profanação, como igualmente em Onfray e o seu hedonismo materialista vitalista.

Na confluência dessas leituras, o conceito Corpo que temos vindo a trabalhar dá-se como mais do que a carne envolvendo uma substância, mas bem uma estreita relação perfeitamente adequada de *physis-psyché*, um conjunto de forças, uma história de experiências de vida (*Erlebnisse*), experiências como sinónimo da singularidade deleuzeana, ou seja neutra, “essencialmente pré-individual, não-pessoal, aconceitual.” (DELEUZE, 1974: 55). Pensamos o Corpo igualmente como sendo semelhante à *estrutura* apresentada na *Lógica do Sentido*, composto no mínimo por duas séries, uma de falta e outra de excesso, como o corpo quotidiano e o corpo extra-quotidiano (o corpo na criação artística), densa trama perfilhada de experiências-singularidades, blocos afecto-percepto, e percorrida e entrando em comunicação (queremos dizer, experiências entre experiências) por um *elemento diferenciante*, determinando o estado de atenção ou de consciência, que “falta a sua própria identidade, falta a sua própria semelhança, falta o seu próprio equilíbrio e a sua própria origem” (*ibid.*: 43), ao qual denominámos, bem como ao seu movimento, *somatografia*². O Corpo, assim dito, é um Acontecimento.

Arriscaríamos dizer que a Ética é uma teoria poiética do *encontro* de corpos revelador da *somatografia*. São precisos, no mínimo, dois corpos para que uma ética se crie. Tomando o Corpo como enorme estrutura, imensa rede de séries heterogêneas imbricadas e preenchidas por singularidades, a *somatografia* é todo esse processo de criação do Corpo, disposição aleatória de pontos singulares, reordenação em estruturas novas (novos corpos) num movimento centrífugo-centríptio descentrado que depende de *encontros*, de contactos com outros corpos. Há rastos que se arrastam entre singularidades e corpos. Rastos de outros em mim e rastos meus nos corpos dos outros. O *encontro* põe em vibração os “signos” (expressões, gestos, movimentos amplos e imperceptíveis, etc.), as singularidades, a história de experiências, arrastando, de corpos para corpos, blocos. O *encontro* propõe-se adequar o nosso corpo com o do outro. A

¹ Tendo em consideração uma das críticas a nós colocada durante a apresentação no colóquio, afirmamos, pois, que este “fio condutor” não trata de uma genealogia, como que hereditária, de pensamento sobre o corpo, mas bem uma teia de afinidade e afecto que nós próprios traçamos, correndo, obviamente e de bom grado, o risco da paixão - não podemos pensar de outro modo senão por paixão.

² Vd. a esse respeito MACHADO SILVA, 2008.

somatografia é isso, também, uma adequação, um texto ou partitura ou composição ou coreografia de toques, de pequenas-percepções que continuamente vão diferindo e tornando diferente a identidade de cada um, para além de ser a escrita das singularidades, das experiências, dos acontecimentos, dos blocos de afecto-percepto. Contudo, não deixando a *somatografia* de se expôr como a ética acima descrita por Sousa Dias, a sua acção na apresentação do corpo extra-quotidiano, na criação artística, denuncia igualmente a dimensão estética, como movimento de confluência da ética e da estética.

A título de exemplo para representarmos a conjugação ético-estética a partir do corpo, embora fornecendo-nos outros elementos igualmente importantes, pensamos no romance de Don Delillo *O Corpo enquanto Arte*. O livro conta a história de uma mulher, uma artista, que perde o marido num terrível acidente e na sua deprimente queda, no seu insuportável trabalho de luto que a impede de viver, é visitada por um estranho fantasmaticamente parecido com o morto esposo. Esse desconhecido parece um total amnésico, não se recordando sequer de como comer ou vestir, tendo a mulher de lhe ensinar enquanto avalia toda a sua própria conduta, retomando um grau zero, ela própria obrigada a esquecer-se, obrigando-se a viver. Ora, quando a relação parece já estabelecida e forte, do mesmo modo como apareceu, o fantasma desaparece, mas a força do toque desse corpo na mulher foi tal, tendo-se já despedido por completo do luto, que o hábito de artista lhe impele à criação de modo a ocupar o espaço de novo vazio. A mulher torna-se uma *Body Artist*, transformando o seu corpo à semelhança do fantasma que a visitou, põe em corpo a relação fantasmática devindo bloco de sensação.

Nesse romance descobrimos dois conceitos que se aliam ao Corpo para a unificação da Ética e da Estética: o *fantasma* e o *Acontecimento*.

Não será estranho, se tivermos em conta o que Deleuze diz sobre o Acontecimento, como sendo um devir, dando-se no instante, pertencente ao tempo aiónico e sendo impessoal; e ao lado colocarmos o *Genius* de Agamben, se jogar entre eles um laço de simpatia. O *Genius* “este deus tão íntimo e pessoal é, também, aquilo que, em nós, é mais impessoal, a personalização daquilo que em nós, nos ultrapassa e excede” (2006: 12). Nas palavras do filósofo italiano, o homem desde o nascimento até à sua morte convive com o seu *Genius*, metade de si é inteiramente impessoal e pré-individual, enquanto a outra metade é “marcada pelo acaso e pela experiência individual” (*ibid.*). O *Genius* promove a derrota de um Ego que se basta a si próprio traçando uma “ética das relações (...) que define a categoria de cada ser” (*ibid.*: 17). É um lugar de sombra, um ser estranho que nos habita, que se mantém em reserva, nunca se realizando em identificação plena mas à qual sobrevém, como uma segunda pele, no acto criativo, na impessoalização do acto criativo.

Parafraseando Descartes afirmamos, *o Acontecimento é a coisa do mundo mais bem distribuída*. O Acontecimento é um extra-ser, um *aliquid*, alguma coisa que se dá, que acontece no acontecer. Se tudo é corpo e mistura de corpos, na esteira da moral estóica, o acontecimento como incorporeal é aquilo que se efectua na superfície, na fronteira entre os seres e a linguagem. É nessa unidade da *Physis*, um enorme Cosmos de corpos e de misturas, corpos-acções e corpos-paixões, que a moral estóica diz o Acontecimento. Mas aceder ao Acontecimento requer uma *adivinhação*³, uma leitura das superfícies dos corpos profundos, das linhas e pontos singulares intensivos. Uma moral da adivinhação oscilando entre uma vontade de participar numa visão divina que reúne a profundidade de todas as causas físicas entre si na unidade de um presente cósmico, e aí encontrar a adivinhação de um acontecimento resultante dessa união (causas e unidade), por um lado e por outro, querer o acontecimento, qualquer que ele seja, sem recorrer à interpretação, mas fazendo uso das representações que a efectuação do acontecimento dá. Esta oscilação é um caminho que todos nós deveríamos intentar que vai de um tempo cósmico, crónico, do acontecimento anterior à sua efectuação, a um tempo aiónico, do acontecimento puro na sua efectuação. Isto é, ligar o acontecimento às suas causas corporais, e ligar o acontecimento à quase-causa incorporeal. O problema que imediatamente irrompe é a diferença entre representação e expressão, uma diferença que se refere ao próprio sentido do Acontecimento e aponta, por seu turno, a essoutra diferença, sublinhada por Deleuze, entre ideal e acidente, como efectuação espaço-temporal. É que a representação alude a uma relação extrínseca de semelhança ou similitude com um objecto, enquanto o seu carácter interno refere uma expressão que não consegue representar. O Acontecimento, como a experiência resiste à predicação, ao ser dito plenamente.

A expressão máxima do Acontecimento deleuzeano é afirmar a existência do Acontecimento, a efectuação do Acontecimento, com a sua contra-efectuação, com o desejo de que aconteça, a *incorporação*, a *encarnação* do Acontecimento em nós, ser digno daquilo que acontece, que nos acontece, sem nenhum ressentimento, nenhuma resignação. Significa isto, abraçar o Acontecimento, provocar uma mudança na nossa vontade, um salto da vontade orgânica para uma vontade espiritual no querer o Acontecimento. Querer alguma coisa no que acontece. Contra-efectuá-lo, seja o que for o Acontecimento, uma guerra, uma inundação, uma catástrofe, a morte do nosso amor. E é exactamente por isso que Deleuze liga a contra-efectuação ao expressionismo corporal do actor, que não só representa como incorpora o sentido do Acontecimento; como igualmente ao humor. Dizer aquilo que

³ “A interpretação adivinhatória, com efeito, consiste na relação entre o acontecimento puro (não ainda efectuado) e a profundidade dos corpos, as acções e paixões corporais de onde ele resulta. (...) A adivinhação é, no sentido mais geral, a arte das superfícies, das linhas e pontos singulares que nela aparecem.” Cf. DELEUZE, 1974: 146.

realmente é difícil de ser dito, um grande Sim, à semelhança do fantástico princípio de *A Hora da Estrela* de Clarice Lispector:

«Tudo no mundo começou com um sim. Uma molécula disse sim a outra molécula e nasceu a vida. Mas antes da pré-história havia a pré-história da pré-história e havia o nunca e havia o sim. Sempre houve. Não sei o quê, mas sei que o universo jamais começou.

Que ninguém se engane só consigo a simplicidade através de muito trabalho.

Enquanto eu tiver perguntas e não houver resposta continuarei a escrever. Como começar pelo início se as coisas acontecem antes de acontecer? (...) Pensar é um acto. Sentir é um facto. Os dois juntos – sou eu que escrevo o que estou escrevendo» (LISPECTOR, 2002: 13)

Querer o Acontecimento, querer o acontecer no que acontece é estreitar a nossa relação com o nosso *Genius*, revelar-nos como o Ser Especial⁴ ou o ser-qualquer agambeneano (ou ainda nas palavras de Deleuze, é devir-imperceptível). Pensamos que a “coloração ética” (AGAMBEN, 2006: 19) que se esboça entre nós e o nosso *Genius* se prende a essa interiorização do Acontecimento, bem como à abolição do intervalo entre nós e a nossa imagem, a *imago* ou espécie, o amor de ser. A ética expressa-se aí, numa intenção, numa vontade:

«Os medievais chamavam à espécie *intentio* intenção. O termo designa a tensão interna (*intus tensio*) de cada ser que o impele a fazer-se imagem a comunicar-se. Neste sentido a espécie não é senão a tensão o amor com que cada um se deseja a si mesmo com que deseja perseverar no próprio ser comunicar-se a si próprio. Na imagem ser e desejar existência e tentativa coincidem perfeitamente. Amar um outro ser significa: desejar a sua espécie isto é o desejo com que esse outro deseja perseverar no seu ser. O ser especial é neste sentido o ser comum ou genérico e isto é algo semelhante à imagem ou o rosto da humanidade.

(...) Ser especial (...) [S]ignifica (...) ser um qualquer ou seja um ser que é indiferentemente e genericamente cada uma das suas qualidades que adere a elas sem deixar que nenhuma o identifique.» (Ibid.: 79-80)⁵

Se não procurarmos a abolição do intervalo que nos dista de nós a nós e de nós aos outros criamos fantasmas. Essa abolição deve ser procurada continua e diariamente, quer na criação ética, quer na criação estética, de modo a produzir novas possibilidades de vida, *encontros*, ou, nas palavras da poetisa Marina

⁴ AGAMBEN, 2006: 78. “O ser especial é absolutamente insubstancial. Não tem lugar próprio, mas acontece a um sujeito e está neste como um *habitus* ou um modo de estar, como a imagem está no espelho.

⁵ Chamamos a atenção, nesse gesto de estabelecer primeiramente uma relação connosco para a construção da ética, para o capítulo “A escultura de si” em ONFRAY, *op. cit.*: 96-99.

Tsvietaieva, “para que as pessoas se compreendam umas às outras, é necessário que caminhem ou se deitem uma ao lado da outra” (TSVIETAIEVA, 1995: 7).

Resumidamente, para a corrente apresentação, o *fantasma*, no *Vocabulário da Psicanálise* de Laplanche e Pontalis, “evoca a oposição entre imaginação e realidade (percepção)” (LAPLANCHE/PONTALIS, 1990: 155), é uma produção puramente ilusória de uma má apreensão do real. O termo freudiano, remetendo para *fantasia*, surge na oposição entre o mundo interior do sujeito, que procura uma satisfação pela ilusão, e o mundo exterior, que força o princípio de realidade. O *fantasma* propriamente freudiano liga-se aos sonhos, aos devaneios diurnos, ao desejo inconsciente, nas “repetições e remodelações de cenas infantis” (*ibid.*: 157), afigurando-se como o ponto privilegiado na passagem dos diversos sistemas psíquicos. Apresenta-se de forma consciente e/ou inconsciente, “agidos ou representados, assumidos pelo indivíduo ou projectados sobre outrem” (*ibid.*: 158), verdadeiro encenador e actor (já que o próprio sujeito também representa na fantasia do fantasma) da negatividade do desejo.

Creemos que este *fantasma*, pelas suas posições de defesa, revela-se demasiado “doente” relativamente ao *fantasma* deleuzeano, mesmo tendo alguns pontos em comum. O *fantasma* do filósofo francês apresenta essencialmente três características: 1) é puro acontecimento, pertence a uma superfície que põe em contacto um interior e um exterior; 2) não é representação mas libertação das singularidades de um corpo, de um Eu, promove a aproximação do eu ao acontecimento, “(...) a individualidade do eu confunde-se com o acontecimento do próprio fantasma; desde que o acontecimento representado no fantasma seja apreendido como um outro indivíduo ou antes como uma série de outros indivíduos pelos quais passa a ser dissolvido” (DELEUZE, 1974: 220-221); e 3) é essência do acontecimento, verbo no infinitivo, *Aion*. Acima de tudo o fantasma é um “fenómeno que se forma num certo momento no desenvolvimento das superfícies” (*ibid.*: 223).

A partir deste *fantasma* positivo, por assim dizer, descortinamos duas situações, duas interpretações na criação estética: o CsO no teatro e o *diagrama* em Bacon.

CsO não sendo um corpo como organismo de órgãos organizados, que compreende tanto as ligações como as falhas entre os órgãos, os bloqueios, os hiatos, poderá ser entendido como o espaço virtual do nosso próprio corpo. Lugar da *physis-psyché*, corpo produtor de intensidades a partir do grau zero de intensidade, corpo de pura sensação e nunca de representação, corpo de desejo. Surgindo no momento da criação, promove um alheamento da identidade e máxima concentração no desejo, para produzir outra máquina desejante (a obra de arte, a arte, mas também existem CsOs políticos, científicos, místicos,

perversos, etc.)⁶. Abre-se às possibilidades, põe em delírio as intensidades corporais, os espaços intensivos do corpo, solta os afectos e os perceptos.

Toda a aprendizagem de uma técnica e posta em prática no processo de aquecimento corporal, procura o alheamento ou separação do actor de si-próprio, um outro estado de consciência, isto é, o que o “define” como indivíduo único e pessoal, exactamente aquilo que obstrui a livre passagem de energia e que organiza o CsO e o transforma em organismo. Ao actor/performer é-lhe pedido que procure e construa a sua própria linha de fuga e que a percorra. A personagem que representará não é o conjunto de palavras de um texto, ou a encarnação de um espírito qualquer, mas a própria adequação de duas escritas que se entrelaçam, duas séries que convergem.

De um lado temos a partitura física concretizada pelo corpo e voz, onde se incluem igualmente as respirações, emoções, movimentos, etc. Poderíamos dizer que esta partitura física se apresenta de um modo extensivo, isto é, produção de linhas e seu deslocamento espacial em todas as dimensões, e de um modo intensivo, produção e deslocamento afectivo. O trabalho sobre esta partitura implica uma total liberdade, dá sempre lugar ao acaso e à improvisação. Do outro lado encontramos o texto que será dito, corpo estranho, prótese linguística que o actor/performer terá de dominar, fazê-lo seu (autenticidade mais que verosimilhança é o que é oferecido ao espectador), enquanto é ao mesmo tempo dominado. Comparativamente com a partitura física, a outra escrita que se entrelaça ao texto, este impõe-se como um bloco demasiado rígido, escapando-se a ele apenas através do erro (a “branca”, a dislexia, a gaguez involuntária, etc.).

Aquilo que se vê, quando as duas escritas se encontram, isto é, a sobreposição de um corpo (actor/performer) sobre outro (o corpo invisível do texto), é um novo corpo. Uma projecção de um corpo fantasmático, um corpo virtual daquele acontecimento que já não é nem a personagem textual nem o actor/performer X nascido no ano e no dia tal, etc. Isto também sucede porque simultaneamente é despertado o acordo entre o olhar proposto e o daquele que vê, queremos dizer, o público deseja ver esses corpos virtuais. Se não os vê é porque a máquina não funciona e essa é já outra questão.

E quanto ao *diagrama* de Bacon? Pensamos ter já deixado claro uma questão referindo o CsO, não existe uma aproximação pura, inocente ao objecto artístico, quer do lado do criador, quer do espectador. Se não existe essa inocência, o CsO permite pelo menos soltar as potências, descobrir o imprevisto, o novo. Ora, o *diagrama* tem um papel semelhante. Para uma criação há um trabalho preparatório. Em Bacon “é um trabalho invisível e silencioso, no

⁶ DELEUZE e GUATTARI, 1997, vol. III: 15. “O CsO é o *campo de imanência do desejo, o plano de consistência* própria do desejo (ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior falta que viria torná-lo oco, o prazer que viria preenchê-lo)”. Sublinhado dos autores.

entanto extremamente violento, e o próprio acto de pintar aparece como um depois, um *après-coup* («histeresis») em relação a este trabalho” (DELEUZE, 2004: 99. Tradução nossa). Esse acto de pintar de Bacon consiste em deixar ao acaso marcas, esfregas, varridelas, atirar com tinta de várias direcções, passagens de panos sobre a superfície manchada de forma a clarear zonas. Esses gestos pretendem, na verdade, “limpar” as figuras virtuais ou actuais que a tela branca já tem, como uma história de imagens invisível, um branco cheio, demasiado habitado, ou então da própria cabeça do pintor. O *diagrama* é isso, a abertura de possibilidades de facto no seio de um caos ou catástrofe que tomou conta da tela. Ela, assim tratada, apresenta um aglomerado accidental, de acaso, composto de traços, marcas, manchas, “como uma pele de rinoceronte, vista ao microscópio esticada” (*ibid.*: 100. Tradução nossa) que já nada representa, ilustra, figura, nada narra, nada há senão blocos de sensações e dessas sensações, por fim, a arte a formar-se. E esse gesto, nas palavras de Deleuze, dá-se como “se a mão assumisse independência e começasse a ser guiada por outras forças, fazendo marcas que já não dependem quer da vontade quer da vista” (*ibid.*: 100-101. Tradução nossa). O *diagrama* é uma catástrofe mas igualmente um ritmo (tal como surge no *Ritornelo dos Mil Platôs*), já não sendo mais uma “experiência psicológica, mas propriamente uma experiência pictórica, embora possa ter uma imensa influência na vida psíquica do pintor” (*ibid.*: 102. Tradução nossa). Ora, se tomarmos em consideração as três características do *fantasma* deleuzeano, acontecimento na superfície que põe em contacto um exterior (tela) e um interior (sensações do pintor), libertação das singularidades dos corpos (tela e pintor) e essência do acontecimento no tempo aiónico, que é o da arte por excelência, o *diagrama* de Bacon aparenta bastante o *fantasma*, queremos dizer, todo o ambiente e a máquina tela-pintor são o *fantasma*. O fantasma está nessa superfície infinitesimal entre o pintor e a tela. E essas superfícies são os CsO produzidos, construídos no fazer artístico, no despertar das potências do corpo-quotidiano para um extra-quotidiano. Esses instantes, esse tempo aiónico que é o da arte deveria ser prolongado sobre o nosso tempo crónico.

Podemos afirmar, correndo um certo risco na verdade, que o *fantasma* é nada menos que uma pele provisória que permite estreitar a relação entre nós e o *Genius*, o fantasma é uma tópica unificadora da ética e da estética. Não há nada de doente no *fantasma*. Onde uns vêem o pai de Hamlet, nós só vemos o fantasma de Canterville de Oscar Wilde. Como no caso do *diagrama* de Bacon ou no CsO dos actores e performers, o *fantasma* surge aí no encontro, mundo de pequenas percepções num voo desenfreado de corpo a corpo, excerto de pele que se agarra à nossa. Isso é o *fantasma* como acontecimento, ou melhor, *fantasma* e não fantasia, a força da imagem pregnante não a imagem representação ou categoria do ser, nada tem a ver com a projecção de um qualquer objecto de desejo, promessa falida que volta, que vem assombrar. Não, nada há de doente, maligno no *fantasma*. Como romancista ou apaixonado

por romances, ficções, mitos, Freud confundiu a maldade dos espectros com o fantasma, particularmente o fantasma de Hamlet Pai. Escapou-se-lhe a força dessa particularidade, a força desse corpo visto na sua ocultação, visto sem se dar a ver ou dando-se a ver sem ser visto completamente, o *efeito viseira* de Derrida, ou seja, a força de uma doação para o pensamento e a imaginação. O *fantasma* é essa qualquer coisa que aparece sem se poder tocar, sem se poder agarrar, sem se poder ver senão sendo atravessado pela vista, que habita no pensamento e na imaginação, para o pensamento e para a imaginação, produzindo, através da sua *unheimliche* força, quer o pensamento, quer a imaginação.

Há no abraçar e no produzir do *fantasma*, do Acontecimento, um apelo ético-estético, a construção da expressão de um modo de vida, a passagem para uma existência estética; é que não basta a efectuação dos acontecimentos mas também realizar a contra-efectuação, tornarmo-nos dignos da nossa vida, morte, Corpo. Assim, uma vez mais, retornamos à questão do *modo de existência*, à frase em ritornelo no *Espectros de Marx* de Derrida, ou seja, *aprender a viver*, mas aprender a viver tendo agora em conta o *fantasma*, o Acontecimento, o que compromete desde logo um pensamento ético, político, estético.

Falamos sempre a partir do ponto de vista de uma ilusão, compreendendo este *falar* como abertura de si ao outro, como confissão, como apresentação de si. Falar ao outro, expor-se – sair do seu lugar protegido e pôr-se em risco, nu ao outro, a descoberto – dar-se como o ser insubstituível e único que se é, como oferta mais pessoal e única que se é capaz em relação ao outro (podendo este *falar* ser uma escrita, uma pintura, uma música, em suma, um objecto artístico), é dar, oferecer, no fim de contas, uma ilusão, dar corpo a um *fantasma*, a sua *subjectividade*. O horror posto a claro por Foucault e explorado por Agamben, na esteira da declaração do fim do homem, é essa perda. Perda porque nos damos conta que a subjectividade *mais à flor da pele* não é de nascença, imanente, mas antes uma construção, uma criação de estruturas de controlo, chegando a tal ponto que essas mesmas estruturas decidem sobre a vida e a morte de cada um, subjugando-as a poderes transformados quase em transcendências. Todo um rol de questões se forma derivadas dos pressupostos foucaultianos e agambenianos: *que língua é esta que falo? Que desejos são estes que desejo? Que futuro é este para o qual eu vivo? De quem é o meu pensamento – mesmo este que agora teço, é meu? E esta vida, este amor que sinto?*

Sabemo-nos subjectivados e não subjectivos, ou melhor, somos subjectivos por termos sido subjectivados, ou ainda, somos *sujeitos* subjectivos por termos sido sujeitos a uma acção de subjectivação – daí, talvez, o uso corrente do sintagma *sujeito*, quando se aplica como sinónimo de *pessoa*, substantivo derivado do verbo sujeitar, que significa obediência, prender, obrigar a, domesticar. E todavia, se somos subjectivados é porque há já em nós o local para a construção de uma subjectividade no espaço do Corpo, ponto interior no

qual os códigos de subjectivação encontram o seu processo de fixação e tradução, isto é, a subjectivação, que os dois filósofos declaram ser construída em nós, é possível porque se faz sobre uma subjectividade, essa sim imanente, que se vai apagando pela acção das forças dos dispositivos de controlo e de sujeição. De facto, os processos de subjectivação, mesmo mutáveis e se diferenciando social e temporalmente (por exemplo, os de hoje poderão muito bem ser os da Moda e da Tecnologia que, criando a ilusão pessoal de subjectividade e individualidade, nivelam os novos modos de existência), encontram o seu lugar nos organismos de poder e de saber e são, cremos, um factor constante no impedimento da livre circulação de subjectividades. Mas melhor que nós explica Deleuze que processo é esse:

“Um processo de subjectivação ou seja uma produção de modo de existência não se deve confundir com um sujeito, excepto para destituí-lo de toda a interioridade e mesmo de toda a identidade. A subjectivação não tem mesmo nada a ver com a «pessoa»: é uma individuação particular ou colectiva que caracteriza um acontecimento (uma hora do dia, um rio, um vento, uma vida...). É um modo intensivo e não mais um sujeito pessoal. É uma dimensão específica sem a qual não podemos nem exceder o saber nem resistir ao poder” (Deleuze, 2003: 135. Tradução nossa).

É igualmente por pensarmos isto, uma subjectividade sujeitando outra, amordaçando outra, que cremos existir uma leitura ética nos conceitos de *devoir* (devoir-mineral, devoir-animal, devoir-criança, devoir-mulher e devoir-imperceptível) e de *Corpo-sem-Órgãos* (CsO)⁷. Deleuze foi, porventura, o primeiro a compreender o que Foucault procurava expressar com a sua *história*; que mesmo tendo nós todos sido subjectivados, o trabalho da vida é potenciar o que já Nietzsche afirmou ser necessário realizar, “possibilidades de vida”. Era esse o pensamento último que habitava em Foucault, tal como Deleuze o entende:

“Não se trata mais de formas determinadas como no saber nem de regras vinculativas como no poder: trata-se de regras facultativas que produzem a existência como obra de arte de regras à vez éticas e estéticas

⁷ Por motivos de economia de texto apenas relançamos o argumento, sem o desenvolver como seria pedido e devido. De facto, a problemática dos *devoires* e do CsO no seu aspecto ético para uma morte como obra de arte merece um ensaio só por si, uma vez que cremos que as transformações dessubjectivantes que os *devoires* efectuam, na sua relação com a criação artística, demonstram bem o trabalho ético de vida-morte que temos vindo a delinear na sua generalidade, levando-nos, para já, a levantar a questão e hipótese de saber, afinal, o que será esse “estágio final” de imperceptibilidade senão um estado em que o outro nos vê por fim como obra de arte, já não podendo distinguir o que de nós é vida e morte, não enquanto moribundos, mas pulsando com uma força semelhante às forças da Natureza, ou com a mesma imperceptibilidade de uma igreja, ruína, estátua, etc., que tantas vezes passamos ao lado sem a obrigação de demorar nela como num museu.

que constituem modos de existência ou de estilos de vida (mesmo o suicida tem um).” (ibid.: 135. Tradução nossa).

É este campo filosófico, mas também ético-político, de “possibilidades de vida” que os conceitos *devoir-qualquer-coisa* e *CsO*, explorados em *Mil Platôs* por Deleuze e Guattari, procuram, no nosso entender, dar resposta. Os dois estão intimamente ligados. Encontrar um *devoir* possibilita a construção de um *CsO*, tal como após construção deste corpo intensivo se abre o livre curso de circulação de fluxos de *devoir* no corpo. Embora ambos conceitos se tenham ligado mais a aspectos estéticos e da exploração artística, julgamos importante relevar o seu outro lado, o ético. Se, como dissemos, a subjectividade se constrói sobre outra, os *devires*, como blocos de afectos e perceptos que percorrem as linhas de fuga, são blocos que são traduzidos e se ligam a essa primeira subjectividade e se põem em estado de excitação esburacando e desbloqueando essoutra subjectividade construída. Esse é o estranhamento que choca com a nossa subjectividade. Alguma coisa ali não se coaduna com os saberes e os poderes que nos foram transmitidos. E porquê? É que os reflexos da subjectividade do artista revelada nas obras de arte são o desvelamento da subjectividade mesma e não a dos dispositivos, são pontos de fuga, desvario da “normalidade” – revelação do anómalo. Mas como? Por um processo de dessubjectivação que a construção do *CsO* é. Essa dessubjectivação faz-se sobre a do dispositivo de modo a soltar os *devires*. Resumidamente: os *devires* são pontos de fuga da subjectividade sujeitada (o corpo sobre o qual o do dispositivos se constrói); o *CsO*, como processo de dessubjectivação, desbloqueia e promove o livre curso e expressão dos *devires*; construir um *CsO* é igualmente procurar os *devires* e forçar uma possibilidade de vida, compor um modo de existência.

O trabalho ético de vida de que falávamos é a construção de um *CsO*. Talvez num tempo mais antigo, ou num que virá, a criação de um *CsO* menos virado para a arte do que para a vivência social fosse ou seja mais facilmente aceite (o suicídio de Yukio Mishima ainda não foi completamente compreendido, mas a sua morte, afirmamo-la aqui por escrito, foi uma obra de arte), mas os nossos juízos sobre os outros criam-se com tanta facilidade que só através da arte se pode morrer segundo a sua vida – e mesmo nesse caso, se for por suicídio, o morto é um anátoma. Um *CsO* é acima de tudo um corpo ético, um trabalho ético de vida; libertar o fluxo de desejo, que não é mais do que libertar a vida-morte (e essa é a crueldade de Artaud) do Corpo, descobrir a sua subjectividade e oferecer ao próximo.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio, *Profanações*, Lisboa: Edições Cotovia, col. Ensaios, 2006.
- DELEUZE, Gilles, *Lógica do Sentido*, São Paulo: Editora Perspectiva, col. Estudos, 1974.
- _____ *Clínica e Crítica*, Lisboa: Edições do Século XXI, col. Biblioteca do Pensamento Contemporâneo Fundamentos, 2002.
- _____ *Francis Bacon: the Logic of Sensation*, London & New York: Continuum, 2nd edition (2003) 2004.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix, *Mil Platôs*, São Paulo: Editora 34, col. Trans., (1995-1997) 1997.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, J.B., *Vocabulário da Psicanálise*, Lisboa: Editorial Presença, 7^a edição (s. d.) 1990.
- LISPECTOR, Clarice, *A Hora da Estrela*, Lisboa: Relógio d'Água, col. Ficções, 2002.
- MACHADO SILVA, Fernando, «A experiência na construção de um corpo artístico: uma leitura a partir de Derrida e Deleuze», *Revista de Filosofia Aurora*, PUCPR, Editora Champagnat, Vol. 20 n^o 27, 385-411, Jul./Dez. 2008.
- NANCY, Jean-Luc, *Corpus*, Lisboa: Vega, col. Passagens, 2^a edição (s. d.) 2000.
- ONFRAY, Michel, *A Potência de Existir, manifesto hedonista*, Lisboa: Campo da Comunicação, col. Ideias-Filosofia, 2009.
- SOUSA DIAS, *Lógica do Acontecimento*, Porto: Edições Afrontamento, col. Biblioteca das Ciências do Homem, 1995.
- TSVIETAIEVA, Marina, *Indícios Terrestres*, Lisboa: Relógio d'Água, col. Diversos, 1995.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Educação e Bolsas, 4^a edição, (s. d.) 2008.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Organes sans Corps*, Paris: Éditions Amsterdam, 2008.

Ontologia del testo letterario

Giuseppe BOMPRESZI*
Università di Urbino (Italia)

RESUMO: Che cos'è il testo letterario? Prima di avventurarsi alla ricerca di risposte, occorre chiarire che, da un punto di vista logico, questa domanda si suddivide in due: a) che cos'è un testo?, b) che cos'è la letterarietà che fa di un testo dato un testo letterario? Detto questo, si noterà che per rispondere all'interrogativo ontologico che ci interessa si possono seguire due strade differenti: da una parte la semiotica, integrata con l'estetica di matrice storico-sociale, ci dirà che il testo letterario è un tessuto di segni che viene "trasfigurato" a causa di specifici investimenti culturali; dall'altra la fenomenologia della letteratura ci mostrerà che esso è un *type* di natura sociale, ma dotato di un valore unico tra i suoi simili. Le due vie finiranno quindi per convergere, l'una confermando i risultati dell'altra.

PAROLE-CHIAVE: testo, segno, oggetto, interpretazione, letterarietà.

ABSTRACT: What is the literary text? Before venturing out in search of answers, it should be clear that, from a logical point of view, this question is divided in two: a) what is a text?; and b) what is that makes a given text a literary text? Then, you will notice that, in order to solve the ontological problems we are interested in, you can follow two different paths: on the one hand, semiotics, integrated with the aesthetics of the socio-historical matrix, will lead us to the conclusion that the literary text is a fabric woven from signs, which is "transfigured" because of specific cultural investments; on the other hand, the phenomenology of literature will show that the literary text is a type of social nature, but with a unique value among the objects of its own kind. The two paths will finally converge, one confirming the results of the other.

KEYWORDS: text, sign, object, interpretation, literariness.

* Email: giuseppe.bomprezzi@istruzione.it

Premessa

Nell'ambito degli studi di estetica, parlare di modernità significa soprattutto chiamare in causa la semiotica e la fenomenologia. Qualcuno potrebbe subito obiettare che l'opinione così espressa è parziale: e l'ermeneutica? Ebbene, dal mio punto di vista persino la lezione dell'ermeneutica (di cui però c'è chi mette in evidenza il carattere dissolutivo nei confronti della specificità dalla considerazione estetica¹), può essere compresa all'interno di queste coordinate. Da una parte, infatti, l'enfasi che essa pone sul messaggio di cui l'arte è portatrice consente una sua assimilazione alla teoria della comunicazione segnica, mentre per altri versi la disponibilità e l'apertura nei confronti dell'originario darsi dell'opera d'arte possono essere facilmente intese in termini fenomenologici.² Concepire l'opera³ d'arte in termini fenomenologici e semiotici significa in primo luogo fare *epoché* di tutte le sovracostruzioni concettuali che influenzano il nostro intendimento della cosa in questione e poi valutare il senso dell'espressione artistica in base al suo operare specifico, ossia cogliere l'opera come un testo comunicativo, un messaggio. Non un messaggio qualsiasi, certo, ma comunque un messaggio.⁴ E questo vale sia per i testi scritti che per le altre realizzazioni artistiche (pittura, musica, danza, etc.). Dopo Nietzsche e Derrida ci siamo abbastanza abituati all'idea che qualsiasi cosa può essere considerata come un testo. D'altra parte, assumere che un ente è un prodotto discorsivo vuol dire ammettere che la

¹ Cfr. RIGNANI, 2010, pp. 52-53.

² Devo ammettere che un pensiero che voglia porsi come esercizio filologico di limpida determinazione speculativa non può che dissentire da quanto sto dicendo, come ad esempio accade in FERRARIS, 1987, 258: «Tutto questo, però, non ha nulla a che fare con l'idea di giungere finalmente alle cose stesse, che sarebbero state dimenticate dalla metafisica. Metafisico, infatti, è precisamente il progetto di pervenire all'essenza di là dal velo dell'apparenza, di cogliere il nocciolo, il fondamento». Anche l'oggettività del dato filologico, però, può essere intesa come un'ipotesi metafisica, mentre è certo che il carattere ermeneutico della dimensione dell'esperienza estetica ha a che fare con le determinazioni del mondo-della-vita. Meno marcata è invece la distanza che sussiste tra l'ermeneutica come annuncio e la considerazione semiotica del segno come veicolo di un messaggio.

³ BENCHE come studioso di fenomeni letterari non possa che riconoscermi in debito nei confronti del pensiero di Roland Barthes, in questa sede non seguirò il suo insegnamento nel distinguere "opera" e "testo" (Cfr. BARTHES, 1979). Avverto quindi il lettore che i due termini saranno intercambiabili, pur non essendo sinonimi.

⁴ Si potrebbe obiettare che esistono opere d'arte che non intendono comunicare nulla. Ma anche in questo caso portano un messaggio, almeno nella misura in cui vogliono dire che non vogliono dire nulla. Solo le cose brute non hanno alcun risvolto semantico e solo per esse questa mancanza non vale come un possibile senso. Su queste tematiche si veda l'analisi delle opere di J in DANTO, 1981.

comprensione di esso non si dà come possesso intellettuale e controllo di una qualche proprietà statica dell'oggetto di studio, ma anzi implica una partecipazione interpretativa al suo essere. Alcuni aspetti della fisica moderna sembrano corroborare questo assunto persino al di fuori dell'estetica, cioè proprio in quel campo di fenomeni che un tempo era abitato solo da realtà solide ed indipendenti. Non sto dicendo in maniera perentoria che *non ci sono fatti ma solo interpretazioni*,⁵ piuttosto ritengo che, se dell'essere si pone in evidenza il carattere di messaggio, non si può più trascurare – o peggio ignorare – l'aspetto interpretativo della conoscenza e della prassi. Tutto sommato, poiché l'interpretazione pervade gran parte se non tutta la nostra esperienza, non solo è legittimo, ma anzi è addirittura piuttosto facile concludere che viviamo in un mondo "liquido".⁶ In questa prospettiva, però, la dinamicità delle cose non assume necessariamente coloriture negative, come invece accade in una certa vulgata della filosofia anti-fenomenica ed anti-doxastica, la quale fa del carattere fluido del mondo il sinonimo di un'instabilità che tutto invalida.⁷ L'aspetto dinamico della comprensione testuale, al contrario, implica la responsabilità della contingenza comunicativa e contestuale, per cui si tende ad avere un discorso che esalta la temporalità dell'esistenza in funzione antidogmatica, ma che al contempo si oppone in modo risoluto all'esasperazione della precarietà. Comprendere l'essere discorsivo ed i suoi meccanismi comunicativi diviene pertanto un obiettivo irrinunciabile della conoscenza critica in quanto tale.

1. Il problema del "tí 'estí". Piano dell'ontologia del testo

Se vogliamo discutere di ontologia, allora dobbiamo fare costante riferimento alla questione classica del *tí 'estí*, definibile in termini moderni dalla formula "che cos'è *x*?", dove *x* può essere sostituito con qualsiasi cosa ci interessi. Dal mio punto di vista la questione del "che cos'è *x*?" viene prima di quella – altrettanto specificatamente ontologica – veicolata dalla domanda "esiste *x*?", in quanto occorre sapere ciò che un ente è per decidere a ragion veduta se esso esista davvero oppure no. In questo saggio non sarà discussa la problematica dell'esistenza o non esistenza degli enti di cui ci si occupa in estetica, benché certamente essa sia molto interessante, come nel caso

⁵ Cfr. NIETZSCHE, 1885, p. 88: «Interpretazione, *non* spiegazione. Non c'è nessun fatto concreto, tutto è fluido, inafferrabile, cedevole; le cose più durature sono ancora le nostre opinioni. Conferire senso alle cose» (frammento 2 [82]). Si veda anche NIETZSCHE, 1878, p. 16: «Non ci sono *fatti eterni*: così come non ci sono verità assolute» (aforisma 2).

⁶ Cfr. BAUMAN, 2005.

⁷ Cfr. JERVIS, 2005.

dell'ontologia dei personaggi letterari e dei mondi di finzione. Nello specifico di queste pagine, l'interrogativo "che cos'è x ?" sarà quindi declinato come segue:

1. Che cos'è un testo in generale?
2. Che cos'è ciò che rende letterario un testo di letteratura?
3. Che cos'è che costituisce l'essenza dell'esperienza specifica del testo letterario?

Seguendo in parte Aristotele, si riconoscerà che questo progetto mira inizialmente a cogliere la definizione di ciò senza di cui un testo letterario in pratica non può reggersi, finendo quindi per svanire del tutto, anche se di fatto non si arriverà ad isolare un'essenza di tipo tradizionale. Per giungere a questo essere, si percorreranno separatamente le vie della semiotica e della fenomenologia ed in ultima istanza si mostrerà che i risultati conseguiti in questi due modi di fatto convergono in un riconoscimento di carattere storico-ermeneutico della letterarietà. Per ragioni di spazio, molte argomentazioni non saranno sviluppate fino alle loro estreme conseguenze, ma ciò non inficia la loro validità, anche perché alcune inferenze lasciate implicite possono essere trattate agevolmente da chi legge e si riveleranno in sintonia con quanto illustrato.

2. Il problema del "ti 'estí" del testo letterario.

Il testo letterario è in primo luogo un testo senza aggettivazioni, proprio come l'uomo è fondamentalmente un animale. Che il concetto di "testo letterario" sia scomponibile in quello di testo *tout court*, cui si aggiunge solo in un secondo momento la qualifica che lo riconduce ai fenomeni della letteratura, ebbene tutto questo sembra essere un dato indiscutibile: una simile osservazione si basa infatti sul riconoscimento di una verità analitica, né più né meno che il dire che un "triangolo equilatero" è in primo luogo una figura geometrica piana con tre angoli. La precisazione sull'equivalenza dei suoi lati non può che essere fatta una volta riconosciuto che questi sono tre, in corrispondenza con gli angoli. Proprio come l'essere-equilatero da solo non dice molto in termini ontologici primari, nel senso che non isola un "che cosa" ma più che altro un "come", così l'essere-letterario sembra cogliere una proprietà che non pertiene soltanto ai testi (ci sono per esempio un mondo letterario, un mercato letterario, un gusto letterario, e così via). Oltre a tali considerazioni, si tenga a mente che c'è un continuo scambio, un flusso di entrata ed uscita tra il repertorio dei testi letterari e non, il che si spiega molto bene (anche se non in modo univoco) assumendo che si tratti di entità fondamentalmente analoghe, come magari lo sono i cittadini elettori e gli eletti nell'ambito di una comunità umana democratica. In quest'ultimo caso, la condizione base è quella di elettore, poiché il diritto di voto attivo appartiene a tutti, ma alcuni individui

elettori in certe circostanze sono investiti dell'elettorato passivo e magari diventano eletti, benché, di norma, non possano restarlo a vita. Qualora ciò si verifichi, infatti, i cittadini definiti ontologicamente come "individui eletti" sono per principio soggetti a decadere di nuovo – prima o poi – al rango dei comuni elettori. Certo l'esempio citato non è esente da debolezze, dovute a quanto pare ad una proporzionalità molto limitata sia tra i termini di paragone che tra le situazioni evocate, ma ciò che conta è che sembra ragionevole assumere che in primo luogo abbiamo i testi e poi, a causa di certi fenomeni "elettivi", questi testi diventano letterari.⁸ È chiaro che un pre-requisito per il testo affinché possa essere assunto al rango letterario è quello di essere un testo linguistico o prevalentemente linguistico. La linguisticità funge cioè da genere per la specie della letteratura ed al contempo è essa stessa specie all'interno della classe di tutti i testi.

2.1. *La definizione scientifico-metaforica del testo*

Si è detto che il testo letterario è un testo in generale più qualcosa di specifico del fenomeno della letteratura che costituisce appunto il suo carattere letterario. Pertanto la domanda essenziale che occorre porsi nel tentativo di cogliere l'essere del testo letterario è per il momento la seguente: "Che cos'è un testo?".

«Textus, etimologicamente sviluppa una metafora in cui le parole che costituiscono un discorso, una oratio, sono viste, dati i singoli legami che le congiungono, come un tessuto.

Tutta la comunicazione umana è mediata da testi. Testo è qualunque comunicazione registrata in un dato sistema segnico. Come osserva il semiologo russo Lotman, "da questo punto di vista possiamo parlare di un balletto, di uno spettacolo teatrale, di una sfilata militare e di tutti gli altri sistemi segnici di comportamento come di testi". Testo, secondo questo significato ampio, diviene tutto ciò che produce senso, tutto ciò che si può intendere come attraversato da una intenzionalità comunicativa e sorretto da opportune strategie discorsive. Testo che quindi impone di assumere un punto di vista dichiaratamente interpretativo»⁹.

Al di là delle specifiche divergenze delle sue diramazioni, la semiotica concorda sul fatto che avere natura testuale significa scientificamente essere una speciale realtà composta, assimilabile ad una stoffa, una tela, una rete o simili.¹⁰

⁸ Nel corpus della letteratura italiana, i casi storici delle opere in prosa di Galilei, o, prima ancora, della produzione cronachistica del Villani, forniscono evidenti conferme a questo argomento della trasformazione elettiva del testo.

⁹ MELI, 2007, p. 119.

¹⁰ VERLATO, 1995, pp. 5-17.

Parlo di scientificità nonostante il richiamo metaforico, perché mi sembra opportuno superare una visione ciecamente positivista del pensiero, in virtù della quale il linguaggio delle immagini viene subordinato a quello dello *spirito di geometria*, cioè al rigore dell'univocità delle equazioni di primo grado. La rivendicazione della dignità del metaforico non deve tuttavia essere intesa come un arroccamento della filosofia della finezza su posizioni che esaltino il senso dell'irrazionale, piuttosto può essere adeguatamente recepita come un richiamo alla priorità dell'ordine retorico del *logos* su quello letterale, il che non esclude un successivo lavoro di affinamento speculativo. In altre parole, evocando a fondamento del concetto razionale di testo proprio l'immagine di questo come un tessuto, credo di agire più o meno in conformità con quanto messo in evidenza dalla filosofa contemporanea Mary Hesse, la quale in un recente saggio ha affermato che «il significato metaforico ha una priorità logica sul significato letterale in un modo analogo a quello per cui si ha priorità dei significati teoretici su quelli "osservativi" nella scienza».¹¹ Nel seguire le mie avventure speculative nel territorio dell'ontologia del testo, quindi, invito il lettore a tenere a mente questi rilievi della Hesse,¹² cui si aggiunge subito un argomento, per molti versi analogo, che ricavo dalla contemporanea linguistica cognitiva di Lakoff. Quest'ultimo è piuttosto noto negli ambienti filosofici per il suo studio sulla metaforicità del sistema concettuale della nostra esperienza quotidiana, condotto insieme a Mark Johnson:

«Basandoci fundamentalmente sulla evidenza linguistica, abbiamo scoperto che la maggior parte del nostro normale sistema concettuale è di natura metaforica. Abbiamo inoltre trovato un modo per cominciare ad identificare in dettaglio quali sono le metafore che strutturano la nostra percezione, il nostro pensiero e le nostre azioni»¹³.

Ebbene, pare proprio che l'immagine del tessuto sia una di quelle che strutturano il nostro modo di pensare e di agire nei confronti dei testi in generale. Sono convinto che non si possa pensare il testo come concetto astratto se non ricorrendo a questa metafora tessile. L'alternativa sarebbe descrivere la testualità come una configurazione discorsiva (benché anche qui abbiamo la metafora per cui si può "perdere il filo del discorso", la quale rinvia di nuovo al tessuto), ma se si concepisce il testo in generale come un enunciato verbale, allora riesce piuttosto difficile rendere conto adeguatamente di quei fenomeni testuali che esorbitano dalla considerazione linguistica vera e propria.

¹¹ HESSE, 1993, p. 54 (traduzione mia).

¹² Ibidem: «La metafora è una forma fondamentale del linguaggio, ed è prioritaria (storicamente e logicamente) rispetto al letterale». Questo enunciato costituisce la famosa "Tesi M" della Hesse.

¹³ LAKOFF - JOHNSON, 1980, p. 22.

Dovremmo cioè indebolire il significato del termine “discorso” per rendere ragione del fatto che si colgono come testi molti fenomeni comunicativi in cui la parola o non compare affatto, oppure appare in modo secondario: gli album di fumetti, i cartelloni pubblicitari, le opere musicali, i quadri di una pinacoteca, etc. Nella prefazione del suo *Semiotica e interpretazione*, Robert Scholes anticipava al lettore il contenuto del volume, dicendo:

«Questo libro [...] è soprattutto dimostrativo e i suoi singoli capitoli si occupano di testi particolari e dei vari modi in cui essi possono essere letti o interpretati.

Fra i testi studiati ci sono poesie, racconti, film, una scena tratta da una commedia, manifesti e una parte dell’anatomia umana»¹⁴.

Pensando il testo come un enunciato discorsivo possiamo spiegare bene la presenza delle poesie e dei racconti nell’elenco, ma difficilmente troviamo una ragione per i film, le commedie, i manifesti e soprattutto non possiamo venire a capo del riferimento di Scholes all’anatomia umana. Se il testo è discorso, allora non ha senso dire che le parti del corpo hanno natura testuale. Se invece assumiamo che il testo è un tessuto di segni, moltissime cose possono essere spiegate in termini testuali.¹⁵ Maria Pia Pozzato precisa che anche gli oggetti di uso comune sono suscettibili di essere studiati semioticamente come esempi di testo, in quanto diversi dalle cose della brutta realtà a causa di un qualche investimento comunicativo che fa tutt’uno con il loro essere:

«Un bicchiere serve per bere; una scrivania per scriverci; un detersivo per lavare i panni. In realtà [...] chi produce gli oggetti di consumo in epoca moderna sa benissimo che non è così e dedica tempo e somme considerevoli per studiare, ad esempio, la forma e la confezione del prodotto che deve vendere. A una più accurata indagine condotta con metodologia semiotica, l’oggetto appare come un testo in cui si trovano iscritte le marche di tante pratiche significative»¹⁶.

Per legittimare una considerazione testuale dell’ente, quindi, basterà che del fenomeno da analizzare sia colto il carattere composito e tuttavia a suo modo semplice, tale carattere dovrà essere poi di natura comunicativa.¹⁷ In altre

¹⁴ SCHOLES, 1982, p. 7.

¹⁵ Cfr. GOMY, 1995.

¹⁶ POZZATO, 2001, p. 287.

¹⁷ SCHMIDT, 1973, p. 257: «testo è ogni parte linguistica di un atto di comunicazione (nel quadro di un gioco d’azione comunicativa la quale sia tematicamente orientata ed adempia una funzione comunicativa riconoscibile, ossia realizzi un potenziale illocutivo riconoscibile. È attraverso la funzione (socio-comunicativa) illocutiva realizzata dal parlante e riconoscibile

parole, è necessario che sia messa in risalto l'unità dell'oggetto, derivante dall'essere un insieme ordinato e solidale di elementi comunicativi interconnessi.¹⁸ Un testo, infatti, non è un mero assemblaggio di segni, che magari manifesti una natura casuale.¹⁹ In termini linguistici, per esempio, più frasi sconnesse non danno mai un testo, per lo meno finché non emerge una possibilità interpretativa di risoluzione dell'incoerenza.²⁰

«Un produttore (o un ricevente) considera un oggetto verbale un testo se ritiene che questo oggetto verbale costituisca una totalità connessa e completa che soddisfa un'intenzione comunicativa reale o presunta. Un testo [linguistico] – nei termini della terminologia semiotica – è un segno verbale complesso (o, se si preferisce un complesso segnico verbale) che soddisfa una data aspettativa concernente la testualità²¹»

dagli altri partecipanti, che un insieme di enunciazioni linguistiche diviene un testo coerente, funzionante come strumento di comunicazione sociale, e retto da regole costitutive».

¹⁸ MARTIN, 2001.

¹⁹ Sembra potersi avanzare a questo proposito un'obiezione particolarmente fastidiosa: si è detto, infatti, che hanno natura testuale anche oggetti non discorsivi, quindi in ambito estetico potremmo considerare quadri, complessi architettonici ed oggetti simili. Eppure, se è vero che un testo non è un mero assemblaggio di segni, messi insieme in modo più o meno aleatorio, allora l'*action painting* con la tecnica del *dropping* non può produrre testi pittorici ed è altresì poco plausibile "leggere" una città di origine medievale come un testo urbano, visto che di solito un simile aggregato di edifici, piazze e vicoli non si è prodotto in base ad un progetto di senso prestabilito. Concentriamoci sul primo caso, visto che una eventuale risposta alle difficoltà sollevate dalla pittura automatica sarebbe valida anche nell'ambito dell'architettura ed oltre (mi pare che si ripresenti qui la questione del *giudizio teleologico* di Kant e della comprensibilità stessa dell'essere). Ebbene nel caso dell'*action painting* mediante la tecnica del *dropping* è vero che non c'è una regola di senso prima dell'attività artistica, tale da garantire la coerenza del prodotto finale, ma è anche vero che non ogni casuale sgocciolatura di colore produce effettivamente un quadro. In altre parole c'è sempre una intenzionalità ed un progetto di senso che sovrintende il riconoscimento di un artefatto: la coerenza semiotica ed il sistema di prescrizioni ad essa collegato vengono prodotti in fase interpretativa, cioè subito dopo che l'oggetto è stato realizzato. L'autore stesso, come osservatore delle proprie realizzazioni, nel medesimo istante in cui decide di licenziare l'opera la trasforma in testo, anche se essa è stata materialmente frutto del caso. Di qui segue che qualsiasi quadro non è mai una semplice congerie di macchie di colore su una superficie, e ciò conferma l'assunto semiotico che regge la mia argomentazione. In quanto testo, il quadro ha sempre la sua propria coerenza, le sue regole di disposizione delle parti e persino di determinazione delle forme delle macchie di colore. Sulla testualità delle opere d'arte grafico-plastiche si veda CALABRESE, 1977 e LEONE, 2009, p. 70.

²⁰ Cfr. PETÖFI, 2004, p. 16: «per la testualità il requisito base è la collegabilità degli stati di cose in modo convenzionale nello stesso frammento di mondo».

²¹ PETÖFI, 1986, p. 398.

Ciò che conta di un testo è solo il suo avere-senso,²² di qui il rilievo di certe marche espressive e di altre strategie sintattiche, semantiche e pragmatiche, che, nelle occorrenze linguistiche dell'essere testuale, suggeriscono la continuità della comunicazione nonostante una più o meno drastica riduzione della ridondanza. È il caso ad esempio delle descrizioni definite, dei richiami anaforici e dei nessi deittici.²³ Questi elementi tengono insieme le parti del testo, evidenziandone l'unità. La coerenza, in sintesi, è condizione necessaria degli oggetti testuali. Come si è detto, ciò significa che, al fine di cogliere un insieme di segni come un testo, è necessario che la varietà e – eventualmente – l'eterogeneità di questi sia superata dalla tenuta globale del tutto. Il requisito della coerenza, poi, se a livello di sub-inferenza implica la coesione sintattica ed espressiva dei fenomeni analizzati, sullo stesso piano di priorità ontologica – ma questa volta da un punto di vista interpretativo – implica l'isotopia.²⁴

2.2. Il problema della letterarietà del testo letterario

Una volta definito il testo in generale come tessuto di segni ed avendo precisato come abbiamo fatto che i segni del testo letterario sono di tipo linguistico (o al limite prevalentemente tali),²⁵ non resta che individuare ciò che fa la differenza tra un mero testo linguistico – come per esempio una qualsiasi lista della spesa – ed un testo letterario – come, poniamo, una poesia. Da un punto di vista squisitamente formale i due tipi di testi potrebbero essere anche molto simili ed esistono anzi casi in cui sono praticamente indistinguibili.²⁶ La

²² Ciò implica che, in merito al testo, l'epistemologia risulta decisiva per l'ontologia. Infatti, perché una cosa qualsiasi assuma un carattere testuale è necessario che in essa si possa riscontrare la compattezza di un sistema coeso di rinvii comunicativi. Non conta però rilevare se questa solidarietà intenzionale sia una proprietà filologica oppure solo proiettiva. In questo senso, persino il mondo naturale può essere colto come un testo, ed anche da coloro che negano l'esistenza di un autore del mondo, come si evince già sviluppando GREIMAS - COURTÉS, 1979, pp. 218-219. In altre parole, un testo è ciò che viene riconosciuto come tale.

²³ ANDORNO, 2003, cap. 2.

²⁴ Per il concetto di isotopia, si veda GREIMAS - COURTÉS, 1979, 188: «Dal punto di vista dell'enunciatario, l'isotopia costituisce una griglia di lettura che rende omogenea la superficie del testo, dato che essa permette di risolverne l'ambiguità».

²⁵ Si noti che una delle opere più interessanti di Dino Buzzati è il *Poema a fumetti*, mentre ha evidenziato come per gran parte della poesia moderna diventi significativo anche il bianco della pagina su cui si staccano le parole, o la loro configurazione di layout. Questi rilievi non smentiscono la fondamentale linguisticità del fenomeno letterario, ma inducono a reconsiderarla alla luce delle riflessioni filosofiche e psicologiche sulla dialettica focus/background (o superficie/sfondo). Per un'introduzione agevole a queste problematiche, si veda PICARD, 2009, pp. 28-29.

²⁶ A parte il fatto che una poesia intitolata *Lista della spesa* è stata composta davvero da un certo Salvatore Linguanti (cfr. www.poesieracconti.it/poesie/opera-50176), si intende qui affermare che un testo letterario può non avere alcuna pretesa di distinzione formale rispetto ad un

nuova declinazione della domanda ontologica relativa al testo letterario è dunque la seguente: che cos'è la letterarietà?

Ci sono varie teorie che intendono fornire una risposta a tale interrogativo, ma alcune di esse sono prive di utilità nell'ambito della mia investigazione, in quanto chiamano in causa nozioni metafisiche difficilmente compatibili con ciò che è stato messo in evidenza fino a questo punto.²⁷ Mi concentrerò pertanto su tre paradigmi della letterarietà che, a mio avviso, colgono qualcosa di effettivo del fenomeno letterario e che risultano integrabili in un discorso semiotico sul testo. Il primo di questi paradigmi è costituito dalla tesi di Jakobson sulla letterarietà come preminenza della funzione poetica di un evento comunicativo. Dopo aver messo in evidenza che ogni atto di linguaggio implica un mittente, un messaggio, un destinatario, un codice, un contesto ed un mezzo di contatto, Jakobson mostra come ad ognuna di queste componenti del processo semiotico corrisponda una funzione linguistica: se si comunica per mettere in risalto l'atteggiamento del soggetto rispetto a ciò di cui si parla, allora nel testo prevarrà la funzione emotiva; se invece l'enfasi è posta sul destinatario del messaggio, allora dominerà la funzione conativa; quando si verifica il funzionamento del canale di contatto si attiva la funzione fàtica della lingua; nel caso in cui la lingua del testo serva a mettere in luce il funzionamento della lingua stessa avremo poi una preminenza della funzione metalinguistica; mentre se il discorso mira semplicemente a mostrare con la massima fedeltà i suoi oggetti, allora avremo un testo in cui domina la funzione referenziale.

«La messa a punto (Einstellung) rispetto al messaggio in quanto tale, cioè l'accento posto sul messaggio per se stesso, costituisce la funzione poetica del linguaggio. [...] Questa funzione, che mette in risalto l'evidenza dei segni, approfondisce la dicotomia dei segni e degli oggetti. [...] Le particolarità dei diversi generi poetici implicano, accanto alla funzione

modesto testo d'uso quotidiano. Nella letteratura italiana moderna, per esempio, la poesia di Aldo Palazzeschi intitolata *La passeggiata* ha le fattezze di una pura e semplice registrazione di insegne e numeri colti per strada nel corso di una camminata, fatte salve due battute che aprono la lista ed altre due che la chiudono. Da tale scambio dialogico minimo si evince che la passeggiata coinvolge due anonimi personaggi della cui poeticità non esiste altra prova se non quella derivante dalla loro collocazione in un testo che a sua volta figura in una raccolta di poesie. In America, invece, Stanley Fish ha dimostrato che si può fornire una lista di parole concepita per usi pratici e, previa investitura di aspettative letterarie, trasformarla senza difficoltà ed addirittura per un pubblico abbastanza esperto in un testo poetico (FISH, 1980, pp. 162-164).

²⁷ A mio avviso, questo è il caso per esempio dell'idealismo in tutte le sue varianti, in quanto la nozione di "Spirito" rischia di apparire come un mero fantasma intellettuale. Considerazione diversa merita invece la riflessione di Derek ATTRIDGE (2004) che tuttavia rimane su un campo prevalentemente pre-scientifico.

poetica dominante, la partecipazione delle altre funzioni verbali in un ordine gerarchico variabile»²⁸.

Il merito principale della proposta di Jakobson è che essa è in grado di spiegare in che cosa consista lo specifico della letterarietà, senza però uniformare ogni produzione letteraria. Infatti, in quanto non esistono testi mono-funzionali, in letteratura si possono cogliere molteplici differenze di grado delle combinazioni delle funzioni. È così che, semplificando molto, un romanzo storico si distingue da un racconto fantastico, pur essendo entrambi caratterizzati in modo essenziale dalla preminenza della funzione poetica, in quanto il primo presumibilmente attiva una funzione referenziale più forte rispetto a quella del secondo. O ancora, in un poema didascalico la funzione conativa giocherà un ruolo più significativo che in una poesia mistica, ma ciò non toglie che in entrambi i casi sia la funzione poetica a determinare l'essere dei testi in questione, intesi come occorrenze della letteratura.²⁹

Una proposta per certi versi molto simile è quella che deriva dalla semiotica di Hjelmslev. Questi individua il testo verbale generico come un'originaria «integrità indivisa assoluta»³⁰ che poi, con il procedere dell'analisi linguistica, viene a configurarsi come «una catena»³¹ di componenti semiotiche più piccole. Le parti che costituiscono il testo (e dunque anche il testo come realtà sintetica) sono regolate dalla funzione segnica, in cui «Espressione e contenuto sono solidali – si presuppongono reciprocamente in maniera necessaria».³² La realtà semiotica del testo non si esaurisce tuttavia con l'esplicitazione di questo binomio fondamentale, poiché sia l'espressione che il contenuto si suddividono a loro volta in un piano dell'espressione ed un piano del contenuto, per cui di un enunciato qualsiasi si potrà isolare ora la forma dell'espressione, ora la materia o contenuto dell'espressione, o ancora la forma del contenuto, oppure infine la materia del contenuto. Quando un testo esplica una funzione comunicativa base e nient'altro (nel senso che non occorre procedere con l'analisi al di là dell'immediatezza della funzione segnica), allora in esso si realizzano le modalità più semplici di una semiotica. Nel parlare di questa possibilità, Hjelmslev definisce il sistema di significazione

²⁸ JAKOBSON, 1960, pp. 189-191.

²⁹ BRIOSCHI – DI GIROLAMO, 1984, pp. 62-63: «Secondo Jakobson, le funzioni non si presentano quasi mai allo stato puro, ma una funzione sarà comunque prevalente, o dominante, sulle altre eventualmente presenti: è questa dominanza che riusciremo a distinguere, poniamo, tra un sonetto di Petrarca, dove prevarrà la funzione poetica, e una filastrocca pubblicitaria in versi, dove prevarrà la funzione conativa (“acquista x”) o quella referenziale (“x è buono, quindi acquistalo”)».

³⁰ HJELMSLEV, 1961, p. 15.

³¹ *Ivi*, 1961, p. 33.

³² *Ivi*, 1961, p. 53.

corrispondente come una “semiotica denotativa”, cioè «una Semiotica nessuno dei cui Piani è una semiotica».³³ Una simile definizione lascia intendere che esistono anche semiotiche che hanno come espressione o contenuto delle semiotiche.

«Posto che una semiotica denotativa si articola in due piani, espressione e contenuto, una semiotica connotativa è una semiotica che ha per piano dell’espressione una semiotica denotativa (con i suoi due piani) e per contenuto un contenuto denotativo dato da quelli che Hjelmslev chiama connotatori. Molti teorici della letteratura hanno utilizzato questa distinzione per opporre la lingua poetica (lingua della connotazione) alla lingua comune (lingua della denotazione)»³⁴.

La letteratura sarebbe pertanto il luogo in cui gli aspetti connotativi del linguaggio prendono il sopravvento su quelli denotativi della comunicazione ordinaria.³⁵ Metaforicamente, si potrebbe dire che i segni del testo letterario sono sempre più o meno opachi, mentre i segni dei testi linguistici di tutti i giorni sono di norma trasparenti.

Il difetto della teoria di Jakobson ed anche di quelle che si basano sul concetto di connotazione hjelmsleviano è che ciò che costituisce lo specifico della letteratura è colto nella dimensione atemporale di certe strutture per così dire statiche. Si tratta in buona sostanza dell’eredità desaussuriana della semiotica, per cui si tende a considerare la sincronia come il terreno di indagine privilegiato per tutto ciò che ha natura linguistica.³⁶ D’altra parte, se fosse vero che la predominanza della funzione poetica o l’opacità del segno sono condizioni sufficienti affinché un testo sia riconosciuto come letterario, allora quel testo dovrebbe appartenere alla letteratura per sempre e da sempre a partire dal momento in cui è stato prodotto. In modo analogo, se un messaggio ha prevalentemente una funzione informativa (cioè si limita ad esibire i suoi referenti), allora non dovrebbe mai entrare nel novero dei testi letterari. L’esperienza però ci dice che questa seconda eventualità capita, e neanche tanto raramente. Quanto al primo condizionale, la stessa concreta esperienza della storia della letteratura, benché limitata dal proprio carattere induttivo, fa sì che sembri più ragionevole supporre che nessun testo linguistico abbia una qualche garanzia di essere letterario in eterno. Lo scopo comunicativo più banale può

³³ HJELMSLEV, 2009, p. 53.

³⁴ BRIOSCHI – DI GIROLAMO, 1984, p. 63.

³⁵ VITACOLONNA, 2004: «Nel testo letterario, insomma, ha più importanza la forma (il “come” ci si esprime) che il contenuto (il “cosa” si esprime). [...] Si potrebbe dunque affermare, in termini hjelmsleviani, che nel testo letterario la forma e la sostanza dell’espressione diventano (forma del) contenuto».

³⁶ DE SAUSSURE, 1922, pp. 98-120.

farsi valore estetico in specifiche condizioni storiche, mentre l'enfasi degli aspetti connotativi della lingua può diventare una pecca stilistica ed inficiare l'elezione del testo al rango della letteratura, riservandogli magari lo statuto di mero esercizio espressivo o retorico.

«La catalogazione di un testo come "letterario" non può prescindere in realtà da ciò che ogni epoca considera (convenzionalmente) tale. Il che – attenzione – non esclude l'esistenza di una specificità del testo letterario, ma la identifica con qualcosa di mutevole nel tempo, non presente una volta per tutte nel testo stesso, e anche affidato alla comunità dei lettori, che avvertendo un testo come letterario si accosterà ad esso in un certo modo, con un'attenzione per la forma del messaggio (il come si dice, rispetto a ciò che semplicemente si dice) che non avrebbe nell'accostarsi a testi destinati a un consumo diverso da quello letterario»³⁷.

In sintesi, la letterarietà non sembra essere qualcosa che le occorrenze della letteratura possiedono in modo statico, pur dovendo essere una proprietà intrinseca di tutti i testi letterari. Come risolvere questa impasse? Il terzo paradigma della letterarietà sembra riuscire in questo intento. Si tratta di una proposta estetica che voglio chiamare "ermeneutica dialettica", in quanto garantisce all'interprete (non individualmente inteso) un ruolo decisivo nella definizione ontologica del testo letterario, ma tale ruolo non si esplica mai in senso atemporale, bensì è in costante rapporto con ciò che è dato nella contingenza delle strutture e delle sovrastrutture storiche.³⁸ Per l'ermeneutica dialettica la letterarietà è infatti qualcosa di mobile, benché, isolando singole frazioni temporali del processo di definizione dell'essere letterario, al loro interno essa si espliciti sempre come preminenza della funzione estetica storicamente data e del valore estetico storicamente dato. La letterarietà è dunque una proprietà dei testi letterari, che però dipende dalle dinamiche dell'ambiente sociale e della storia materiale e culturale.³⁹ Seguendo

³⁷ CHINES - VAROTTI, 2001, p. 10.

³⁸ Si potrebbe obiettare che un ruolo decisivo nella comprensione di un fenomeno testuale come letterario spetta, prima ancora che all'interprete, all'autore. Per verificare se un testo va preso per un oggetto dotato di letterarietà occorrerebbe quindi riferirsi alle intenzioni del mittente del messaggio, oltre che alle condizioni storico-sociali in cui questo svolge il suo ruolo comunicativo. Una tesi del genere, ma non ristretta alle sole opere della letteratura, è difesa da Walton, 1979. A proposito dell'arte, costui afferma che dobbiamo in effetti imparare a percepire, e precisa che, nonostante l'esteticità di un'opera non sia un dato immediato della percezione, essa può venire accreditata in base all'intenzionalità dell'artista ed al contesto storico d'emissione (*Ivi*, pp. 363-364). Una simile tesi, a mio avviso, si arena di fronte alle difficoltà evidenziate da WIMSATT - BEARDSLEY, 1946.

³⁹ Da questo punto di vista, l'ermeneutica dialettica è in sintonia con il costruttivismo dell'esperienza letteraria (NEMESIO, 1999, p. 13 e SCHMIDT, 1999).

l'argomentazione di Jan Mukařovský, si può affermare che è impossibile stabilire una volta per tutte che cos'è letteratura e che cosa non lo è.⁴⁰

«[...] l'arte non è una sfera chiusa; non esiste un netto confine né un criterio univoco che distingue l'arte da ciò che è al di fuori di essa. [...] Nel corso del processo l'arte muta continuamente la propria estensione: l'amplia e poi la restringe nuovamente. Ciò nonostante però – e anzi proprio per questo – la polarità tra predominio e subordinazione della funzione estetica conserva immutata la propria validità; senza il presupposto di questa polarità il processo di sviluppo della sfera estetica perderebbe senso in quanto proprio a quella polarità si deve la dinamica del movimento evolutivo»⁴¹.

Il testo linguistico a cui è ascritta la letterarietà non è altro che un tessuto di componenti extraestetiche, sia di tipo formale che contenutistico (ossia, non esiste un repertorio fisso di stilemi, figure retoriche, lessico e temi che, pur collocandosi nell'ambito della letteratura in un dato frangente temporale, non si collochi sempre anche al di fuori di essa). Il punto è che la modalità in cui questi fattori interagiscono nel quadro immanente della cultura può fornire al testo il valore estetico aggiuntivo che gli consente di entrare nel novero delle opere letterarie. Queste ultime, se potessimo smontarle nelle loro parti costitutive di ordine semiotico, non rivelerebbero altro che segni analoghi a quelli usati in ogni altra circostanza: i valori effettivi di tali blocchi minimali sarebbero dunque di tipo pratico o informativo. Ne consegue che il testo letterario.

«In fin dei conti appare come un insieme di valori extraestetici e come null'altro che appunto questo insieme. [...] Se ci chiediamo in questo momento dove sia rimasto il valore estetico vedremo che esso si è disperso nei singoli valori extraestetici e che non è in realtà null'altro che una denominazione complessiva per l'integrità dinamica dei loro reciproci rapporti. L'azione del valore estetico non consiste affatto nell'inghiottire e reprimere gli altri valori, ma nello staccare ogni singolo valore dal contatto diretto col relativo valore vitale per mettere in contatto però l'insieme dei valori contenuto come un tutto dinamico dell'opera d'arte col sistema globale di quei valori che formano le forze motrici della prassi della collettività»⁴².

Quando un testo linguistico è validato come testo letterario, grazie all'interazione delle sue funzioni e delle sue componenti comunicative, esso è di fatto *trasfigurato* e cambiato in qualcos'altro, cioè diviene per l'appunto

⁴⁰ MUKAŘOVSKÝ, 1966, p. 44.

⁴¹ *Ivi*, p. 53.

⁴² *Ivi*, pp. 123-124.

un'opera d'arte. Il concetto di "trasfigurazione" rende ragione del fatto che le realtà testuali proprie della letteratura hanno «molte qualità che sono completamente diverse dalle qualità proprie degli oggetti materialmente indiscernibili da esse ma che non sono opere d'arte». ⁴³ Il tessuto di segni linguistici che viene investito di un surplus valoriale e funzionale di tipo estetico si ritrova in qualche modo isolato dai bisogni e dagli scopi ordinari della vita, anche se non è mai davvero tagliato fuori dagli interessi dell'esistenza umana. ⁴⁴ Semplicemente, la nuova condizione del testo si esplica nel celebrare gli interessi vitali dell'uomo dal punto di vista dell'arte e non in maniera pragmatica. ⁴⁵

Come si è detto, un testo linguistico è un artefatto di segni verbali che, in speciali circostanze storico-sociali, si carica di una *aboutness* particolare e dunque può ⁴⁶ essere validato come testo letterario. È tuttavia altresì vero – ed anche questo è già stato accennato – che talvolta un testo letterario può anche essere *invalidato* e quindi decadere alla condizione di mero testo linguistico. Ciò si spiega considerando la letterarietà come una funzione del "mondo-della-letteratura". Tale concetto è chiaramente un calco della nozione di "mondo dell'arte", elaborata da Arthur Danto e sviluppata in direzioni più marcatamente istituzionali da George Dickie. ⁴⁷ Ciò che qui occorre sottolineare è che la variabilità storica delle manifestazioni dell'essere letterario non inficia la possibilità stessa di definire questo essere, esattamente come l'assenza di uniformità nella fisionomia dei parenti (per i quali, si noti, non vale solo una determinazione genetica, tant'è vero che esistono quelli acquisiti) non impedisce ad una persona di selezionare proprio questi ultimi in mezzo a molta altra gente. Il criterio d'elezione alla classe adeguata non è affatto misterioso né nell'uno né nell'altro caso. Bisogna dunque concludere che lo statuto ontologico del testo letterario, pur risentendo in qualche maniera della cosalità dell'oggetto in questione, definita in termini di tessuto di segni verbali, non dipende

⁴³ DANTO, 1981, p. 114.

⁴⁴ ATTRIDGE, 2004, pp. 6-15.

⁴⁵ Trascuro a tal proposito il dibattito relativo all'efficacia filosofica della distinzione estetico/pragmatico, ma rinvio lo stesso a DANTO, 1981, pp. 28-29 per alcuni risvolti di tale controversia nei quali si sottolinea l'apporto delle convenzioni nella delimitazione dei confini dell'arte.

⁴⁶ Questa sfumatura modale implica che la letterarietà si configura come un carattere sì ontologico (proprio di certi oggetti, quali appunto sono i testi linguistici d'importanza letteraria), ma suscettibile di gradazioni. In altri termini a proposito della letterarietà di un testo linguistico non occorre solo stabilire se essa c'è o non c'è, ma anche in che misura è presente. Proprio come un grigio molto scuro non sempre sarà dichiarato nero, così un testo con molti aspetti letterari non sempre sarà riconosciuto come un esemplare della letteratura. Ciò non toglie che il riconoscimento *può* in effetti avvenire, ossia, da un punto di vista logico, si darà almeno un caso in cui esso sia effettuato con successo.

⁴⁷ Cfr. KOBAU, 2008, pp. 63-66.

deterministicamente dal riconoscimento di un sostrato cosale con specifiche proprietà,⁴⁸ ma anzi si gioca per lo più su un altro ordine di realtà: quello culturale, in cui hanno un ruolo decisivo proprio le identificazioni relazionali.⁴⁹

«Sto cercando di dire che l'«oggetto estetico» non è una qualche entità platonica immutabile, una «gioia per sempre», al di là del tempo, dello spazio e della storia, eternamente a disposizione dell'apprezzamento rapito dei conoscitori. Non è soltanto che l'apprezzamento è una funzione della posizione cognitiva dell'esteta, ma è che le qualità estetiche dell'opera sono una funzione della loro identità storica»⁵⁰.

2.2.1. Un'alternativa in merito alla letterarietà del testo letterario

Recentemente Peter Lamarque e Stein Haugon Olsen hanno affermato che la letterarietà intrattiene un legame ontologico forte con il piacere,⁵¹ riaprendo così il dibattito sulla possibilità di definire il fenomeno letterario mediante elencazione finita di attributi statici (dati cioè una volta per tutte), anche se di tipo molto particolare. In effetti i due autori rintracciano nel piacere una condizione necessaria e sufficiente perché si possa specificare la letterarietà di qualsiasi testo letterario, ma procedono su una sorta di piano trascendentale, per cui non conta questa o quella configurazione contingente del piacere dell'opera, ma l'attributo individuato nella sua generalità ed in rapporto

⁴⁸ Contro la mia tesi si veda Carney, 1975. Seguendo la sua argomentazione potremmo infatti chiederci se non sia possibile definire la letterarietà una volta per tutte, nonostante il riconoscimento del ruolo svolto dal "mondo-della-letteratura", operando come gli scienziati operano nei confronti dei loro oggetti di studio. Dal suo punto di vista, infatti, le teorie estetiche giocano un ruolo analogo a quello delle teorie scientifiche in rapporto alla determinazione esatta (che certo in seguito può essere messa in discussione, ma che tuttavia è esatta finché regge il paradigma che la sostiene) degli oggetti naturali. «Quale teoria dell'arte è analoga alla teoria atomica, che fornisce il numero atomico 79 per l'oro, alla teoria molecolare che descrive la struttura molecolare dell'acqua, o alla teoria biologica che specifica i profili di DNA?». Questo è ciò che si chiede Carney (*ivi*, p. 200); e la risposta che fornisce subito è che si tratta della teoria estetica che, nel momento considerato, veicola la proprietà *universale* (o le proprietà *universali*) determinate dall'accordo tra i membri del mondo dell'arte. Contro la possibilità di un simile approccio ha recentemente polemizzato Dickie, 2004. La prospettiva generale di Carney, poi, cozza con le analisi ontologiche di Thomasson, 2004, la quale afferma a chiare lettere che il modello delle scienze fisico-naturali non è adatto a trattare l'ontologia delle opere d'arte, perché presuppone entità la cui reale essenza non solo è già data una volta per tutte, ma di conseguenza non può essere altro che *scoperta*. Di qui l'idea paradossale che Dante, per fare un esempio italico, possa aver "scoperto" tutto d'un tratto la *Commedia*, più o meno come Colombo ha fatto con l'America. La paradossalità di questa tesi dipende dal fatto che è invece normale dire che Dante ha "inventato" la sua opera e che l'ha rimeditata in un periodo di tempo abbastanza lungo e documentabile.

⁴⁹ DANTO, 1981, pp. 75-80. DICKIE, 2004, pp. 60-61.

⁵⁰ *Ivi*, 135.

⁵¹ LAMARQUE – OLSEN, 2004.

all'esperienza universale del fenomeno in questione. In altre parole, *se* facciamo legittimamente esperienza di un testo in un determinato modo (ossia come discorso che non comunica semplicemente qualcosa, ma coinvolge e diverte o – più in generale – “gratifica”), *allora* quel testo è di certo letterario, a prescindere da qualsiasi altra considerazione di tipo formale, contenutistico, o storico-sociale.⁵² L'avverbio “legittimamente” sta a sottolineare che la letterarietà non è una proprietà proiettiva, ma appartiene all'oggetto a tutti gli effetti, benché non allo stesso modo in cui si esplica l'appartenenza al testo da parte delle sue proprietà formali, dei contenuti cognitivi veicolati, di quelli veritativi e così via.

Lamarque ed Olsen non menzionano mai qualcosa di simile a quella realtà dinamica e dialettica che ho chiamato “mondo-della-letteratura”, proprio perché la loro ipotesi sull'essenza dei fenomeni letterari esclude che l'*in-sé* di un testo di poesia, di narrativa o di teatro possa rivelarsi attraverso una qualche mediazione dialettica con qualcosa di mobile che si collochi al di fuori del testo stesso e del suo genere speciale di esperienza.

«Una delle caratteristiche centrali della letteratura (o della “poesia” in senso lato) che fu notata da Platone è l'intento di piacere. Che la letteratura piace e procura godimento è stata un'esperienza riconoscibile in differenti culture e differenti periodi, e fu notato da ogni critico fino all'inizio del diciannovesimo secolo. Tutto ciò è stato considerato un aspetto caratteristico del fenomeno letterario»⁵³.

Così, per disporre di un testo letterario, dobbiamo avere a che fare con una certa struttura verbale la cui esperienza può essere descritta come divertimento o gratificazione. È chiaro che la nozione di piacere rischia di rimanere sul vago, filosoficamente parlando. Tutti sappiamo che cosa sia il piacere, ma potremmo non saperlo descrivere in termini chiari e distinti. Prendendo spunto dal saggio di Virginia Wolf intitolato *Leggere* e pubblicato nel volume *Il lettore comune*,⁵⁴ i due autori precisano che l'esperienza speciale di cui parlano consiste fondamentalmente in una sorta di «godimento [enjoyment]» che si prova quando ci si immerge nella lettura «e uno smette di leggere solo quando scende la sera e si fa troppo scuro per proseguire».⁵⁵

L'ermeneutica e la linguistica, aggiungono Lamarque ed Olsen, non portano ad un'effettiva comprensione della letteratura perché trascurerebbero questo aspetto fondamentale. A mio avviso ciò non è del tutto corretto: l'ermeneutica gadameriana, con il suo concetto di “gioco”, illustra benissimo il

⁵² *Ivi*, 203.

⁵³ LAMARQUE – OLSEN, 2004, 200 (traduzione mia. Questa precisazione vale anche per tutte le successive citazioni da questi autori).

⁵⁴ WOOLF, 1925.

⁵⁵ *Ivi*, 202.

coinvolgimento totale del lettore nell'evento della fruizione di un'opera letteraria;⁵⁶ analogamente, sul piano della linguistica, già con la nozione di Jakobson di funzione poetica abbiamo una buona valutazione del testo letterario negli stessi termini di «esperienza non strumentale»⁵⁷ cui fanno riferimento Lamarque ed Olsen. Fin qui, dunque, questo differente approccio alla letterarietà si dimostra a mio avviso compatibile con quanto illustrato in precedenza, per cui in effetti non costituisce una reale alternativa.

Resta il fatto, però, che il godimento della letteratura continua ad essere qualcosa di quasi mistico (non a caso è facile pensarlo nei termini del «sans-pourquoi» della Porete⁵⁸) e dunque, sul piano dell'analisi razionale, non chiarisce molto i problemi sollevati dall'ontologia del testo letterario. Fra l'altro, per coloro che credono nella psicoanalisi di Freud, un testo linguistico che ci offre il piacere è sicuramente il cosiddetto "Witz" (noi diremmo il "motto di spirito"),⁵⁹ che però non è necessariamente un testo letterario, ed anzi di solito non lo è affatto. Abbiamo dunque trovato un contro-esempio che sembra inficiare la validità dell'argomentazione dei due filosofi in questione. Infatti, un motto di spirito è un testo verbale di cui si fruisce in termini assolutamente non strumentali (salvo dire che esso *serve* allo scopo "pratico" di dare sfogo al represso), ma anzi per il puro piacere che esso procura. Si noti che, per come la vedo io, nella teoria del piacere come attributo specifico del fenomeno letterario abbiamo un tipico ragionamento conforme al *modus ponens*: $(d \& g) \rightarrow l, (d \& g), l$.⁶⁰ Questa struttura logica è formalmente vincolante quindi, *se* l'esperienza di godimento di un oggetto linguistico *deve* essere assunta come indice distintivo di un testo letterario, *allora* il motto di spirito ha tutti i titoli per entrare nel dominio della letteratura, infatti è sia linguistico che piacevole o gratificante a prescindere da un qualche risvolto utilitaristico. Eppure, di fatto, esso non è un testo letterario (tranne forse alcune arguzie di Oscar Wilde, o di Ettore Petrolini). Di conseguenza, poiché il *modus ponens* come struttura logica non può fallire, deve per forza essere scorretta l'analisi che porta a riempire la formula dell'argomento nel modo indicato. A mio avviso l'errore consiste nell'affermare che il piacere dell'esperienza del testo è una condizione sufficiente per assegnare a quest'ultimo la letterarietà.

⁵⁶ GADAMER, 1960, 132-142.

⁵⁷ LAMARQUE – OLSEN, 2004, 201.

⁵⁸ PORETE, 1303 (?); per un chiarimento sintetico ed una bibliografia minima in merito alla nozione citata, si veda la nota 222 del testo medio francese (pp. 226-337).

⁵⁹ FREUD, 1905.

⁶⁰ Per rendere più intelligibile la formula, dirò che con *d* si deve intendere un discorso (quindi un testo verbale qualsiasi), con *g* l'esperienza di godimento, mentre con *l* mi riferisco ad un'opera letteraria. La formula va letta come segue: se ho $(d \& g)$ allora ho *l*, ma ho $(d \& g)$, quindi ho *l*.

Un sostenitore convinto della tesi di Lamarque ed Olsen potrebbe cercare di rovesciare la smentita derivante dal mio contro-esempio, evidenziando le analogie profonde tra il motto di spirito ed il lavoro specifico delle opere letterarie. Magari potrebbe ribattere con Francesco Orlando⁶¹ che il dispositivo psicologico di testi riconoscibili come motti di spirito è di fatto simile a ciò che viene mostrato da Jakobson per gli enunciati in cui domina la funzione poetica. Tuttavia, prima di assimilare fenomeni diversi, dovremmo considerare innanzitutto la ragione profonda dell'anomalo trattamento del linguaggio nei due casi. Come accade per il *Witz*, anche gli annunci pubblicitari più geniali e gli slogan della propaganda politica (come la nota frase "I like Ike", citata dallo stesso Jakobson) non sono testi letterari, benché mostrino chiaramente la funzione poetica.⁶² E ciò accade proprio perché il testo nel suo complesso risulta comunque inserito in un orizzonte di scopi pratici e quindi per niente estetici, tra cui dare sfogo alla propria energia psichica (nel caso del motto di spirito), o indurre la gente a votare per un candidato (nel caso dello slogan elettorale). Con questo non sto tornando sui miei passi: il motto di spirito *come enunciato* è qualcosa che si sottrae ad un calcolo utilitaristico, che manifesta un grado elevato di esteticità e tuttavia, da un punto di vista interpretativo e contingente, non è affatto libero dalle urgenze della vita, anzi è ad esse vincolato. Da un punto di vista interpretativo e contingente, insomma, nell'*enunciazione* del motto di spirito prevale l'utilità sull'esteticità, mentre nel caso di un testo letterario crediamo che di norma accada il contrario.

Ad ogni modo è possibile che una buona teoria psicologica della letteratura per certi aspetti possa andare d'accordo con una teoria formale della letteratura, e la loro sintonia rafforzerebbe entrambe.⁶³ Ma questa buona teoria psicologica, nonostante l'opinione favorevole di Remo Bodei,⁶⁴ non può essere quella di Freud, perché la sua visione fortemente riduzionistica è al contempo troppo ristretta (il motore fondamentale di ogni comportamento umano è la pulsione sessuale o comunque istintiva) e troppo ampia (un'infinità di cose diverse sembrano poter soddisfare gli impulsi dell'Es, mediante sublimazione, transfert o fissazione). Così, prima di abbandonare definitivamente la teoria del piacere, possiamo sperare di trovare qualcosa di meglio con cui combinarla rivolgendo la nostra attenzione a Jung ed alla sua teoria degli archetipi.⁶⁵ È noto, infatti, che Jung si pone come revisore degli assunti freudiani, per una psicoanalisi meno individualistica ed anzi più sensibile nei confronti della

⁶¹ ORLANDO, 1987.

⁶² JAKOBSON, 1960, pp. 190-191.

⁶³ Cfr. DESIDERI, 1975, pp. 15-16.

⁶⁴ BODEI, 1974, p. 6.

⁶⁵ JUNG, 1912 e 1917.

socialità della mente.⁶⁶ Anche in questo caso, tuttavia, la conseguenza è che l'ontologia dei testi letterari si trasformerebbe in psicologia, o meglio in psicoanalisi della letteratura. È infatti lo stesso Jung che ammonisce lo studioso di ontologia letteraria, precisando che quello che ci dà la psicologia non è altro che un punto di vista psicologico su alcuni aspetti della letteratura, mentre l'essere dei testi letterari si cela altrove.⁶⁷

In conclusione, a mio avviso l'essenza della letteratura, benché possa essere *toccata* da una teoria del piacere, non trova in quest'ultima la sua più esauriente descrizione.

2.3. *L'essere del testo letterario*

Fin qui abbiamo discusso dell'essere del testo letterario da un punto di vista semiotico, arricchitosi strada facendo di alcune considerazioni di estetica speculativa. Ora è giunto il momento di analizzare ciò che la fenomenologia ha da dire sul nostro oggetto di studio. Una fenomenologia, come si vedrà, sviluppata inizialmente in direzione della filosofia analitica, ma in ultima istanza convergente con l'ermeneutica filosofica. Consideriamo dunque la nostra ordinaria esperienza della letteratura: se vogliamo leggere *L'infinito*, cioè la poesia di Giacomo Leopardi datata 1819, possiamo entrare in un libreria o in una biblioteca e scegliere concretamente molti libri diversi in cui ritrovarne il testo. La situazione è chiara: abbiamo a disposizione una grande varietà di volumi e di edizioni, ma ciò che in ognuna di queste alternative ci interessa è sempre e solo *un unico* testo. Se dico a qualcuno: "Mi fai leggere *L'infinito* di Leopardi, per favore?", non mi aspetto che mi si porti un libro o un foglio specifico (magari l'autografo), ma il testo del componimento in oggetto, a prescindere da qualsiasi considerazione sulla sua veste editoriale e sui suoi tratti materiali. Se il mio interlocutore è un grande appassionato di letteratura italiana, oppure anche solo dell'opera di Leopardi, allora potrebbe prendere una penna e scrivere lì per lì su di un foglio di taccuino il testo dell'*Infinito*: consegnandomi proprio quel foglio, costui avrebbe adempito perfettamente alla mia richiesta.

Rilievi simili a questo sono ormai comuni nella letteratura filosofica relativa all'ontologia del testo letterario. In questa sede, credo possano bastare, a puro titolo di esempio, un paio di citazioni emblematiche. La prima è tratta ancora una volta da Danto:

«Ci troviamo di fronte a un tipo di problema metafisico riguardo all'identità di un'opera d'arte che è ben noto, e che può essere esplicitato

⁶⁶ Cfr. MONTEFOSCHI, 2004, p. 568.

⁶⁷ JUNG, 1922.

considerando il rapporto fra una poesia e le sue stampe: la poesia è identica alle sue stampe, o ha un'identità del tutto diversa? Posso, per esempio, bruciare una copia del libro in cui è stampata una poesia, ma non è chiaro se così facendo io abbia bruciato *quella poesia*, dato che sembra ovvio che la poesia non sia andata in fumo insieme alla pagina distrutta; e benché la poesia possa esistere altrove, per esempio in un'altra copia del libro, la poesia non può essere semplicemente identica a quella copia. Per la stessa ragione, non può essere semplicemente identificata con le pagine appena date alle fiamme. Questo fa pensare che la relazione tra una poesia e la classe delle sue copie sia simile alla relazione tra una forma platonica e le sue esemplificazioni; Platone avrebbe ammesso che la distruzione delle esemplificazioni avrebbe lasciato inalterata la forma (essendo le forme logicamente indistruttibili perché eterne); e per un ragionamento analogo la poesia in quanto tale appare come logicamente incombustibile»⁶⁸.

Come si può vedere, considerata l'esperienza che abbiamo del testo letterario inteso come qualcosa che permane anche di fronte alla distruzione dei supporti che lo veicolano, Danto introduce la possibilità di considerare le opere della letteratura in quanto idee platoniche. In seguito, tuttavia, egli ridimensiona questa possibilità, proprio considerando la collocazione storica che ogni opera d'arte porta necessariamente con sé.⁶⁹ È in virtù di questa collocazione storica che, nella finzione di Borges, il testo di Menard su Don Quijote è diverso dal testo di Cervantes con lo stesso tema, benché essi siano identici parola per parola!⁷⁰ Si badi: Menard è *autore* del *Quijote*, non "copista" del capolavoro che lo ispira. Tuttavia, proprio perché è autore ed in virtù del fatto che il *Quijote* è già stato scritto da Cervantes quando lui inizia la sua impresa, la sua opera non è equivalente a quella dello scrittore di Alcalá de Henares, e quindi non è neppure un'attualizzazione autonoma della stessa idea platonica. In altri termini, non accade mai in letteratura ciò che invece sembra sia possibile nell'ambito della scienza, e cioè che due personalità di genio arrivino indipendentemente agli stessi identici risultati teoretici. Quando ciò sembra avvenire, in realtà abbiamo a che fare con opere concordi ma diverse.

La seconda citazione è tratta dal breve saggio della Thomasson già menzionato in nota 48:

«Le opere musicali (la tradizionale musica classica su spartito) e la letteratura [...] possono avere esecuzioni e molte copie; sebbene noi possiamo privilegiare il manoscritto firmato dall'autore, esso è solo di interesse storico, e può essere distrutto senza che l'opera in sé cessi di esistere. Le stesse opere di musica e di letteratura non sono comprate e

⁶⁸ DANTO, 1981, pp. 41-42.

⁶⁹ *Ivi*, pp. 57-58.

⁷⁰ BORGES, 1944, p. 47.

vendute allo stesso modo in cui sono comprati e venduti i diamanti, le perle, e le opere di pittura e di scultura; al contrario, nel loro caso possono essere messi in vendita i diritti di esecuzione, i diritti di riproduzione, o i *copyright*, ma nessun oggetto fisico necessita di essere trasportato da città a città affinché tale transazione abbia luogo. E neppure c'è bisogno che alcun oggetto fisico sia protetto e custodito per assicurare l'opera dalla distruzione, poiché l'opera musicale o quella letteraria possono sopravvivere tanto a lungo quanto a lungo permane una qualche loro copia, sebbene l'opera possa in effetti essere distrutta nel caso in cui tutte le copie e le memorie di essa siano andate perdute⁷¹»

L'esistenza del testo letterario è indipendente dai tratti sensibili di cui esso si riveste di volta in volta. L'essere di una poesia, di un romanzo o di un racconto è una sorta di *iscrizione (disseminante)*.⁷² L'affinità tra i testi letterari ed i testi musicali di cui parla la Thomasson dipende da una distinzione ormai classica nello studio analitico dell'arte: quella tra *opere allografiche* ed *opere autografiche*, risalente al capolavoro di Nelson Goodman, *I linguaggi dell'arte*.⁷³ In quest'opera, il filosofo di Harvard ci spiega che alcune arti si servono di un sistema notazionale, altre invece no. Quelle che operano con un sistema notazionale producono classi di repliche equivalenti (ovvero sono allografiche), per cui non ha senso concepire in quest'ambito la possibilità di un falso. Nelle arti che invece non dispongono di un sistema notazionale non è possibile distinguere i tratti pertinenti dell'opera da quelli non pertinenti, per cui l'opera stessa coincide con un esemplare concreto storicamente determinato; ne consegue che ha senso introdurre in quest'ambito il concetto di falsificazione, in quanto le eventuali repliche di quell'esemplare non potranno essere a loro volta autentiche, o, come nel caso dell'incisione, lo saranno solo nel rispetto di determinate condizioni storico-causali.⁷⁴ Tutte le opere che possono essere falsificate sono prodotti di un'arte autografica. Nel caso della letteratura, come si è detto, il testo è ciò che si dà a prescindere dalle forme contingenti della sua registrazione, e lo stesso vale per la musica pura: si tratta cioè di «*caratteri* in

⁷¹ THOMASSON, 2004, p. 79.

⁷² Come si vede dalla precisazione fra parentesi, uso il termine "iscrizione" in un senso più simile a quello con cui lo usa DERRIDA (1972, pp. 59-60 e pp. 95-96) che nell'accezione di SCHEFFLER (1979, pp. 8-9).

⁷³ GOODMAN, 1968, cap. 3, par. 3-4.

⁷⁴ *Ivi*, p. 106.

una notazione».⁷⁵ Goodman, da nominalista ed occamista qual è, parla di «classi di astrazioni»⁷⁶ del primo ordine, ossia di equivalenti «orizzontali».⁷⁷

«Dove esiste un criterio decisivo almeno in linea di principio per determinare se un oggetto possieda tutte le proprietà costitutive dell'opera in questione senza dover determinare come o da chi l'oggetto sia stato prodotto, non è necessario conoscere la storia di produzione. Né è pertanto possibile alcuna contraffazione. Un criterio siffatto è assicurato da un sistema notazionale idoneo con un insieme articolato di caratteri e di posizioni relative»⁷⁸.

Se l'opera allografica è la classe di equivalenza delle sue copie, ne consegue che l'opera stessa è un puro corrispondere a qualcosa di simbolico che in sé si porrà o in termini di astrazione, come appunto vuole Goodman, oppure in termini realistici, come in generale afferma il platonismo. In ogni caso, date queste premesse, il testo letterario non è identificabile con un oggetto fisico,⁷⁹ ma sembra riconoscibile come un *type* di cui si dà di volta in volta questo o quel *token*.⁸⁰

2.4. Il testo letterario e la sua normatività

Abbiamo appena visto che un carattere specifico delle opere letterarie è l'indipendenza (se non addirittura l'indifferenza) del testo nei confronti delle sue istanzializzazioni concrete. Prima di procedere con l'analisi della tipologia del *type* letterario, occorre fare un rilievo: questa caratteristica delle opere d'arte fatte di parole è in realtà una prerogativa linguistica prima ancora che letteraria,⁸¹ nel senso che un testo qualsiasi che sia composto di segni verbali non coincide mai con le sue manifestazioni fisiche (ossia con le sue copie ed occorrenze). Anche la lista della spesa può essere solo comunicata verbalmente, oppure scritta a computer, o ancora solo scarabocchiata a mano, senza che la

⁷⁵ *Ivi*, p. 116. Il corsivo indica una lieve modifica della fonte: «il tratto essenziale che contraddistingue un carattere in una notazione è che i suoi membri possono essere liberamente scambiati l'uno con l'altro senza alcuna conseguenza sintattica». Questo fatto è stato notato anche nell'ambito della speculazione continentale. Si veda per esempio SARTRE, 287-288.

⁷⁶ *Ivi*, p. 117.

⁷⁷ BRIOSCHI, 2003, XXII-XXIII.

⁷⁸ GOODMAN, 1968, p. 109.

⁷⁹ A meno che non si assuma (cosa per altro più che plausibile) che l'analisi di Goodman e quella di Scheffler insistono sullo stesso punto, per cui il testo diviene un *token* in una catena di *tokens* intercambiabili. Ma, nonostante tutto, ciò che ci interessa in questo caso è l'intercambiabilità in quanto tale.

⁸⁰ Cfr. PEIRCE, 1906, p. 220 (4.537). Si veda poi WETZEL, 2006, par. 2.2.

⁸¹ Ed è per questo che sopra si è parlato di "iscrizione".

sua identità ontologica di “lista della spesa” venga meno. Di più, anche per la lista della spesa vale il discorso per cui possiamo distruggere le sue eventuali copie fisiche senza per questo annullarla come testo. Come dice molto chiaramente Cesare Segre, «il testo non è una realtà fisica ma un concetto-limite».⁸² Anche nella sua forma scritta, un testo può essere colto solo mediante una riformulazione di sé che immediatamente determina un nuovo testo.⁸³ Questo fatto è precisamente ciò che legittima gli studi di ecdotica. Filologicamente, quindi, il testo si dà nella sua riproducibilità che, come tale, non è qualcosa di fisico.

«O meglio, il testo non ha una natura materiale: esso sta prima della scrittura (ancora indenne dai guasti che essa produce) e dopo la scrittura (se si riesce ad eliminare idealmente i guasti stessi). Lo sanno bene, anche senza rendersene pienamente conto, gli editori critici di autografi, quando si autorizzano, giustamente, a intervenire su particolarità grafiche, mettendo coerenza e chiarezza dove per avventura manchino. Il testo è dunque soltanto un’immagine, virtuale se situata al termine della ricostruzione stemmatica, reale se risulta dalla lettura del suo simulacro, l’autografo. Sempre un’immagine. Un’immagine di discorso. Questo discorso è l’algoritmo di una enunciazione linguistica; ma è possibile coglierlo solo come enunciato, e sottoposto ai fenomeni di disturbo [descritti dalla filologia]. Le possibilità operative sono due: depurare quanto possibile l’enunciazione, oppure rendersi conto delle regole dell’algoritmo»⁸⁴.

Stando così le cose, occorre riconoscere che non siamo ancora entrati nella dimensione propria del fenomeno in esame. Per quanto si possa essere avanzati con l’indagine, ci troviamo ancora nel terreno del genere e non nel recinto della specie. Il che, piuttosto che tradursi in una constatazione demotivante, si rivela essere il migliore risultato che potevamo attendere. Questo dato, infatti, ci conferma l’esattezza delle riflessioni precedenti, sviluppate con tutt’altro armamentario concettuale, cioè che il fenomeno letterario è una speciale forma (ed un prodotto) dell’evento di comunicazione linguistica, il cui attributo essenziale dipende però da ragioni interpretativo-istituzionali e storiche.⁸⁵

D’altra parte il concetto matematico di algoritmo, di cui si è appropriata la semiotica letteraria nella lezione di Segre, non ci colloca al di fuori di quanto rilevato con le risorse della filosofia analitica: il testo è ancora un *type*. Torniamo dunque allo studio di questo *type*.

⁸² SEGRE, 1982, p. 362.

⁸³ *Ivi*, p. 367.

⁸⁴ *Ivi*, p. 378.

⁸⁵ Cfr. *infra*, par. 2.2.

Poiché non si può continuare a girarci intorno, dico subito che per me il *type* in quanto tale è un oggetto con un'identità che può non essere mai del tutto risolta empiricamente, ma che comunque è certa. Questo oggetto, nell'orizzonte del mio discorso estetico, corrisponde ad un *genere normativo*,⁸⁶ oppure ad una *legge-che-è-segno*.⁸⁷ In entrambi i casi riesco a spiegare il carattere algoritmico del testo. Le due definizioni tuttavia non coincidono e, anche singolarmente prese, non sono esenti da difficoltà.⁸⁸ In questa sede, però, le assumo come *descrizioni complementari* dello stesso fenomeno, più o meno come molti usano fare, seguendo Bohr, nei confronti della "natura" corpuscolare od ondulatoria della luce.⁸⁹ Inoltre intendo ignorare i problemi semantici che sia l'una che l'altra teoria si portano dietro, sacrificando il bisogno di consistenza a vantaggio della comprensione generale dell'oggetto. Un genere normativo non è un insieme matematico per il fatto che la proprietà specifica dei membri di un insieme non contempla alcuna determinazione temporale, mentre quella del genere lo fa:

«[...] i generi sono differenti dagli insiemi. Molte delle differenze derivano dalla verità necessaria, riguardante i generi, che qualche entità x è un esempio al tempo t del genere K , se e solo se x al tempo t ha la proprietà di essere un k . Ovvero, in altre parole: è impossibile che ci sia un genere i cui esempi colti in un certo tempo manchino in quel tempo della proprietà associata al genere. Così, per esempio, è una verità necessaria che qualcosa è un esempio in un certo tempo del genere "sedia in questa stanza", se e solo se quel qualcosa in quel tempo ha la proprietà di essere una sedia in questa stanza⁹⁰»

Per chiarire la differenza tra questo approccio ed uno basato sul concetto matematico di insieme, si consideri che, riprendendo l'esempio citato, l'insieme delle "sedie in questa stanza" astrae dalla collocazione temporale e dalle cognizioni condivise che legittimano storicamente l'identificazione di certi oggetti come sedie.⁹¹ Oltre a ciò, esso si definisce al plurale (le sedie, appunto), mentre un genere di norma è singolare. Se dalle sedia passiamo a parlare degli italiani o di un altro popolo, tutto ciò risulta ancora più evidente: gli italiani sono l'insieme delle persone di nazionalità italiana, mentre l'italiano come tipo è un certo genere di persona, con specifiche caratteristiche comportamentali e fisionomiche (anche se magari più riferibili al modo di vestire che alle strutture

⁸⁶ Cfr. WOLTERSTORFF, 1980, pp. 45-57.

⁸⁷ Cfr. PEIRCE, 1906, p. 153 (2.246).

⁸⁸ Cfr. WETZEL, 2006, par. 4.1.2 e 4.1.3.

⁸⁹ BOHR, 1958, pp. 323-353. Cfr. anche GIORDANO, 2001, pp. 82-90.

⁹⁰ WOLTERSTORFF, 1980, p. 50 (traduzione mia).

⁹¹ È facile vedere qui un'ulteriore conferma esterna al principio della dialettica ermeneutica enunciato in precedenza.

fisiche). La categoria base per trattare i generi normativi è racchiusa nella formula “essere esempio di”. Un testo letterario può essere inteso come un genere normativo, in quanto – nelle differenti occorrenze in cui è realizzato – la sua identità è definita dall’essere-esempio-di-K, dove K rappresenta ciò che Segre chiamava «immagine» testuale. Ne consegue che a rigor di logica non ogni copia del testo ha diritto di essere chiamata così: la normatività del genere consiste nel prevedere un criterio di adeguatezza selettivo, cioè proprio l’essere-esempio-di. Scendiamo sul concreto: esistono numerose traduzioni dell’*Infinito* di Leopardi, di fronte a tale molteplicità la domanda da porsi è la seguente: in che senso sono tutte lo stesso testo? Anche limitandosi a considerare le rese effettuate in una sola lingua, le differenze possono essere sconcertanti. Ad esempio Eamon Grennan, nella sua versione del 1997, muta il titolo dell’idillio in *Infinitive* e rende così il resto della poesia:

I’ve always loved this lonesome hill
And this hedge that hides
The entire horizon, almost, from sight.
But sitting here in a daydream, I picture
The boundless spaces away out there, silences
Deeper than human silence, and unfathomable hush
In which my heart is hardly a beat
From fear. And hearing the wind
Rush rustling through these bushes,
I pit its speech against infinite silence –
And a notion of eternity floats to mind,
And the dead seasons, and the season
Beating here and now, and the sound of it. So,
In this immensity my thoughts all drown;
And it’s easeful to be wrecked in seas like these.⁹²

Ciò che esce dalla penna di Grennan è *L’Infinito* di Leopardi, ma privo di gran parte del suo andamento ritmico (o di un analogo di quest’ultimo), oltre che sprovvisto di alcuni sintagmi che la nostra sensibilità di cultori madrelingua della letteratura italiana ci induce a considerare importanti: l’indefinita azione di guardare («mirando») accanto a quella dello stare seduti con l’effetto fonico complessivo che deriva da tale accostamento, l’intricato gioco dei deittici (questo – questa – quella – queste – quello – questa – questa – questo), e così via. In compenso, rispetto all’originale qui c’è in più un’esitazione inedita in merito all’azione della siepe di nascondere la vista dell’ultimo orizzonte come evidenza quell’«almost» fra virgole, ed il rapido «mi sovvien l’eterno» diventa un’anonima frase descrittiva lunga un intero verso («And a notion of eternity floats to mind»). La sintassi, poi, è resa più lineare, annullando ad esempio

⁹² LEOPARDI, 1819a, p. 3.

l'inversione al centro del testo in italiano, che culmina nel verbo "fingersi" dopo un significativo accumulo di iperboli. Nonostante ciò, è bene ripeterlo, il testo citato è ancora *L'Infinito* di Leopardi.

Se questa è una resa moderna, vediamo un paio di esempi più antichi. Alla fine del XIX secolo, il poeta Francis Henry Cliffe manteneva il calco linguistico dell'originale nel titolo del componimento poetico, cercando al tempo stesso di conservare una musicalità più metrica, magari anche aggiungendo particolari che non figurano nel testo in italiano (come il verde della siepe e delle fronde) o tagliandone altri (per esempio la vitalità della stagione «presente»), come risulta in quest'altra versione:

I always loved this solitary hill
And this green hedge that hides on every side
The last and dim horizon from our view.
But as I sit and gaze, a never-ending
Space far beyond it and unearthly silence
And deepest quiet to my thought I picture,
And as with terror is my heart o'ercast
With wondrous awe. And while I hear the wind
Amid the green leaves rustling, I compare
That silence infinite unto this sound,
And to my mind eternity occurs,
And all the vanished ages, and the present
Whose sound doth meet mine ear. And so in this
Immensity my thought is drifted on,
And to be wrecked on such a sea is sweet.⁹³

Frederick Townsend, più o meno nello stesso periodo in cui lavorava Cliffe, si era cimentato con la medesima impresa, cercando di salvaguardare alcuni particolari che in effetti sembrano significativi, come per esempio il fatto che il verso d'esordio non pone l'accento sul soggetto (l'io) ma sull'oggetto (il colle), oppure conservando la definizione dell'annichilamento finale del pensiero (al singolare) come un "annegare". D'altra parte, anche Townsend ha sacrificato certe configurazioni dell'originale, ad esempio: i soliti gerundi «sedendo e mirando», lo "spaurirsi" del cuore e la caratterizzazione verbale del naufragio conclusivo.

This lonely hill to me was ever dear,
This hedge, which shuts from so large a part
Of the remote horizon. As I sit
And gaze, absorbed, I in my thought conceive
The boundless space that beyond it range,

⁹³ LEOPARDI, 1819b, p. 92.

The silence supernatural, and rest
 Profound; and for a moment I am calm.
 And as I listen to the wind, that through
 These trees is murmuring, its plaintive voice
 I with that infinite compare;
 And things eternal I recall, and all
 The seasons dead, and this, that round me lives,
 And utters its complaint. Thus wandering
 My thought in this immensity is drowned,
 And sweet to me is shipwreck on this sea.⁹⁴

Sin qui abbiamo concesso uno sguardo ad alcune versioni dichiaratamente poetiche. Quando un traduttore è mosso invece da interessi che sono in prevalenza scientifici, la resa complessiva può presentare caratteri che finora non sono stati considerati e, dal punto di vista della mera apparenza, non è detto che il testo assuma la classica configurazione di *layout* in cui le righe finiscono prima del bordo destro della pagina. Pamela Williams, per esempio, nel suo recente volume intitolato *An Introduction to Leopardi's Canti*, ci offre questa trasposizione de *L'Infinito* (di cui mantiene sempre il titolo in italiano):

«This hill was always dear to me and this hedge which cuts off my gaze from so great a part of the distant horizon. But sitting and reflecting, interminable spaces and superhuman silences and deepest quiet I imagine in my mind; in which my heart all but takes fright. And as I hear the wind rustling among the plants, I compare that infinite silence to this sound; and I am reminded of the eternal and the dead seasons, and the present and alive one, and the sound of it. So in this immensity my thought flounders and drowning is sweet to me in this sea»⁹⁵»

Il componimento poetico di Leopardi è reso attraverso una corrispondenza quasi biunivoca di sintagmi, ma chiaramente restano aperte molteplici alternative in merito alle singole parole che compongono questi ultimi. E poi c'è la questione della prosa: se dal punto di vista semantico e sintattico la traduzione della Williams può vantare una prossimità notevole con l'originale, di certo essa se ne distanzia quanto alla scelta del registro espressivo e dell'impianto prosodico e retorico.

Consideriamo infine anche questa versione, ottenuta con il traduttore online di Google:

Always dear to me was this hill,
 and this fence, which so much

⁹⁴ LEOPARDI, 1819c, p. 68.

⁹⁵ WILLIAMS, 1987, p. 57.

last stretch out.
But sitting and gazing, boundless
spaces beyond, and superhuman
silences, and deepest quiet
I thought in me pretend, where for a while
the heart is not alarmed. And like the wind
I hear rustling through the trees, that I
infinite silence to this entry
vo comparing: and I recall the eternal,
and the dead seasons, and this
and alive, and her sound. So in this
immensity my thought id drowned:
and shipwrecked at sea.

Se si obietta che bisogna dar modo alla macchina di interpretare il discorso come un flusso unico e non come una mera giustapposizione di segmenti, allora possiamo ripetere l'esperimento con il testo dell'*Infinito* non suddiviso in versi. Ecco ciò che otteniamo:

«Always dear to me was this hill, and this hedge, which so much of the stretch out. But sitting and gazing, endless spaces beyond, and superhuman silences, and deepest quiet I thought in me pretend, if just for the heart is not alarmed. And as I hear the wind rustling through the trees, I that infinite silence to compare this voice: and I recall the Eternal, and the dead seasons, and the present, living, and the sound of it. So in this immensity my thoughts are drowned, and shipwreck in this sea is sweet to me».

Non c'è dubbio che qualsiasi lettore competente escluderà entrambe le versioni automatizzate dal novero degli esempi dell'*Infinito*.⁹⁶ Al limite, qualcuno potrebbe dire che i testi così prodotti sembrano *tentativi non riusciti* di traduzione dell'idillio di Leopardi. In ogni caso, un tentativo non riuscito non vale come esempio-di-K, nel senso indicato sopra. C'è dunque un limite⁹⁷ oltre il quale la traduzione non coglie più l'identità ontologica del testo letterario, perché l'enunciato complesso che si ottiene non si mostra come esempio legittimo dell'immagine poetica in questione.

⁹⁶ Se infatti così non fosse, allora vorrebbe dire che il traduttore di Google è affidabile e dunque potremmo richiedere una contro-traduzione per volgere in italiano tutto ciò che abbiamo appena ottenuto, con la fiducia che otterremo un ennesimo esempio lecito dell'*Infinito*. Ma una volta di fronte al risultato che il computer elabora, non possiamo che riconoscere di esserci sbagliati.

⁹⁷ Resta problematico stabilire la natura di tale limite: non accettiamo le versioni del traduttore on-line solo perché sono scorrette grammaticalmente, oppure anche per altre ragioni? Siamo in grado di discriminare i tratti di non pertinenza di un'occorrenza?

Veniamo ora alla descrizione del testo letterario come una legge-che-è-segno. La terminologia in questione riprende il lessico di Peirce, il quale afferma che un «legisegno» (questa è la parola che egli effettivamente usa) è un segno che non è in se stesso una mera qualità, né un esistente attuale, ma piuttosto una legge generale.⁹⁸ Il legisegno ha un'identità definita, come risulta da questo stralcio di una lettera che Peirce indirizzò a Lady Welby:

«In se stesso un segno è o della natura di un'apparenza, ciò che chiamo un *qualisegno*; o in secondo luogo è un oggetto o un evento individuale, cui do il nome di *sinsegno* (dove la sillaba *sin* è la prima sillaba di *semel*, *simul*, *singolare*, e così via); o in terzo luogo è della natura di un tipo generale, la qual cosa io la chiamo un *legisegno*. In molti casi, come quando usiamo il termine "parola" dicendo che "il" è una "parola" e "un" è una seconda "parola", definiamo "parola" ciò che è un legisegno. Ma quando noi diciamo di una pagina di un libro che essa ha 250 "parole" su di sé, di cui venti sono "il", in questo caso la "parola" è un sinsegno. Dal momento che un sinsegno in questo modo incarna un legisegno, lo definisco una "replica" del legisegno. La differenza tra un legisegno e un qualisegno, nessuno dei quali è una cosa individuale, è che un legisegno ha un'identità definita, sebbene di solito ammetta una grande varietà di apparenze. Così, &, e ed il suono /e/ sono tutt'e tre una sola parola. Il qualisegno, d'altra parte, non ha identità. Esso è la mera qualità di un'apparenza e non esattamente la stessa nel caso ritorni una seconda volta. Invece di un'identità, esso ha una *grande similarità*, e non può differire molto senza essere preso per un altro qualisegno»⁹⁹.

Il fatto di avere un'identità implica che il legisegno è definibile al singolare come un oggetto, pur non essendo ciò che Peirce chiama «un oggetto individuale», ossia un *token*. È in virtù di questa peculiarità del legisegno, la quale lo rende diverso dal qualisegno, che noi identifichiamo ogni buona traduzione dell'*Infinito* come una replica dello stesso testo, nonostante le evidenti differenze che possono essere messe in risalto. Assumendo quanto dice Peirce, si rende facilmente ragione del fatto che, nonostante l'idillio non sia un esistente in atto, esso ha nondimeno una propria fisionomia ben specifica che ritroviamo in ogni sua concreta occorrenza editoriale o anche recitativa. In questo senso ho parlato di legge-che-è-segno. Come tutte le leggi, il segno dell'*Infinito* sanziona ciò che è pertinente perché il suo stesso essere di testo letterario Tal-dei-Tali¹⁰⁰ sia riconosciuto, tuttavia non lo fa elencando attributi

⁹⁸ PEIRCE, 1903, p. 291 (2.243). Cfr. SHORT, 2004, p. 224.

⁹⁹ PEIRCE, 1904, pp. 32-33 (12 ottobre); traduzione mia.

¹⁰⁰ Ciò che il legisegno garantisce con la sua normatività non è il riconoscimento del fatto che le concrete occorrenze possiedono l'essere letterario del testo, ma piuttosto il riconoscimento che esse sono *quel* testo letterario (e non un altro).

necessari, bensì esibendo se stesso nelle sue occorrenze. Ciò che ci induce a scartare come copia non valida dell'*Infinito* le versioni e le interpretazioni troppo libere o troppo guaste di esso è *L'Infinito* stesso. Se si volesse obiettare che così l'ontologia del testo si chiude in una circolarità che è quanto la logica aborre di più, non ho problemi ad ammettere che in effetti con la mia ripresa di Peirce mi colloco nel terreno dell'ontologia ermeneutica, con il suo ben noto *Zirkel im Verstehen*.

La distinzione che Peirce opera tra legisegno e qualisegno può infine essere utile anche a sfatare certe false assunzioni critiche che hanno imperversato sulla scia della moda idealistico-romantica. I testi letterari, in quanto legisegni, sono complessi dispositivi di senso, ma non coincidono con il senso che esprimono. Così *L'infinito* non è riducibile all'infinitezza, essendo invece quest'ultima una sorta di essenza che, come tale, non ha nulla di testuale. Contrariamente a quanto talvolta si sente dire, le opere letterarie non esprimono essenze o qualità immediate. In sintesi, nel caso leopardiano che abbiamo discusso, basta dire che l'infinitezza è un qualisegno, mentre *L'infinito* è un legisegno.

Il ricorso alle nozioni di *genere normativo* e di *legge-che-è-segno* nella mia proposta fa tutt'uno con il concetto di "condizioni di adeguatezza" che si ricava invece dalla riflessione di Jerrold Levinson sulla musica,¹⁰¹ ma solo una volta che esso sia stato depurato della clausola sulla *performing-means structure*.¹⁰² Quando Levinson afferma che «dobbiamo insistere che il Quintetto, Op. 16 [di Beethoven], senza un clarinetto non è lo stesso pezzo anche se tutte le caratteristiche sono-strutturali(incluso il timbro) sono conservate»,¹⁰³ a mio avviso sta ignorando un dato di fatto: noi identifichiamo un brano musicale anche se fischiettato. Ora, come un testo musicale non è ontologicamente relato ad una struttura mezzo-esecutiva (cioè all'obbligo di conservare proprio quegli strumenti che di norma eseguono quel brano), ma lo è piuttosto ad una combinazione di suoni (per cui posso fischiettare Beethoven – se ci riesco – e quello che produco è ancora un'occorrenza della musica di Beethove), così in letteratura conta di più il gioco dei rimandi semiotici, la rete delle significazioni, rispetto alla scelta della lingua.

3. Tipi di tipi e "regni" ontologici

È arrivato il momento di tirare le somme di quanto detto e di risolvere (se è possibile) la questione dell'identità specifica dei testi letterari. Fino ad ora si è

¹⁰¹ LEVINSON, 1980, pp. 5-28.

¹⁰² *Ivi*, p. 14.

¹⁰³ *Ivi*, p. 16.

scoperto che, materialmente parlando, essi sono tessuti di segni linguistici e, sul piano della classificazione degli oggetti, risultano essere dei *type* dotati di una particolare forza normativa. D'altra parte si è visto che l'essere un *type* vale per molti altri tipi di testo, per cui sembrerebbe che la classificazione ontologica manchi il bersaglio cui invece si era giunti mediante gli sviluppi del pensiero semiotico. Se il mio discorso è corretto, però, i due indirizzi filosofici devono convergere sugli stessi risultati. La letterarietà, che l'ermeneutica dialettica individuava in una sorta di investimento o elezione sociale, deve emergere anche dagli sviluppi della fenomenologia dell'opera letteraria.

Qual è dunque la specificità della letteratura rispetto alle altre forme di strutturazione testuale? Per rispondere a questa domanda, a mio avviso occorre premettere che i tipi di oggetti con cui possiamo avere a che fare non sono tutti dello stesso genere. Prendendo spunto dalle riflessioni di Maurizio Ferraris,¹⁰⁴ dirò subito che esistono (almeno) tre «regni»¹⁰⁵ di oggetti: gli oggetti fisici, quelli ideali ed infine quelli sociali, che per certi versi si collocano a metà strada tra gli altri due. Abbiamo già detto che, in quanto *type*, il testo letterario non può far parte del regno degli oggetti fisici, benché necessiti di essere istanzializzato fisicamente. D'altra parte esso non è neppure un oggetto ideale. Ciò che caratterizza gli oggetti ideali, infatti, è la loro eternità ed il fatto che essi possono essere scoperti, ma non inventati. Il testo letterario, a differenza per esempio delle entità matematiche, ha sempre una data di nascita ed una collocazione storica¹⁰⁶ e poi non è qualcosa che l'autore trovi già fatto in un misterioso iperuranio.¹⁰⁷ Come dice Mario Livio nel suo ultimo lavoro sulla matematica: «Nessuno direbbe mai che Shakespeare ha scoperto Amleto».¹⁰⁸ Benché "trovare" sia stato a lungo il verbo col quale si definiva la pratica letteraria (e "trovatori" fossero definiti per esempio i primi poeti della civiltà romana), sta di fatto che scrivere è creare. Se il testo letterario è un *type*, ma non di tipo platonico, allora non resta che riferirlo al terzo regno dell'ontologia: quello degli oggetti sociali.¹⁰⁹ D'altra parte, il testo letterario non è un oggetto sociale come

¹⁰⁴ FERRARIS, 2009.

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 32-33.

¹⁰⁶ Cfr. MARGOLIS, 1974 e 1999.

¹⁰⁷ In un capitolo del mio prossimo libro ho provato ad enfatizzare le analogie tra gli oggetti matematici e quelli letterari, facendo leva sul costruttivismo finzionalista di Hartry FIELD (1980 e 2001). Con la speranza che il testo esca al più presto, rinvio quindi a BOMPREGGI, 2010, pp. 183-206. Benché io abbia osato accostare il teorema di Pitagora all'Ulisse di Omero, va ribadito, però, che la vulgata della teoria matematica considera i propri oggetti come realtà astratte e di tipo ideale.

¹⁰⁸ LIVIO, 2009, p. 309.

¹⁰⁹ Si noti che una simile conclusione è propria dello stesso FERRARIS (2009, cap. 5.2) e concorda con quanto rivendica Amie THOMASSON (1999 e 2004, p. 90: «prendere sul serio il punto di vista che ci sono opere di musica e di letteratura, e che il loro status ontologico è determinato da fondamentali credenze e pratiche che le riguardano, richiede che noi ammettiamo che ci

tutti gli altri, come il denaro o il presidente della Repubblica, per intenderci. La sua specificità consiste – credo – nell'essere un oggetto sociale *eminente*, cioè un qualcosa che non solo è costituito socialmente, ma che si dà come elemento di importanza fondamentale per l'esserci della società stessa. Ecco la differenza con la lista della spesa! Il testo letterario è tanto più fondamentale in quanto apparentemente non serve a niente: se ci mettiamo a riflettere su ciò che delle nostre vite dobbiamo conservare a tutti i costi e ciò che invece possiamo eventualmente eliminare, in modo tale che però l'esistenza umana si conservi, sembrerebbe a prima vista che si possa fare senz'altro a meno della letteratura, ma, considerando meglio, ben presto si capisce che ciò che si avrebbe dopo l'eliminazione della letteratura non è per niente un'esistenza *umana*. A sua volta, passando dall'esserci individuale alla socialità e riprendendo gli esempi citati sopra, si intuisce facilmente che senza il denaro è ancora possibile una società basata sul baratto. In modo del tutto analogo, senza la repubblica e le sue istituzioni sono possibili forme sociali con altri ordinamenti. Ma senza letteratura viene meno qualcosa dell'essenza stessa dell'uomo inteso come *zoon politikón*, ossia *zoon lógon échōn*.¹¹⁰

A mio avviso, la filosofia analitica dell'arte verbale richiede, in ultima istanza, il recupero del pensiero continentale di tipo fenomenologico-ermeneutico. Senza questo passaggio, infatti, essa rimane come sospesa al di qua della letterarietà. Per cogliere quest'ultima, i testi letterari vanno intesi appunto come oggetti sociali eminenti,¹¹¹ essendo ben chiaro che tale aggettivo chiama in causa la riflessione di Gadamer sulla testualità in senso proprio e sulla parola biblica.¹¹²

«Innanzitutto, c'è il testo che noi chiamiamo "letteratura" in senso stretto. È ciò che io definisco un "testo eminente", poiché esso non assomiglia alle annotazioni che facciamo quando desideriamo conservare una testimonianza scritta di una conferenza, per esempio, o al fatto di scrivere una lettera invece di fare una comunicazione orale. In tutti questi casi la forma scritta rimanda indietro al discorso originario come un promemoria per il nostro pensiero. Un testo eminente, al contrario, è un

possono essere categorie di entità tra quelle degli individui concreti e le astrazioni platoniche»; traduzione mia).

¹¹⁰ In questo senso, si può richiamare quel famoso detto di HEIDEGGER (1951, pp. 125-138), che in realtà è una citazione di un distico di Hölderlin: «poeticamente abita / l'uomo su questa Terra».

¹¹¹ Cfr. GADAMER – HAHN, 1997, p. 39: «le composizioni poetiche sono testi in un nuovo tipo di senso: sono testi in un senso "eminente" della parola – esse cioè offrono un "testo eminente". In questo genere di testo il linguaggio emerge nella sua piena autonomia. Qui il linguaggio semplicemente sta per se stesso; esso porta se stesso a di fronte a noi»; traduzione mia.

¹¹² Cfr. LAWRENCE, 2002, p. 191.

testo che intendiamo in quanto tale, così che noi ci riferiamo a esso come a qualcosa che “sta scritto”»¹¹³.

Questo non riferirsi più a qualcosa che precede la configurazione testuale è proprio il carattere presente della letterarietà in quanto espressione del *classico*.¹¹⁴ La specificità del testo letterario è il suo essere sempre attuale; esso si esplica cioè come un dire che dice di più di quello che storicamente ogni epoca di volta in volta coglie. Un classico, infatti, «è una specie di presente fuori del tempo, che è presente a ogni presente».¹¹⁵ Il che non solo collima con il fatto che il testo letterario sia un *type*, ma addirittura lo spiega: «Il segreto della letteratura», sostiene Gadamer nel saggio *L'opera d'arte in mutamento*, «è che essa non è qualcosa che, come le altre cose, ci si presenti nella sua datità materiale e nei solidi rapporti con l'ambiente, ma è qualcosa che viene riattivato in modo sempre nuovo tramite segni e simboli, e che perciò non risulta legata al tempo ed allo spazio».¹¹⁶ In questo scritto Gadamer parla poi dell'identità dell'opera a prescindere dalla sua riproducibilità, che gli sembra un carattere contingente.¹¹⁷ Non è difficile leggere “riplicabilità” al posto di quella parola dal sentore benjaminiano che è la “riproducibilità”. In questo modo torniamo per l'appunto al cuore delle analisi ontologiche discusse nel precedente paragrafo, ma questa volta portiamo con noi anche il carattere specifico della letterarietà.

Per concludere, al fine di cogliere l'essenza del testo letterario, dopo aver messo in luce la sua natura di *type* normativo, mi pare si debba sottoscrivere ciò che dice Gadamer a proposito del *bello*. Quando parla di un testo letterario, questi ha in mente il suo *stare lì* come opera autonoma in cui si ha «un accrescimento dell'essere [...] che è, anche, il contrassegno del bello. Bello è qualcosa per cui non si chiede “per che cosa c'è”, ma di cui semplicemente si dice *es kommt heraus*, appare, vien fuori».¹¹⁸ In sintesi, quindi, un testo linguistico che abbia in più la bellezza e la pienezza di senso è di fatto un testo letterario. Ma bellezza e pienezza non proprietà che dobbiamo apprezzare su un piano ermeneutico, ossia rimandano a ciò che in precedenza ho chiamato “ermeneutica dialettica”, quindi non possiamo afferrarle come l'entomologo cattura e classifica le farfalle.

¹¹³ GADAMER, 1977, p.142.

¹¹⁴ Cfr. FERRONI, 2010, pp. 26-27.

¹¹⁵ GADAMER, 1960, p. 337.

¹¹⁶ GADAMER, 1995, p. 165.

¹¹⁷ *Ivi*, pp. 175-176.

¹¹⁸ DANANI, 2007, p. 164.

BIBLIOGRAFIA

- ATTRIDGE, Derek 2004, *The Singularity of Literature*, London: Routledge.
- BARTHES Roland 1979, *From Work to Text*, in AA.VV., *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, New York: Routledge 1980, 73-81.
- BAUMAN Zigmunt 2005, *Liquid Life (Vita liquida)*, Roma– Bari: Laterza 2006).
- BODEI Remo 1974, *Letteratura e psicoanalisi*, Bologna: Zanichelli.
- BOHR Niels 1958, *Atomic Theory and Human Knowledge (Teoria dell'atomo e conoscenza umana)*, Torino: Boringhieri 1961).
- BOMPRESZI Giuseppe 2010, *Ermeneutica e Retorica: Il paradigma della critica per una nuova definizione dell'estetica dell'interpretazione*, Ancona: L'Orecchio di Van Gogh, (in fase di stampa).
- BORGES Jorge L. 1944, *Pierre Menard, autor del Quijote*, in ID., *Ficciones*, Madrid: Alianza Editorial 1997.
- BRIOSCHI Franco – DI GIROLAMO COSTANZO 1984, *Elementi di teoria della letteratura*, Milano: Principato.
- _____ 2003, *Introduzione*, in N. GOODMAN, *I linguaggi dell'arte*, Milano: Il Saggiatore 2008.
- CALABRESE Omar 1977, *Arti figurative e linguaggio*, Firenze: Guaraldi.
- CARNEY James D. 1975, *Defining Art*, «British Journal of Aesthetics», Oxford University Press, 15, 3, 191-206, 1975.
- CHINES Loredana – VAROTTI CARLO 2001, *Che cos'è un testo letterario*, Roma: Carocci.
- DANANI Carla 2007, *L'originalità dell'opera tra oggetti, strumenti e atti nella prospettiva di H.-G. Gadamer*, «Rivista di Studi Utopici», Carra Editrice, II, 3, 163-168, 2007.
- DANTO Arthur 1981, *The Transfiguration of the Commonplace: A philosophy of Art (La trasfigurazione del banale. Una filosofia dell'arte)*, Roma – Bari: Laterza 2008).
- DE SAUSSURE Ferdinand 1922, *Cours de linguistique générale (Corso di linguistica generale)*, Roma – Bari: Laterza 2003 22^a ed).
- DERRIDA Jaques 1972, *Positions (Positions)*, Chicago: Chicago University Press 1981).
- DESIDERI Giovanni 1975, *Psicoanalisi e critica letteraria*, Roma: Editori Riuniti.
- DICKIE George 2004, *Defining Art: Intension and Extension*, in AA.VV., *The Blackwell Guide to Aesthetics*, Malden: Blackwell 2004.
- FERRARIS Maurizio 1987, *Storia dell'ermeneutica*, Milano: Bompiani 2008 nuova ed.
- FERRARIS Maurizio 2009, *Documentabilità: Perché è necessario lasciar tracce*, Roma – Bari: Laterza.
- FERRONI Giulio 2010, *Dopo la fine: Una letteratura possibile*, Roma: Donzelli.
- FIELD Hartry 1980, *Science Without Numbers*, Princeton: Princeton University Press.
- _____ 2001, *Truth in the Absence of Facts*, Oxford: Oxford University Press.
- FISH Stanley 1980, *Is There a Text (C'è un testo in questa classe?)*, Torino: Einaudi 1987).
- FREUD Sigmund 1905, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten (Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio)*, Milano: BUR 1994).

- GADAMER Hans-Georg – HAHN Lewis E. 1997, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago & La Salle: Open Court.
- GADAMER Hans-Georg 1960, *Wahrheit und Methode (Verità e metodo)*, Milano: Bompiani 1983).
- _____ 1977, *Die Aktualität des Schönen, (The Relevance of the Beautiful and Other Essays)*, Cambridge: Cambridge University Press 1986).
- _____ 1995, *Der Kunstbegriff im Wandel, (L'opera d'arte in mutamento, in ID., La responsabilità del pensare: Saggi ermeneutici)*, Milano: Vita & Pensiero 2002, 161-178).
- GIORDANO Giuseppe 2001, *Storia della filosofia, scienza e scienziati: Nuovi modelli storiografici e nuovi luoghi della filosofia*, in AA.VV., *Le nuove frontiere della storiografia filosofica*, Soveria Mannelli (CZ): Rubettino 2003.
- GOODMAN Nelson 1968, *Languages of Art (I linguaggi dell'arte)*, Milano: Il Saggiatore 2008).
- GORNY Eugene 1995, *What Is Semiotics?*, <http://www.zurnal.ru/staff/gorny/english/semiotic.htm>.
- GREIMAS Algirdas J. – COURTES Joseph 1979, *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage (Semiotica. Dizionario ragionato di teoria del linguaggio)*, Firenze: La Casa Usher 1986).
- HEIDEGGER Martin 1951, «...dichterisch wohnet der Mensch...» (“...Poeticamente abita l'uomo...”, in ID., *Saggi e discorsi*, Milano: Mursia 1976).
- HESSE Mary B. 1993, *Models, Metaphors and Truth*, in AA.VV., *Knowledge and Language*, Dordrecht (NL): Kluwer Academic Publishers 1993, vol. III (*Metaphor and Knowledge*), 49-66.
- HJELMSLEV Louis 1961, *Prolegomena to a Theory of Language (I fondamenti della teoria del linguaggio)*, Torino: Einaudi 1987).
- _____ 2009, *Teoria del linguaggio: Résumé*, Vicenza: Terra Ferma.
- JAKOBSON Roman 1960, *Closing Statements: Linguistics and Poetics (Linguistica e poetica, in ID., Saggi di linguistica generale)*, Milano: Feltrinelli 1992 4ª ed.).
- JERVIS Giovanni 2005, *Contro il relativismo*, Roma – Bari: Laterza.
- JUNG Carl G. 1912, *Wandlungen und Symbole der Libido (La libido, simboli e trasformazioni)*, Roma: Newton Compton 1993).
- JUNG Carl G. 1917, *Über die Psychologie des Unbewussten (La psicologia dell'inconscio)*, Torino: Bollati Boringhieri 1968).
- _____ 1922, *Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk (Psicologia analitica e arte poetica, in ID., Psicologia e poesia)*, Torino: Bollati Boringhieri 1979).
- KOBAU Pietro 2008, *Ontologia dell'arte*, in AA.VV., *Introduzione all'estetica analitica*, Roma –Bari: Laterza 2008, pp. 37-71.
- LAKOFF George – JOHNSON MARK 1980, *Metaphors We Live By (Metafore e vita quotidiana)*, Torino: Einaudi 2007 3ª ed).

- LAMARQUE Peter – OLSEN STEIN H. 2004, *The Philosophy of Literature: Pleasure Restored*, in AA.VV., *The Blackwell Guide to Aesthetics*, Malden: Blackwell 2004, 195-214.
- LAWRENCE Fred 2002, *Gadamer, the Hermeneutic Revolution, and Theology*, in AA.VV., *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press 2002, 167-200.
- LEONE Massimo 2009, *La legge del colore: Analisi semiotica di alcune incisioni di Marc Chagall*, in AA.VV., *Testure*, Siena: Protagon 2009.
- LEOPARDI Giacomo 1819a, *Selected Poems*, Princeton: Princeton University Press 1997.
 _____ 1819b, *The Poems of Leopardi*, Raleigh (NC): Candler Press 2010.
 _____ 1819c, *The Poems of Giacomo Leopardi*, Charleston (SC): BiblioBazaar 2008.
- LEVINSON Jerrold 1980, *What a Musical Work Is*, «Journal of Philosophy», Journal of Philosophy Inc., 77, 1, 5-28, 1980.
- LIVIO Mario 2009, *Dio è un matematico*, Milano: Rizzoli.
- MARGOLIS Joseph 1974, *Works of Art as physically Embodied and culturally Emergent Entities*, «The British Journal of Aesthetics», Oxford University Press, 14, 3, 187-196, 1974.
 _____ 1999, *What, after All, Is a Work of Art? Lectures in the Philosophy of Art*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- MARTIN James R. 2001, *Cohesion and Texture*, in AA.VV., *The Handbook of Discourse Analysis*, Malden: Blackwell 2003, 35-53.
- MELI Antonio 2007, *Manuale di semiotica*, Torino: Elledici.
- MONTEFOSCHI Silvia 2004, *Il senso della psicoanalisi: Da Freud a Jung ed oltre*, Milano: Zephiro.
- MUKAŘOVSKÝ Jan 1966, *Estetická funkce, norma a hodnota jako sociální fakty. Studie z estetiky (La funzione, la norma e il valore estetico come fatti sociali*, Torino: Einaudi 1971).
- NEMESIO Aldo 1999, *Semiotica del testo e scienze cognitive*, in AA.VV., *L'esperienza del testo*, Roma: Meltemi 1999, 7-20.
- NIETZSCHE Friedrich 1878, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister (Umano, troppo umano*, Milano: Adelphi 1995 6ª ed).
 _____ 1885, *Frammenti Postumi 1885-1887*, Milano: Adelphi 1975.
- ORLANDO Francesco 1987, *Per una teoria freudiana della letteratura*, Torino: Einaudi.
- PEIRCE Charles S. 1903, *Syllabus*, in ID., *The Essential Peirce*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
 _____ 1904, *Semiotic and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press 1977.
 _____ 1906, *Prolegomena to an Apology for Pragmaticism*, «The Monist», Edward C. Hegeler, 16, 492-497, 1906 (*Semiotica* in ID., *Opere*, Milano: Bompiani 2003).

- PETÖFI János S. 1986, *I parallelismi di Jakobson dalla prospettiva di una teoria testuale semiotica*, «Lingua e Stile», Il Mulino, XXI, 2-3, pp. 397-426.
- _____ 2004, *Scrittura e interpretazione: Introduzione alla Testologia Semiotica dei testi verbali*, Roma: Carocci.
- PICARD Michael 2009, *Questo non è un libro: Quattro passi nella filosofia*, Bologna: Atlante.
- PORETE Margherita 1303(?), *Miroir des Simples Âmes (Lo specchio delle anime semplici)*, Milano: San Paolo 1994).
- POZZATO Maria PIA 2001, *Semiotica del testo: Metodi, autori, esempi*, Roma: Carocci.
- RIGNANI Orsola 2010, *Filosofia: Temi e percorsi*, Milano: Apogeo.
- SARTRE Jean Paul 1940, *L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination (L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione)*, Torino: Einaudi 2007).
- SCHEFFLER Israel 1979, *Beyond the Letter: A Philosophical Inquiry into Ambiguity, Vagueness and Metaphor in Language*, London – Boston: Routledge – Kegan Paul.
- SCHMIDT Siegfried J. 1973, *Teoria del testo e pragmatolinguistica*, in M.E. CONTE, *La linguistica testuale*, Milano: Feltrinelli 1977, 248-271.
- _____ 1999, *Lo studio empirico della letteratura*, in AA.VV., *L'esperienza del testo*, Roma: Meltemi 1999, 41-67.
- SCHOLES Robert 1982, *Semiotics and Interpretation (Semiotica e interpretazione)*, Bologna: Il Mulino 1985).
- SEGRE Cesare 1982, *Testo*, in ID., *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino: Einaudi 1885.
- SHORT Thomas L. 2004, *The Development of Peirce's Theory of Signs*, in AA.VV., *Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, 214-240.
- THOMASSON Amie L. 1999, *Fiction and Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ 2004, *The Ontology of Art*, in AA.VV., *The Blackwell Guide to Aesthetics*, Malden: Blackwell 2004, 78-92.
- VERLATO Micaela 1995, *Avviamento alla linguistica del testo*, Padova: Unipress.
- VITACOLONNA Luciano 2004, *Su testo letterario e interpretazione*, <http://www.theorein.it/letteratura/letita/vitacolonna/articoli/articolo%2001%20su%20testo%20letterario.html>
- WALTON Kendall L. 1970, *Categories of Art*, «The Philosophical Review», Faculty of the Sage School of Philosophy at the Cornell University, 79, 3, 334-67, 1970.
- WETZEL Linda 2006, *Types and Tokens*, <http://plato.stanford.edu/entries/types-tokens/>
- WILLIAMS Pamela 1987, *An Introduction to Leopardi's Canti*, Leicester: Troubador Publishing Ltd. 2004 2ª ed.
- WIMSATT William K. – BEARDSLEY Monroe C. 1946, *The Intentional Fallacy*, «The Sewanee Review», The John Hopkins University Press, 54, 3, 468-488, 1946.
- WOLTERSTORFF Nicholas 1980, *Works and Worlds of Art*, Oxford: Oxford University Press 2003 nuova ed.
- WOOLF Virginia 1925, *The Common Reader (Il lettore comune)*, Genova: Il Melangolo 1995).

Da dúvida cartesiana à dúvida flusseriana

Helena LEBRE*

Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: No âmbito do tema *Controvérsias Filosóficas – Modernidade e Contemporaneidade*, parece caber a discussão sobre o estatuto e papel da dúvida na Modernidade e, detectar as consequências da sua praticabilidade, tal como foi levada a cabo, na Época Contemporânea.

Para fazê-lo, recorreremos a um autor Contemporâneo, Vilém Flusser (1920-1991), que propõe uma dinâmica interpretativa do conceito em questão, propiciando uma reflexão interessante sobre o pensamento cartesiano em geral, e a noção de dúvida em particular.

O modo de colocar o problema é imediatamente diferenciado: Descartes duvida para acabar com a dúvida; Flusser afirma que a dúvida deve ser salvaguardada. Ao destruir a dúvida, Descartes encontra a certeza do cogito; só pela manutenção da dúvida o pensamento se desenrola, aniquilá-la é estancar o pensamento, diz-nos Flusser. O eu cartesiano é auto-evidência e substância porque resiste à dúvida; O eu flusseriano é projecto e reconhece-se no diálogo com o outro.

Assim, a desconstrução do conceito de dúvida, levado a cabo pelo autor contemporâneo, passa por vários níveis de análise, a saber, a inautenticidade e o excesso em relação à mesma, enquanto mero artifício teórico o que levará à sua auto dissolução e consequentemente à paralisia do dinamismo do Pensar, à cisão entre o eu e a realidade, afirmando o primeiro e descrendo da segunda e como tal proporcionando a manutenção da suspeita sobre o mundo. Ao dar primado absoluto ao sujeito, ao afirmá-lo como *res cogitans*, como substância e como certeza, Descartes armadilha a própria dúvida, duvidando da mesma, levando o pensar a uma situação insustentável: à dúvida sistemática sobre si próprio.

O que parecia ser solo firme é na verdade sem solo.

O progresso da história da época Moderna aos nossos dias será percebido pelo acentuar gradual da dúvida, concomitante com a progressiva a falta de senso da realidade que ela provoca.

A prová-lo, uma ciência divorciada da realidade, manipulando-a tecnicamente, ainda que pretenda explicá-la; uma arte que se auto referencia; uma filosofia que aponta para o relativismo e consequente indiferentismo, patentes nas filosofias “pós-modernas; Hiroshima, Auschwitz, o Terrorismo...

Estruturante do modo de pensar Ocidental, a dúvida praticada em excesso devém responsável pela origem dos aspectos fundamentais e definidores do pensar e

* Doutoranda da Universidade de Évora. Investigadora do *Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa*. Email: hlebre@gmail.com

da vivência Contemporâneas, caracterizados pelo absurdo e pelo niilismo, a que importa dar resposta.

Entre parêntesis

(Dentro do âmbito das conferências que agora ocorrem, um requisito era solicitado, a saber, que qualquer comunicação a apresentar estivesse sob a égide da controvérsia. Eventualmente, para cumprir a exigência filosófica da problematização.

Efectivamente, *controvérsia* (do latim *controversia* ou *contentio* entre partes, na sua oposição a *consensus*) aponta para a divergência de pontos de vista em que os envolvidos discordam, argumentam ou debatem. Para tal ocorrer, algo de controverso é analisado, examinado e interpretado, numa palavra, posto em dúvida. Esta remete-nos para a noção de *duo* (*dubitar*), equivalente à noção de *dueto*, composição musical executada a duas vozes ou a dois instrumentos. A composição que agora se ensaia é a da *dúvida sobre a própria dúvida*, no sentido da controvérsia que fluirá entre a certeza e a suspeita. As duas vozes, primeiro, aparentemente em uníssono, depois dissonantes, serão de R. Descartes, abrindo com o compasso da Modernidade e V. Flusser, no registo da Contemporaneidade).

§1. A dúvida metódica

Situação modelar do papel e estatuto da dúvida na Tradição Filosófica é, certamente, encarnada pela função da mesma no sistema filosófico cartesiano.

Como se sabe, o pensamento de Descartes é considerado, na História da Filosofia Ocidental, como o Paradigma instaurador da Modernidade, sabendo-se, igualmente que a certeza da subjectividade e a certeza do mundo é demonstrada, passando de hipótese a teoria, pelo método que, enquanto um duplo da razão ou bom senso - que «é a coisa mais bem distribuída - [sendo] o principal aplicá-lo bem»¹ -, se alicerça na dúvida, a qual devém insubstituível para a consecução de uma análise que se exige rigorosa e, posteriormente, para uma conclusão que se requer clara e distinta.

Pelo que foi dito, infere-se que existe necessariamente uma ligação entre a dúvida e a certeza, sendo que enquanto tal, são relativas uma à outra: a dúvida é justificação e demonstração de uma certeza, pela sua negação, e como tal condição de possibilidade de substituir uma certeza por outra que pareça mais conveniente ao que está a ser investigado.

A proposta filosófica cartesiana, fundamenta-se na identidade entre pensar e duvidar, sendo ainda anexo um outro nível homólogo aos anteriores: existir/ser. Este contínuo de analogias permite encontrar o critério da verdade –

¹ R. DESCARTES, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences* [*Discurso do Método – As Paixões da Alma*, trad. de Newton Macedo, Lisboa Livraria Sá da Costa, 1986] (Primeira Parte, p. 5).

«Eu sou, eu existo», sempre que proferida por mim ou concebida pelo espírito, é necessariamente verdadeira (...)»² – assim como consubstancializará a sua manutenção.

Efectivamente, existir e pensar equivalem-se, sendo intuídas por um mesmo acto, o acto de duvidar, que mais não é que o exercício do pensamento, o qual por sua vez se descobre e se revela a si próprio, como consciente de si, logo como existente.

De alguma forma, o que garante a pujança do *cogito* vincula-se, num primeiro momento, a uma explicitação de dois dos princípios da lógica aristotélica (identidade e contradição), reenviando-se mutuamente e, num segundo momento, remete-nos para a verdade/certeza do Eu, buscado a partir da sua definição essencial, i. e., enquanto *res cogitans*. Ora, o acto de duvidar exige o reconhecimento da existência, reconhecimento este que ultrapassa o âmbito do empírico, instalando-se no campo da infalibilidade, visto que o duvidar é pensar, pensamento que se reapropria de si, consciente da afirmação da sua identidade, autoconsciência. Por um lado, a noção de dúvida remete-nos para uma função, um desempenho, uma actividade por outro, para uma substância, um ser.

A dúvida propõe, assim, um Eu depurado, fundamento universal do ser e do conhecimento: ela é projecto de exploração de um Eu, actividade que propicia uma reflexão egológica, que certo de si, abre caminho ao transcendente, colocando as evidências, Deus e o Mundo. Da certeza da subjectividade, conseguida através da negatividade que a dúvida impõe, infere-se a certeza do Mundo, passando pela existência de Deus que a garante, e, que por seu turno, afiança o *cogito*, o mesmo que, a partir da imanência, postulou a transcendência da *res divina*:

« Eudoxe: (...) Com efeito, é desta dúvida universal que, como de um ponto de vista fixo e imutável, eu resolvi fazer derivar o conhecimento de Deus, de vós mesmo, e de tudo que constitui o Mundo».³

1.1. Crítica de Flusser

Para Vilém Flusser, a dúvida aplica-se, na sua origem a *uma crença pura, autêntica*, substituindo-a por outra, *inautêntica*, porque manchada pelo acto de

² R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur* [Meditações sobre a Filosofia Primeira, trad. de Gustavo Fraga, Coimbra, Livraria Almedina, 1976,] (Segunda Meditação, p. 119).

³ «En effet, c'est de ce doute universel que, comme d'un point fixe et immuable, j'ai résolu de dériver la connoissance de Dieu, de vous-même, et de tout ce que renferme le monde», R. DESCARTES, «A la recherche de la vérité" in *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard - Bibliothèque de la Pleiade, 1949.

duvidar. Existe, portanto, uma diferença de grau ontológico relativamente à certeza, consoante se aplica ou não, o critério de diferenciação consubstanciado no carácter devastador da dúvida.

Ora, isto implica simultaneamente uma confiança inabalável no poder de duvidar e uma suspeita em relação àquilo que é objecto de dúvida. Flusser chamar-lhe-á *falta de confiança, crise de fé* em relação ao sentido da realidade. Com efeito para que a dúvida tenha lugar, são necessários dois pontos de vista concorrentes e coexistentes, ainda que se parta sempre de uma fé – a busca da verdade protagonizada pela dúvida, supõe a crença na verdade, ou pelo menos a crença na procura da mesma. Saliente-se, que o começo da dúvida postula sempre um acto de fé, ao mesmo tempo, que se descubrem perspectivas ricas em perplexidades e por isso, interpelantes.

À medida que se pratica a dúvida abrem-se possibilidades que vão crescendo exponencialmente: o saber amplia-se e com a sua abrangência mais dúvidas surgem. O saber cresce e o desconhecido alarga-se exactamente na mesma proporção, assegurando a necessidade e a permanência da dúvida. Assim, ela é, verdadeiramente, uma atitude, uma disposição, uma abertura do pensar a várias valências, aspiração do intelecto, *um estado de espírito polivalente*, no dizer de Flusser. De certa forma, esta concepção de dúvida liga-se à noção de *epoché*, importada de toda a tradição céptica⁴ e actualizada posteriormente por Husserl, no sentido que nos permite olhar o mundo como o que aparece, investigá-lo, sem que com isso se alegue a descoberta da verdade nem que se negue a possibilidade dessa descoberta, mas tão sómente evidenciar a excelência da pesquisa sistemática. O entrelaçamento entre a dúvida e a suspensão do juízo possibilita a permanência da indagar, afirmando o ideal da investigação como um fim em si próprio, sem que com isso se desproteja o fundo, quiçá, misterioso e irresolúvel da realidade. Flusser vê o limite da dúvida, e este limite é, igualmente, o sinal da sua polivalência pelo retomar constante do seu momento fundador que é o movimento da procura. Este limite da dúvida confere-lhe valia por si própria, i.e, dá dignidade à investigação que se constitui como um valor em si mesmo.

A primeira grande crítica que o autor contemporâneo faz ao moderno reside no facto de a dúvida cartesiana se revestir de um carácter utilitário e de serventia. Descartes instrumentaliza a dúvida, mais que isso, ela é o dispositivo

⁴ Os dez modos para a suspensão do juízo, de que fala Sexto Empírico, acabam por introduzir a noção de possibilidade e de contexto, pensadas em uníssono. Conforme os contextos assim se organizam as possibilidades que esses contextos permitem. Estes são o horizonte de determinação do possível, sendo que a realização do mesmo constitui quer a constituição quer a expansão do próprio contexto. Face à diversidade que o possível prevê e implica, o caminho menos suspeito instala-se na suspensão do juízo não como uma mutilação a nível do ajuizar mas antes como uma atitude deliberada, conciente e “mais certa”: dada a pluralidade, como decidir sobre a verdade e a falsidade em relação a algo? Só se pode afirmar algo de alguma coisa, no momento em que o fenómeno aparece.

para a sua auto-extinção. Interpela-se para não se interpelar mais, esquecendo-se das razões que levam a toda a interrogação. De onde decorre que estamos perante o velamento da função essencial da dúvida: o fluxo inesgotável de questionamento que o acto de procurar supõe. Descartes duvida da própria dúvida e esta será a fonte de todos os equívocos subsequentes.

A questão mais simples, a primeira de todas: Porque é que se duvida?, será respondida diferentemente: «duvida-se para ter certezas, para acabar com todas as dúvidas», dirá Descartes. Afirmará Flusser, a dúvida dá-se, imediatamente como uma crença, mantê-la é a única possibilidade de perseverar o pensar.

§ 2. A dúvida de Flusser

Pelo exposto, a perspetivação dos dois autores é manifestamente antinómica. Em Descartes a dúvida, a suspeita incide na existência de toda realidade, em Flusser trata-se de demandar pelo sentido da existência, agora perdido.

No entanto, parece haver convergência na enunciação de um ponto fulcral: *duvidar é pensar*. Descartes admitirá explicitamente, na sua obra *La Recherche de la Verité par les Lumières Naturelles*, que duvidar é verdadeiramente pensar:

«Eudoxe: Vós sois, e vós sabeis que sois, e sabeis isto porque sabeis que duvidais.(...)»

E numa outra fala:

«Eudoxe : (...) Eu duvido, portanto Eu sou ou, o que é o mesmo, Eu penso, portanto Eu sou»⁵.

A sequência lógica de co-implicações poderia ser descrita desta forma: estou a duvidar, se estou a duvidar é porque estou a pensar, se estou a pensar é porque existe um eu que está pensando, sendo a conclusão final das condicionais sucessivas, óbvia: *penso logo existo*.

Subjacente à primeira evidência cartesiana, haverá a admissão de que *duvidar é pensar*, sem a qual a evidência do *cogito* cairia por terra.

Dirá, então Flusser, que o pensar, como algo que ocorre, que se desenvolve e articula só é possível pela dúvida apenas a um pensamento prévio que

⁵ «Eudoxe: (...) Vous êtes, et vous savez que vous êtes, et vous savez cela parce que vous savez que vous doutez» e, «Eudoxe : (...) Je doute, donc Je suis ou, ce qui revient au même, Je pense, donc je suis.», R. DESCARTES, «A la recherche de la vérité” in *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard - Bibliothèque de la Pleiade, 1949.

permite, porque actividade transformadora, estruturar um pensamento posterior, nascido pela interpelação do primeiro: a dúvida é abertura à ocorrência de novas possibilidades.

«Penso, portanto sou.» Penso: sou uma corrente de pensamentos. Um pensamento segue outro, portanto sou. Um pensamento segue outro porquê? Porque o primeiro pensamento não se basta a si mesmo, se exige outro pensamento. Exige outro para certificar-se de si mesmo. Um pensamento segue outro porque o segundo duvida do primeiro, e porque o primeiro duvida de si mesmo»⁶.

Se enfatizarmos as consequências da dúvida cartesiana na proposta flusseriana, estaremos perante uma situação circular: penso, logo duvido, logo sou enquanto cadeia de pensamentos que duvidam, logo duvido que duvido, logo penso, logo sou...

Mais simplesmente, visto de uma outra perspectiva, mas com um resultado idêntico: interpelar a razão da dúvida que possui equivale a afirmar inegavelmente a minha existência enquanto ser que duvida. Logo tenho necessariamente de duvidar que duvido...

Desfaz-se o argumento e o respectivo equívoco se se definir o intelecto como a *área, o campo* onde se dão, acontecem pensamentos. Partindo deste principio poder-se-ia traduzir o *penso* pelo enunciado *pensamentos ocorrem*. Ora, fazê-lo desvirtua a inclusão do *Eu* no *penso*, visto aquele não se seguir necessariamente deste. O método cartesiano, estribado na dúvida, demonstra a existência do pensar, de que acontecem pensamentos, não de um eu que pensa, reformulando, deste modo a questão.⁷ De alguma forma, Descartes parece ter invertido os termos: não é o acto de duvidar que me permite inferir a existência de um eu. É, antes, pelo facto de haver um eu, mesmo indefinível, que me é possível ter a vivência da dúvida e, consequentemente do pensar.

Para o filósofo francês o Eu é ser em si e por isso, dele não se pode duvidar.

Para o pensador checo, o Eu, apenas como ser pensante não tem consistência, nem significado. Este não se esgota pensando: é igualmente vontade, por exemplo. Nem sequer é, para já, algo de definível ou eficaz. Prefere, por isso, Flusser, falar de intelecto que é lugar de pensamentos que acontecem às pessoas. Ao colocar o problema desta maneira, a única coisa que nos é permitido clara e distintamente dizer é, *pensa-se, portanto algo existe*. Está

⁶ V. FLUSSER, *A Dúvida*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999, p. 19.

⁷ Para além do exposto, o Eu não se reduz ao pensar. Aliás, Descartes pressentiu o risco, buscando no pensamento a existência de Deus, garantia da *res extensa* e do Eu enquanto extensão e pensamento. No entanto, o processo de inferência de Deus a partir do pensamento, enferma do mesmo raciocínio: Eu penso, logo Deus existe, passando pela mediação da ideia de Perfeição.

fora do nosso domínio, dizer sobre *o que* se pensa ou *quem* pensa. A rigor, a única certeza infalível é a de que pensamentos ocorrem. Nada mais se pode afirmar.

Ora, o cogito cartesiano é Ser, indubitável e fundamento de todas as certezas subsequentes: o pecado cartesiano consistiu não na afirmação de que, de certa forma, o mundo só existe para a consciência, mas no facto de não ter percebido que a consciência é, porque está no mundo.

O intelecto⁸ flusseriano é lugar, estrutura, modalidade, campo onde todo o pensamento ocorre. Os pensamentos ocorrem numa cadeia, numa teia de dúvidas sucessivas, elas são, verdadeiramente, condição necessária e suficiente para a ocorrência de pensamentos. Estes são processos que procuram uma forma e que se auto-geram. É, assim necessário preservar a dúvida⁹, mesmo que, puxando ao limite esta linha de raciocínio, aparentemente, nos instale numa espécie de suicídio do próprio pensamento. No entanto, não se correrá o risco de cindir e/ou cristalizar o pensamento. Trata-se exactamente do contrário: assumir que os pensamentos não se esgotam nem se bastam a si próprios, é apelar para a necessidade de duvidar para não estancar a corrente, a cadeia que caracteriza a natureza dinâmica do pensar. A dúvida doseada é estímulo de toda a investigação. No entanto, a dúvida exagerada, hiperbólica, modelar na afirmação cartesiana, que consubstancializa um dos Princípios mais emblemáticos do seu pensamento, a saber de *que pelo menos uma vez na vida é necessário duvidar de tudo*, mata toda a investigação, toda a procura e no limite, todo o conhecimento. Efectivamente, perspectivar a dúvida à maneira cartesiana é querer encontrar certezas não falsificáveis, é querer encontrar explicações absolutas, o que revela uma determinada visão epistemológica que se constitui como dogmática. Assim como duvidou para acabar com a dúvida, Descartes pretendeu encontrar certezas infalíveis para o conhecimento e, seguindo a mesma sequência lógica, fazê-lo é acabar com o conhecimento em si mesmo (pelo estancar da tessitura constitutiva do pensamento, estanca-se qualquer possibilidade de conhecer.) Pensar o Mundo significa verdadeiramente duvidar dele.

A proposta flusseriana reside na incontornável salvaguarda da dúvida, enquanto pensamento que busca a sua própria completude, formando sempre novos pensamentos. Este é fenómeno complexo de elementos concatenados entre si, conceitos, segundo regras determinadas, regras da lógica. A lógica apresenta duas valências, a saber, permite a inteligibilidade e a completude do pensamento e permite a inclusão de novos pensamentos, isto é, dá azo à

⁸ Não se poderá falar de *cogito* flusseriano. O *cogito* é núcleo indiscernível constituído pelo Eu e pelo Pensar, segundo Descartes. Em Flusser poder-se-á falar de intelecto como “enquadramento” das constelações que os pensamentos criam, sem referência a um Eu.

⁹ Numa das últimas cartas escrita a Lília Leão, já próximo da sua morte, Flusser escreverá: «O dever de gente como nós é engajar-se (...) em favor da dúvida diante do mundo».

multiplicação de pensamentos. Sendo processo (estético), é configuração, *Gestalt*, procura de uma forma, de uma arquitectura completa portanto busca de significado:

«Pensamentos completos são significativos»¹⁰.

O tecido do pensamento que se expande pela procura de significado é portanto exercício de duvidar, e, o que é próprio do intelecto é fazê-lo, *o intelecto é campo da dúvida*,¹¹ mas sempre sem descrer de si mesmo, tendo a sua completude como horizonte a perseguir, isto é, transformar o indizível, o inarticulável em algo que se diz e compreende. Este processo em desenvolvimento constante, que se vai tecendo, pela palavra organizada em contexto próprio, frase/proposição¹², toma a forma *visível* do pensamento¹³. A frase é a possibilidade de procura de significado, a partir da sua tríplice constituição: sujeito, o que busca; objecto, o que obstaculiza a procura e, enquanto oposição dá sentido à procura (através dele a realização do sujeito é pressuposta); finalmente o predicado que é projecto e profecia: núcleo de todo dizer. Os elementos da frase só têm relevância dentro do enquadramento frásico, são relativos uns aos outros, sendo que a mesma, é, igualmente, realidade. Inferência óbvia: sujeito e objecto, são os horizontes da Língua, o predicado o que permite o dinamismo da mesma. Esta, a premissa, sendo a conclusão: se o são da Língua são-no da realidade. Passa-se do campo lógico para um campo ontológico.

A língua é, então verdadeiramente, a estrutura ontológica da realidade (estrutura da língua tríplice – ontologia tríplice), é a partir daquela que o acesso a esta nos é possível, assim como a sua propagação e a respectiva comunicação que sobre ela pode ser realizada. Ou melhor, que ela própria realiza ao realizar-se, e, realizando-se, cria a Cultura Humana. Interpelar a Língua é recolocar o problema ontológico no trilho certo, restaurando a confiança do homem em si próprio, na sua obra e na realidade. Depois da morte de Deus e da morte de uma certa ideia de homem, consequências do *progresso* histórico, é possível encontrar sentido na pergunta sobre a origem da língua, o poder da linguagem e a sobre a possibilidade de comunicação. O significado é a finalidade do signo e, como tal, examiná-lo é procurar o significado do mundo e das coisas. A análise da Língua, o correlato entre as questões gramaticais e as questões ontológicas e filosóficas em geral, poderão obviar a falta de *fé* na realidade que a interpretação da dúvida, tal como foi importada do cartesianismo e

¹⁰ V. FLUSSER, *A Dúvida*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999, p. 36.

¹¹ V. FLUSSER, *op. cit.*, p. 39.

¹² Nas línguas flexionais, cuja forma é a proposicional: sujeito/objecto/predicado.

¹³ Existe, no fundo desta visibilidade algo de invisível, de não articulado que é limite do espaço, do tempo, dos sentimentos, dos pensamentos.

posteriormente avolumada ao longo do percurso histórico até aos nossos dias, provocou. Assistiu-se, igualmente, a um peso onto-epistemológico emprestado ao Eu enquanto anterior e garantia de todas as coisas. Já não é mais possível, pensar a subjectividade nem a realidade desse modo: elas serão perspectivadas a partir da correlação e co-dependência entre o eu e o outro (outro homem ou mundo fenoménico).

Encontrar em Flusser uma possível definição do eu seria dizê-lo enquanto diálogo, projecto e heteroconstrução, na permuta com o outro, no reconhecimento que o outro devolve ao eu (e que o eu devolve ao outro), a que ele chamará, *os meus outros*¹⁴. O eu é fundamentalmente intersubjectividade e dinamismo. Ele é nó, ponto abstracto, onde se cruzam relações concretas. Pensar é, assim, pensar *com* os outros, dialogar, dis-correr, comunicar. Por aqui, se nega a evidência do eu cartesiano. Algo só é evidente transitoriamente, no momento da verificação. Posteriormente devém outro, podendo actualizar-se de um novo modo, com outras determinações - a existência é projecto. Daí que tudo o que captamos, é recortado num horizonte de indeterminação - o Nada possibilitante, o vir-a-ser.

A dúvida cartesiana, ao desembocar na certeza de si própria, ao constituir-se como cogito e, enquanto tal, curiosamente, negando a sua valia, desvirtua o próprio pensar enquanto processo essencialmente relacional e negativo. A dúvida auto erigida em certeza, em toda a sua positividade, recupera o que tinha destruído, e inviabiliza, assim, o seu poder, que é ser fluxo criador. Ao dissolver a dúvida encontrando o cogito, Descartes configurou um mapa da realidade que se revelou perverso na medida em que acabou por levar à falta de senso no real, típica da contemporaneidade e deixou-nos a herança de um eu alienado de si, a partir do momento que não é - sendo. A dúvida teórica evolui para a dúvida existencial.

Este tipo de argumentação autorizará Flusser a criticar Descartes e, com ele, toda a Modernidade pela convicção de que o segundo não extraiu explicitamente os resultados da sua epistemologia metafísica, assente na pretensa radicalidade da Dúvida. Para Flusser, Descartes não terá dado o último passo do próprio percurso que protagonizou mas marcou a tendência e o caminho histórico percorrido desde então:

«A dúvida cartesiana tal como foi praticada durante a Idade Moderna, portanto a dúvida incompleta, a dúvida limitada ao não - intelecto acompanhada na fé do intelecto, produziu uma civilização e uma mentalidade que deu refúgio, dentro do intelecto à realidade»¹⁵.

¹⁴ «Que se me reconheço em algum fenómeno (seja ele homem, ou livro, ou não importa o quê), tal fenómeno é meu outro, e que não pode haver reconhecimento enganado», V. FLUSSER, *Ficções Filosóficas*, S. Paulo, Edusp, 1998, (p. 126).

¹⁵ V. FLUSSER, *A Dúvida*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999 p. 21.

2. 1. A Dúvida Existencial e a Fé na Dúvida

A certeza cartesiana, cujo critério é o da evidência conseguida pelo momento sacrificial da dúvida, dúvida limitada pelo cogito, gerou as chamadas hermenêuticas da suspeita, típicas da última fase da Modernidade:

«A autoconsciência, este fundamentum inconcussum do cartesianismo neokantiano, e a teoria de conhecimento que nela se alicerçava incorreram nos mais fundos movimentos de dúvida que foram desencadeados, em parte, pelos grandes romancistas da época, em parte, pelo radicalismo extremo de Nietzsche, pela crítica da ideologia, e pela psicanálise»¹⁶.

À dúvida *incompleta* da Modernidade, e como seu sucedâneo, substituiu-se a *dúvida da dúvida, agora* assumida e definitivamente instaurada, a *dúvida existencial* própria da Época Contemporânea.

A tese defendida pelo autor checo legitimará atribuir à dúvida um carácter de absurdidade e, pelo modo como foi praticada, a propiciar um clima de esvaziamento da realidade, análogo ao sentido da condenação de Sísifo.

O conceito de realidade apresenta-se, deste modo, vazio de sentido, efeito do progresso da dúvida, que se dá universalmente como histórico, presentindo-se o fim da história e a transição para uma nova etapa anunciada: a pós-história. Declarar o fim da história significa dizer da falência de um certo tipo de consciência que vive a inevitabilidade do tempo processual e linear, entrando na antecâmara de um novo tempo, circular, e, por enquanto, sintomático (existe o significado mas ainda não, o signo perfeitamente determinado que lhe corresponde.).

Individualmente, a dúvida da dúvida manifesta-se pela *perda do senso de realidade, fé, sanidade mental e capacidade de escolha*. De alguma forma é a falência de um paradigma, de uma visão do Mundo, quer em termos psicológicos (subjectivos), quer em termos colectivos (históricos). A demonstrá-lo o recurso a alguns valores passados, ainda que sem qualquer eficiência: Grassam os *pós* e os *neo* e permanece o não sentido.

Esta realidade esvaziada é uma realidade invivível:

«Conosco a idade Moderna alcançou a sua meta. Mas a dúvida da dúvida, o niilismo, é uma situação existencial insustentável. (...) Nesse

¹⁶ H. GADAMER, *Lob der Theorie* [Elogio da Teoria, trad. de João Tiago Proença, Lisboa, Ed. 70, 2001]

sentido somos a superação da Idade Moderna: conosco a Idade Moderna se reduz ao absurdo»¹⁷.

Ultrapassada e cumprida a Modernidade, por via do papel que o progresso que a dúvida e conseqüente clima de instabilidade assumiram, tendo declarado o óbito desta época, legou-nos o absurdo existencial, a nadificação e a desorientação valorativa. Tudo pode ser dubitável, incluindo a própria dúvida e simultaneamente nada pode ser autenticamente objecto de dúvida: Tudo é nada. Tudo é oscilação e suspensão, desenraizamento, sem solo, *Bondelos*.

O “após” da época Moderna, a Contemporaneidade, caracterizada pela excessiva intelectualização ou pelo anti-intelectualismo, inviabiliza o acesso ao sentido da realidade. Em qualquer das atitudes, ou o intelecto se converte e se reconverte sobre si, anda à volta de si próprio, é auto referência, ou ao duvidar de si mesmo, da sua própria capacidade, não é mais, sequer, confiável ou porto de abrigo minimamente seguro.¹⁸

Optar pelo intelectualismo desmedido ou pelo anti intelectualismo desenfreado poderia parecer a única escolha viável.

No entanto, existe uma terceira via que ainda se procura, a qual constituirá uma indicação e o ensaiar de uma possível resposta: analisar o intelecto, como já foi esboçado anteriormente, ou o que é o mesmo, de analisar a estrutura da Língua, estabelecer o que é articulável e o que é inarticulável, quais as relações entre as duas dimensões, a partir da tese da identificação entre o plano lógico-poético-linguístico e o plano ontológico.

Analisar o intelecto, perceber a essência da Língua¹⁹ será estabelecer os seus próprios limites, que mais não é do que colocar os limites à própria dúvida, quer dizer admitir como desejável a vontade de uma certeza, mas não de uma certeza absoluta e infalível, porque paralisadora. A proposta do pensador seria a de construir uma espécie de “Crítica da Dúvida Pura”.²⁰

A realidade não é algo de dado e muito menos algo de evidente, a realidade é aquilo que se crê, logo algo a que é possível doar de sentido.

O que está subjacente ao afirmado é a convicção de que o pensar, possui um fundo religioso,²¹ algo de impensado que lhe é próprio e embora escape à

¹⁷ V. FLUSSER, *A Dúvida*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999, p. 21.

¹⁸ É o niilismo, termo já antes utilizado por Nietzsche, que encontra novas categorias para o filosofar, como *vontade e existência*, conceitos exemplificativos de uma reacção contra o intelectualismo referido. No entanto, não é alternativa credível, não escapa ao que pretende condenar: trata-se de, segundo Flusser, *intelectualizações anti-intelectuais*.

¹⁹ Em 1967, n’ *O Estado de S. Paulo*, Flusser escreverá: «Qual a origem da Língua? Eis uma pergunta fundamental, uma pergunta que demanda o fundamento. Formulá-la com seriedade, com paixão total, é uma tarefa para a vida. Com efeito, é tarefa para uma vida religiosa. Atualmente, é talvez a única forma de uma vida religiosa depois da morte de Deus».

²⁰ Expressão de Gustavo Bernardo Krause.

²¹ Algo de misterioso, protegido pela dúvida, cujo acto de procurar é seu limite e sua finalidade.

linearidade da lógica, não pode ser destruído. O esforço do pensamento é pensar esse impensado tal como o esforço da língua é chamar e proclamar o inarticulável, isto é, nomear.

Em última análise, é este impensado que permite o pensamento, o qual possibilita a consistência no movimento que o define, assegurado pela dúvida, e alguma estabilidade no dinamismo que lhe é próprio.

A salvaguarda da religiosidade e a protecção da dúvida, a coexistência, ainda que difícil, dos dois pólos é possibilitante da existência de um pensamento significativo. Previne-se todo o dogmatismo e igualmente a instauração de qualquer cepticismo radical e portanto ineficiente. Equilibra-se *Sisífo* com *Uroborus*.

O estado de espírito característico da Modernidade, no entanto, indicia engrandecimento do sujeito que duvida a desfavor do objecto sobre o qual se duvida. O Homem colocou-se numa situação de oposição ao Mundo. Aquele é “sujeito”, este é “objecto”, e a sua relação é de enfrentamento mútuo.

Este o movimento, que propiciou e coincidiu com o nascimento da ciência moderna, encontrando-se as sua raízes no cartesianismo: a cisão entre a subjectividade e a objectividade mas sobretudo, postulando o primado do sujeito, a abertura do caminho para o suposto absoluto que é o domínio do Homem face à Natureza. Este novo saber, a ciência moderna, através do cálculo, da abstracção, e da medida crê penetrar na lei que ordena todos os fenómenos, realizando as condições necessárias para legitimar o poder do Homem e, instituir-se como uma nova crença. Efectivamente, foi a dúvida cartesiana e o método que a tem como fundante, a responsável por uma razão científica e técnica. A razão científica que reivindica para si a descoberta da imutabilidade – as Leis Imutáveis da Natureza. Assim, a ciência persegue a imutabilidade, a qual uma vez alcançada, permite-se ignorar o Novo. Com a ciência moderna o critério para a cognoscibilidade advém do método, que submete e subjuga a coisa. Esta é conhecida com toda a certeza, se estruturada e pensada através do pensamento metódico:

«É o pensamento do método e do primado do método sobre a coisa:
as condições de cognoscibilidade metódica definem o objecto da ciência».²²

A ciência moderna inventa-se, então como fé: mesmo propondo a existência de Deus, tendo como exemplo a filosofia de Descartes, o seu papel é aceite sem interpelação e, por isso o seu estatuto fragilizado. Digamos que é uma hipótese quase dispensável. O que não o é, será a coincidência entre o

²² H. GADAMER, *Lob der Theorie* [Elogio da Teoria, trad. de João Tiago Proença, Lisboa, Ed. 70, 2001] (p. 54)]

pensar e o mundo²³. E esta coincidência será realizada em esforço pela imposição dos quadros mentais do sujeito relativamente à realidade circundante. O modelo da Modernidade é assim estribado numa estratégia metódica: o novo pensar o mundo é na verdade o novo *modo de pensá-lo matematicamente, parecendo* subvalorizar a questão do Ser que remanesce como o invariante de onde surgem todas as variações. Esta concepção apenas, aparentemente, corresponde a uma ruptura com a visão medieval do Mundo. Na verdade subjaz aqui a ideia medieval de *substância*, que é aceite inquestionavelmente, articulando-a com os pressupostos matemáticos. O axioma cartesiano, ao ter como de partida uma certeza inabalável, dá, apenas o procedimento para alcançá-la: do pensamento verdadeiro passa-se a exigir um pensamento certo. O ser, doravante dir-se-á apenas de uma maneira, não havendo espaço para a “diferença ontológica”. Recorrendo a Heidegger²⁴, afirmaríamos que Descartes incorpora no seu pensamento, sem problematizar, os conceitos, infinito de Deus Criador, finito de criatura assim como o de substância pensante e substância extensa, propondo-as como realidades díspares e não como modos de dizer o ser.

A pergunta sobre o ser é substituída pela pergunta sobre a representação do ser: desloca-se o enfoque da questão do ser para a questão do conhecer, a problemática ontológica, de certa forma submete-se à epistemológica. E, este será o rosto da Modernidade.

A fé na Ciência originada na Modernidade está no entanto, próxima da falência: a realidade, o conhecimento, a natureza humana desmoronam-se.

A prová-lo toda a obra objectivada nos vários campos representativos da situação humana, aparentemente oscilante entre o niilismo e o intelectualismo, sendo que qualquer delas não são mais que manifestações do mesmo, *perda do senso da realidade*, o logicismo formal e os existencialismos na filosofia, apresentados como discursos díspares e que se têm como únicos; a ciência distanciada e divorciada da realidade, desumanizando-se enquanto tecnociência; a arte que se significa a si mesma, e por isso, eventualmente não significando nada; os valores éticos instalados no imediatismo e num hedonismo superficial, são disso exemplos.

A *dúvida existencial*, herdeira da dúvida metódica levou, na época contemporânea, a situações - limite. Auschwitz, modelo de uma absurdidade extrema, o Nada encarnado em Hiroshima ou o Terrorismo, exemplo da falta de

²³ Este cruzamento é, no entanto, feito artificialmente, mediado e potenciado pelo instrumento técnico. Estes são produtos humanos que nascem da oposição Homem/ mundo, mas igualmente do desejo da integração entre os dois. Com o desenvolvimento da técnica, dir-nos-á Flusser, redefinir-se-á, a condição humana que oscilará entre o funcionário e o *Homo Ludens*.

²⁴ Ver I. BORGES-DUARTE, *Descartes e a Modernidade na Hermenêutica Heideggeriana* in *Descartes, Leibniz e a Modernidade* (pp 507/524), Coordenação de Leonel Ribeiro dos Santos, Pedro M-S.Alves e Adelino Cardoso – Actas do Colóquio – Lisboa, Ed. Colibri, 1998.

fé e a gratuidade das nossas acções, não são excepções nem defeitos do curso da História, são antes consequência lógica da mesma:

«Auschwitz é realização característica da nossa cultura.

Brota directamente do fundo sua cultura, dos seus conceitos e dos seus valores. (...) Está no “programa” inicial do Ocidente, o qual vai realizando todas as suas virtualidades, na medida em que a história vai-se desenrolando»²⁵.

Primeiro perdeu-se a fé, o senso de realidade, depois autorizou-se a crença despropositada do poder do Eu e do pensamento. Posteriormente, por excesso ou defeito, suspeitou-se e esvaziou-se a legitimidade do pensar, resultando na reificação o ser humano. Que podemos fazer?

«Continuemos a grande aventura que é o pensamento, mas sacrifiquemos a loucura orgulhosa de querer dominar o de tudo diferente com o nosso pensamento»²⁶.

BIBLIOGRAFIA

FLUSSER V., *Pós – História, vinte instantâneos e um modo de usar*, S. Paulo, Livraria Duas Cidades, 1983.

_____ *Ficções Filosóficas*, S. Paulo, Edusp, 1998.

_____ *A Dúvida*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999.

_____ *Da Religiosidade, A literatura e o senso de realidade*, S. Paulo, Escrituras Editora, 2002.

_____ *Língua e Realidade*, S. Paulo, Annablume, 2007.

_____ *Bodenlos, uma autobiografia filosófica*, S. Paulo, Annablume, 2007.

DESCARTES, R. *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur* [1976, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, trad. de Gustavo Fraga, Coimbra, Livraria Almedina,]

_____ *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences* [1986 *Discurso do Método – As Paixões da Alma*, trad. de Newton Macedo, Lisboa, Livraria Sá da Costa,]

²⁵ V. FLUSSER, *Pós – História, vinte instantâneos e um modo de usar*, S. Paulo, Livraria Duas Cidades, 1983, pp. 10-11.

²⁶ V. FLUSSER, *A Dúvida*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999, p. 98.

- _____ *Regulae ad Directionem Ingenii* [Regras para a Direcção do Espírito, trad. de João Gama, Lisboa, Ed.70, 1989]
- _____ “A la recherche de la vérité” in *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard - Bibliothèque de la Pleiade, 1949, pp. 667-690.
- GADAMER, H.-G. *Lob der Theorie*. [Elogio da Teoria, Trad. de João Tiago Proença: Lisboa, Ed.70, 2001]
- BORGES-DUARTE, Irene, “ Descartes e a Modernidade na Hermenêutica Heideggeriana” in *Descartes, Leibniz e a Modernidade*(pp 507/524), Coordenação de Leonel Ribeiro dos Santos, Pedro M-S.Alves e Adelino Cardoso – Actas do Colóquio – Lisboa, Ed. Colibri, 1998.
- CAMUS, A., *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1943.
- _____ *L’Homme Revolté*, Paris, Gallimard, 1972.

Sites Consultados:

<http://www.dubitoergosum.xpg.com>

<http://www.flusser-archive.org/archive/projects/lecturesdetails/lecture/25>

<http://www.flusserstudies.net/pag/editorial.htm>

<http://www.fotoplus.com/flusser/index.html>

Das emoções: entre a mecânica de Descartes e a magia de Sartre

Irene PINTO PARDELHA*

Universidade de Évora/FCT (Portugal)

RESUMO: A partir do *Tratado das Paixões da Alma* de Descartes, esta comunicação tenta primeiro mostrar como, apesar da sua falta de estrutura, esta obra, apoiando-se nas teorias científicas da sua época permite uma compreensão das paixões da alma, por um lado, como pensamentos da alma e, por outro, como afeição da mesma por todas as alterações ocorridas na máquina complexa, que é para si o corpo humano. O progresso teórico/científico que, ao mesmo tempo, arruinou o projeto de uma *mathesis universalis*, permitiu o surgimento de outras disciplinas metodológicas. No entanto, a fenomenologia afirmando a sua costela cartesiana, dá um novo impulso ao pensamento do mestre de La Haye, influenciando, de uma forma ou de outra, o pensamento daqueles que viram nela uma nova forma de fazer filosofia. A controvérsia levantada por esta comunicação tenta pôr em diálogo a teoria das emoções de Sartre esboçada no *Esquisse d'une théorie des émotions* e o pensamento das paixões cartesiano.

PALAVRAS-CHAVE: paixões cartesianas; corpo; alma; emoções sartrianas; magia

RESUME: A partir des *Passions de l'âme* de Descartes, cette communication veut montrer comme cette œuvre, malgré son manque de structure, et étant fondée sur les théories scientifiques de son époque, permet d'une part une compréhension des passions de l'âme en tant que pensée de l'âme, et d'autre part comme affection de l'âme par toutes les altérations provoquées par cette machine complexe qu'est le corps humain. Le progrès théorique et scientifique qui a ruiné le projet de *mathesis universalis* a néanmoins permis l'apparition de nouvelles disciplines méthodologiques. Pourtant, la phénoménologie réaffirmant son inspiration cartésienne, donne une nouvelle impulsion à la pensée du maître de La Haye, en influençant de multiples manières, la pensée de ceux qui virent en lui une nouvelle manière de faire la philosophie. La controverse tracée par cette communication essaye de faire dialoguer la théorie des émotions de Sartre ébauchée dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* et la pensée des passions cartésiennes.

MOTS-CLES: passions cartésiennes; corps; âme ; émotions sartriennes ; magie

* Doutoranda na Universidade de Évora, bolsista de investigação da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, ao abrigo do programa FSE/POPH e membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. **Email:** irenpinto@gmail.com

Os comentadores de Descartes dificilmente conseguem chegar a um consenso no que diz respeito à legitimidade do *Tratado das Paixões*. Habitados à clareza do método cartesiano, quando se deparam com esta obra, custa-lhes classificar a sua importância no *corpus* filosófico do autor. Uns determinam o seu interesse analisando-a à luz das teses defendidas nas chamadas grandes obras do pensador, como as *Regras para a Direcção do Espírito*, o *Discurso sobre o Método* ou as *Meditações*; outros incapazes de ver o seu interesse, classificam-na de obra menor, questionando-se acerca das capacidades intelectuais do seu autor no momento em que a escreveu.

Efectivamente, ao contrário das grandes obras, esta parece, com efeito, mal estruturada e desarticulada, parecendo quase mais um rascunho bastante adiantado do que uma obra acabada¹. A escolha do próprio campo de abordagem parece acentuar ainda mais as dificuldades em vez de as esclarecer. A selecção de Descartes recai sobre a física: «o meu desígnio não foi de explicar as Paixões [à maneira do] orador, nem tampouco do filósofo moral mas do físico», escreve ele na carta ao editor de 14 de Agosto de 1649. O que é que poderemos esperar da iniciativa cartesiana de tratar as paixões do ponto de vista da física?... Certamente não que o objecto abordado por Descartes poderia ser encontrado entre os corpos (vivos ou máquinas) da *res extensa*. Atendendo à definição dada pelo Art. 27 do *Tratado das Paixões da Alma*, esclarece-se que estas são «as percepções ou os sentimentos, ou as emoções da alma, que relacionamos particularmente com ela e que são causadas por qualquer movimento dos espíritos» (DESCARTES, [1649] 1996: 117). Aquilo de que se trata é de compreender as paixões, fundamentando-as através das leis da física, sobretudo na sua especialização mecânica e das teorias oriundas da medicina na sua vertente anatómica, tendo especial atenção à “recém” constituída teoria da corrente sanguínea de Harvey (1616).

No entanto, mesmo fundamentadas do ponto de vista das ciências naturais (digamo-lo mesmo antes de Dilthey), não poderíamos considerar que as percepções são conhecimentos evidentes, uma vez que, enquanto *percepções* ou *sentimentos*, as paixões são sempre fruto de uma parceria entre as duas naturezas do ser humano: por um lado, corpo-autómato, por outro, alma activa e volitiva², mesmo se Descartes se no *Tratado* se reserva de questioná-las do ponto de vista da união do corpo e da alma. As paixões são sempre

¹ Esta é a análise de Pascale D’Arcy na Introdução ao *Tratado das Paixões da Alma*: Cf. D’ARCY, 1996: 6.

² Muitos autores estão de acordo em atribuir à dupla natureza das paixões cartesianas a responsabilidade pela cisão em duas grandes vias da compreensão da emoção pela psicologia: por um lado as teorias periféricas que colocam o corpo em primeira linha como promotor da emotividade humana e, por outro lado, as teorias centrais que fazem da emoção um produto da mente. Esta é a análise de Vygotsky, por exemplo.

representadas pela alma através de pensamentos confusos e obscuros, que não são representações puras, uma vez que, enquanto sentimentos são afecções da alma. Descartes, no Art. 28, considera que a melhor opção será:

«(...) chamá-las emoções da alma não apenas porque este nome pode ser atribuído a todas as alterações que lhe acontecem, isto é, a todos os múltiplos pensamentos que surgem nela, mas sobretudo pelo facto de que, de todas as espécies de pensamentos que ela pode ter, não há outros pensamentos que a agitem e a deslumbrem tão radicalmente como o fazem estes pensamentos» (DESCARTES, [1649] 1996: 118).

Esta agitação não pode ser pensada como um estado puro da alma, ela está agitada porque existe realmente uma agitação orgânica, sujeita às leis da mecânica, nomeadamente àquelas que regem o movimento e o calor do corpo humano. Desta forma se compreende que Descartes tenha dedicado a primeira parte das *Paixões da Alma* à descrição da máquina do corpo, suporte a partir do qual todos os objectos exteriores estão em potência de vir a ser representados na alma humana como pensamentos mais ou menos claros.

Mesmo que a denominação de espíritos possa levar-nos a cair em erro, Descartes é claro a esse respeito: tratam-se de «espíritos animais» (DESCARTES, [1649] 1996, art. 9) e não de espíritos anímicos. À semelhança dos «corpos transparentes» que se movimentam no ar entre as coisas e a periferia do nosso corpo, os espíritos animais são descritos como «um certo ar ou vento muito subtil». Segundo ele, tratar-se-iam de corpos sanguíneos minúsculos, que uma vez produzidos no cérebro se propagariam muito depressa através dos nervos a todas as partes do corpo. Estes corpúsculos seriam animados por «um calor contínuo no nosso coração» que seria «o princípio de todos os movimentos dos nossos membros» (DESCARTES, [1649] 1996, art. 8: 104)³ e seria através deles que as informações dos órgãos periféricos dos sentidos poderiam alcançar o cérebro humano e aí representar à alma os objectos exteriores como sendo benéficos ou nocivos para a conservação ou o aperfeiçoamento do corpo.

A comunicação entre o exterior e o interior estaria assim sujeita às leis da *res extensa*. Todos os corpos da natureza são, para o autor, autómatos que funcionam segundo certos princípios. A especificidade das máquinas vivas como os animais ou o corpo humano é serem mais complexas. No entanto, Descartes acredita que, à semelhança de todas as coisas na natureza, a ciência poderá um dia revelar o seu enigma. É necessário chamar aqui a atenção que, para o autor, se o homem fosse apenas um corpo, ele não seria um homem, mas um animal. A especificidade do humano relativamente ao animal reside assim no facto de Deus lhe ter acrescentado uma alma e é através dela que o ser humano escapa às leis da natureza, adquirindo liberdade para poder dar-lhe um sentido.

³ Uma vez mais, Descartes retoma aqui a teoria da corrente sanguínea enunciada por Harvey.

No contexto das paixões, a liberdade cartesiana joga um papel indispensável. É através dela que a alma pode escolher a forma de actuar face às impressões dos objectos trazidas pelos espíritos animais. Pela força, ela pode escolher, por um lado, vencer as paixões detendo o movimento dos espíritos que não convêm à conservação nem ao aperfeiçoamento do corpo, ou, no caso dessas impressões serem benéficas para essa conservação e aperfeiçoamento, acolhê-las em si. Pela fraqueza, a alma pode deixar-se sucumbir à agitação dos espíritos orgânicos e tornar-se incapaz de advertir o corpo para que ele se movimente de forma a rejeitar os objectos que podem contribuir para a sua corrupção.

2. A união da alma sob a perspectiva de uma comunidade de interesses

A análise da relação mantida entre a alma e o corpo é fundamental para a compreensão das paixões em Descartes.

Mesmo atendendo ao facto de que «a alma não é como um piloto no seu navio» (para retomar a ideia das *Meditações* ou do *Discurso*), não podemos pensar que a autonomia do corpo humano possa ser pensada como isolamento da substância orgânica em relação à substância pensante, uma vez que o homem é o ser que tendo um corpo é também capaz de pensamento e de emoções anímicas. A dualidade que Descartes mantém entre a *res cogitans* e a *res extensa* não pode assim ser pensada como separação, mas como união. Para ele todas as paixões da alma :

«(...) se relacionam com o corpo e só são dadas à alma na medida em que ela está unida a ele: de modo que o seu hábito natural é incitar a alma a consentir e a contribuir para as acções que podem servir para conservar o corpo, ou para torná-lo (de algum modo) mais perfeito» (DESCARTES, [1649] 1996, art. 137: 182).

Trata-se assim de uma «comunidade de interesses» onde a comoção da alma implica a locomoção do corpo e a locomoção do corpo implica a comoção da alma. Daí que, Descartes, logo no primeiro artigo das *Paixões da Alma*, chame a atenção para o facto de que:

«Mesmo que o agente e o paciente sejam completamente diferentes, a acção e a paixão não deixam de ser sempre uma só coisa, que tem os dois nomes por causa dos dois sujeitos diversos à qual podemos relacioná-la» (DESCARTES, [1649] 1996, art. 1: 100).

Se o nosso corpo é o sujeito que mais imediatamente age contra a nossa alma, para conhecermos as nossas paixões temos de nos focar na relação entre

ele e ela, uma vez que «aquilo que é [na alma] uma paixão» é habitualmente [no corpo] uma acção» (DESCARTES, [1649] 1996, art. 2: 100).

A relação entre a passividade e actividade atribuída às duas naturezas do humano pode ser compreendida através da ideia de parceria com vista a um só objectivo, por nós já enunciado: a conservação e o aperfeiçoamento do corpo humano. Uma vez corrompido a união finda e o ser humano morre. Trata-se por isso de uma aliança entre um e outra no seio de uma comunidade de interesses: a alma interessa-se que o corpo se afaste daquilo que lhe é nocivo e que traga até si aquilo que lhe é benéfico. Neste sentido, convém que a agitação dos espíritos no corpo seja refreada ou incitada por ela, sem que, no entanto, possamos pensar que o calor do corpo se perca ou diminua por causa dela. O que significa que enquanto o corpo humano for regulado pelas leis mecânicas da tracção, da pressão e da dilatação, os espíritos animais continuarão a levar à alma impressões do exterior.

3. A magia das emoções sartreanas

De entre os acontecimentos que distinguem a modernidade e da contemporaneidade filosóficas destaco um que a mim me parece mais relevante: se Descartes é o fundador de uma época a que um ser supremo retirou os fundamentos confrontando o homem, simultaneamente com a sua finitude e com a necessidade de voltar a fundar o cosmo segundo novas categorias, a contemporaneidade filosófica transfere as sementes da complexidade do cosmos para o âmago do próprio homem. O ser humano transforma-se no enigma de si mesmo e aquilo que é agora urgente refazer são as leis da sua própria constituição. A metafísica ramifica-se e surgem todas as disciplinas do homem tais como a antropologia, a sociologia, psicologia e a psicanálise.

Ao nível filosófico, o aparecimento da fenomenologia no início do século XX trouxe consigo a evidência de que qualquer que seja o sentido da complexidade do mundo ou do próprio sujeito que o predica, a sua origem está aquém de todos os predicados. O regresso às coisas mesmas define assim este duplo movimento intencional – primeiro de abertura sensível e depois de recolhimento reflexivo – de um sujeito que, sendo coisa entre as coisas, é também sujeito transcendental capaz de dar um sentido tanto a elas como a si mesmo. A *Lebenswelt* ou o mundo da vida é essa terra de coisa-significada alguma e de onde todas as coisas podem ser dadas a uma consciência capaz de significá-las.

Ao postulado brentariano recuperado por Husserl de que: «a consciência é sempre consciência de alguma coisa», Jean-Paul Sartre salienta «de alguma coisa diferente dela mesma». Sendo pura negatividade, a consciência sartreana

constitui-se sempre fora de si mesma, «faz-se no mundo» e, por isso, ela é sempre consciência de um alheio que ao mesmo tempo a ultrapassa e se impõe a si. É neste sentido que Sartre postula uma filosofia da transcendência que «nos lança à vasta estrada, no meio das ameaças, sob uma luz cega» (SARTRE, [1939]: 33) e que faz do conhecimento apenas uma das formas possíveis da consciência. O sujeito lançado não é portanto uma subjectividade apenas teórica, porque

«(...) o conhecimento ou a pura «representação» é apenas uma das formas possíveis da minha consciência «desta» árvore; [porque] eu posso também amá-la, receá-la, odiá-la e esta superação da consciência por si mesma, a que chamamos «intencionalidade», encontra-se também no receio, no ódio e no amor» (SARTRE, [1939] 1990: 34).

Com a ideia de que o mundo deve ser colocado entre parêntesis e que se deve atender ao contacto originário (e por isso ainda não tematizado) da consciência com o mundo, Sartre defende que:

«Husserl reinstalou o horror e o charme nas coisas. Ele restituiu-nos o mundo dos artistas e dos profetas: assustador, hostil, perigoso, com refúgios de graça e de amor» (SARTRE, [1939] 1990: 34).

Este carácter assombroso do mundo exige da consciência uma resposta imediata e quando ele se torna demasiado urgente, a emoção aflora como uma outra maneira de significá-lo, exercendo o seu ser fazendo-se.

«Chamaremos de emoção a queda brusca da consciência no mágico. Ou se preferirmos, há emoção quando o mundo dos utensílios se dissipa bruscamente e o mundo mágico aparece no seu lugar. Portanto não se deve ver na emoção uma desordem passageira do organismo e do espírito que viriam perturbar *a partir de fora* a vida psíquica. Pelo contrário, trata-se do regresso da consciência à atitude mágica, uma das grandes atitudes que lhe são essenciais, com a aparição do mundo correlativo, o mundo mágico. A emoção não é um acidente, é um modo de existência da consciência, uma das formas como ela *compreende* o seu «ser-no-mundo»» (SARTRE, [1938] 1995: 115-116).

4. Possíveis pontos para uma controvérsia entre as paixões cartesianas e as emoções sartreanas

Para além da distância épocal entre Descartes e Sartre é necessário salientar que o desenvolvimento de um aparelho conceptual de contornos cada vez mais psicológicos e do qual a fenomenologia se apropria leva ao desdobramento da duplicidade clássica entre corpo e alma. Cada um dos

termos se desdobra noutros dois e assim aquilo que era a substância orgânica transforma-se no binómio corpo-objecto e corpo-vivido da consciência; e aquilo que era a substância pensante no binómio consciência natural e consciência transcendental.

Este factor é aqui determinante na medida em que, se em Descartes o corpo, através do movimento dos espíritos, é o mediador privilegiado entre a extensão exterior e o interior anímico, em Sartre a consciência na sua imediatez faz-se sempre fora de si mesma. É através desta exteriorização que a consciência está sempre lançada e por isso se sente continuamente obrigada a refazer o sentido do mundo, alterando continuamente a sua relação com ele. O movimento contínuo dos espíritos cartesianos também obriga a alma a lidar continuamente com a agitação do corpo, no entanto, a mecânica emocional está situada no corpo, uma substância independente da substância pensante. Em Sartre:

«A consciência que se comove assemelha-se bastante à consciência que adormece. Esta última, tal como a primeira, lança-se num mundo novo e transforma o seu corpo, como totalidade sintética, para que possa viver e apreender este mundo novo através dele. Dito de outra forma, a consciência muda de corpo ou, se preferirmos, o corpo – enquanto ponto de vista sobre o universo imediatamente inerente à consciência – coloca-se ao nível das condutas» (SARTRE, [1938] 1995: 99).

Por outro lado, o transtorno do corpo sentido, convertido pela consciência em conduta mágica «em si mesmo não é nada, ele representa simplesmente um obscurecimento do ponto de vista da consciência sobre as coisas *enquanto que* a consciência imagina e vive *espontaneamente* este obscurecimento» (SARTRE, [1938] 1995: 100). As paixões da alma em Descartes dependem dos diferentes percursos tomados pelos espíritos, da espessura dos nervos por onde passam, da reacção dos músculos ao movimento do espíritos que percorrem a máquina do corpo incitando a alma a responder a essa agitação através de diferentes emoções. Em Sartre, o transtorno sentido apenas contribui para um *déficit* de capacidade de resposta da consciência que se encontra impedida de significar o mundo através de um comportamento reflectido, lançando-se assim na conduta emocional.

Independemente da forma como Descartes ou Sartre pensaram a emoção humana, ambas as teorias tentaram responder às suas preocupações filosóficas através das ferramentas conceptuais que a tradição que herdaram lhes concedeu. Não consideramos a teoria cartesiana menos verdadeira do que a teoria sartreana, porque a verdade ou a falsidade acerca de uma teoria só pode ser considerada de modo retrospectivo e com instrumentos diferentes daqueles através dos quais ela foi concebida. Independemente dos avanços da ciência também não desejamos apontar erros ao pensamento de Descartes, pois se

queremos perseverar no caminho de uma *mathesis universal* é necessário que o nosso olhar se encha de generosidade para com tudo aquilo que consideramos rascunhos, mas que de facto são os degraus que nos fizeram chegar àquilo que consideramos o topo e que um dia será um mero degrau no percurso de outros investigadores. A controvérsia é uma outra forma de definir o jogo entre a sombra e a luz que incidem sobre dois ou mais pensamentos. Qualquer que seja o ponto de vista espacio-temporal onde um pensador se coloca haverá sempre pontos de invisibilidade, ângulos escondidos que lhe estarão vedados e que para vê-los precisa de um olhar alheio. Sendo assim, em vez de pensarmos que a emoção sartreana faz sombra às paixões da alma de Descartes, é preciso lembrar de que os documentos mais raros da história da humanidade existem quietos e silenciosos no escuro, preservados dos malefícios do excesso de luz, à espera de uma nova abordagem que os faça brilhar de novo.

BIBLIOGRAFIA

DESCARTES, R. : *Traité des passions de l'âme* (1649), Paris, Flammarion, 1996.

SARTRE, J.-P.: «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité» (1939) in *Situations I*, Gallimard – Tel, 1990.

_____ *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938), Paris, Hermann, 1939.

La “ripetizione” della controversia tra Luxemburg e Lenin. Negri e Žižek eredi post-moderni del pensiero rivoluzionario

Irene VIPARELLI*

Universit  di  vora (Portogallo)

RIASSUNTO: Il seguente articolo si propone, attraverso la presentazione della celebre controversia tra Luxemburg e Lenin sull’organizzazione rivoluzionaria del proletariato e della sua attuale “ripetizione” nella “silenziosa” disputa tra Negri e Žižek, di riflettere sul problema della persistente possibilit , nel nostro mondo contemporaneo, di un pensiero dell’emancipazione. Nella prima parte dell’articolo sono ripresi i punti fondamentali della polemica tra Rosa Luxemburg e Lenin; nella seconda si mostra la “ripetizione” dell’antica polemica nell’opposizione tra la l’ipotesi “immanentista” di Negri e la prospettiva “trascendente” di Žižek. Cos , attraverso la definizione di tale “ripetizione”, si cercher , contro le prospettive teoriche che privilegiano una lettura discontinua della storia, di mettere in luce una pi  profonda continuit  storica, imposta della dialettica di capitale e lavoro, che impone al “pensiero dell’emancipazione” di continuare a fare i conti con quella dialettica di forze produttive e rapporti di produzione che costituisce l’unico presupposto capace di garantire la “perenne attualit ” della questione rivoluzionaria.

PAROLE CHIAVE: Partito; marxismo; lotta di classe; teoria rivoluzionaria; praxis rivoluzionaria.

ABSTRACT: This article discusses the possibility of a contemporary “thought of emancipation”, showing how the classical controversy between Luxemburg et Lenin on the organization of proletariat repeats itself in the present dispute between Negri and Žižek. The first part of the article resumes the central topics of the controversy between Luxemburg and Lenin, and the second focuses on its “repetition” in the dispute between the immanent hypothesis of Negri and the transcendent hypothesis of Žižek.

The definition of this “repetition” leads to demonstrate, in disagreement with the theories of historical discontinuity, a deeper historical continuity imposed by the dialectic of capital and waged work. This continuity forces the contemporary “thought of emancipation” to continue dealing with the dialectic of productive forces and relations of production, that is the only requirement to guarantee the “perennial relevance” of the revolutionary question.

KEYWORDS: Party; Marxism; class struggle; revolutionary theory; revolutionary praxis.

* Email: viparelli1@interfree.it

1. Introduzione

Nel 1904 Rosa Luxemburg e Lenin furono protagonisti di una violenta polemica sulla questione dell'organizzazione rivoluzionaria del proletariato: in due articoli, riuniti sotto il titolo *Centralismo o democrazia*, la Luxemburg aveva sottoposto dura critica la teoria leninista dell' "esteriorità" del Partito rispetto alla classe, espressa nei celebri testi *Che fare* e *Un passo avanti e due passi indietro*, opponendogli una visione "spontaneista" dello sviluppo della soggettività rivoluzionaria. Che interesse può avere una tale polemica, in un contesto storico in cui sembrano essere scomparsi sia i soggetti della polemica – Partito e Proletariato – sia l'oggetto: la possibilità di un superamento rivoluzionario dell'attuale capitalismo globalizzato? Eppure nel pensiero marxista contemporaneo si assiste ad una vera e propria "ripetizione" della medesima polemica: contro l'ipotesi "immanentista" di Negri, Žižek rivendica ancora una volta l'esigenza di un'esteriorità del momento teorico rispetto alla praxis rivoluzionaria.

Una simile ipotesi della "ripetizione contemporanea" della controversia Lenin-Luxemburg risulta essere profondamente problematica: che valore può avere un parallelo tra una polemica sviluppatasi all'inizio del XIX secolo, nell'epoca in cui lo sviluppo del capitalismo era strettamente legato alla questione della costituzione nazionale e della colonizzazione, e una controversia che sorge nel mondo post-nazionale e post-coloniale contemporaneo? Come poter stabilire un terreno comune a partire da contesti storici e da riferimenti teorici radicalmente differenti? Eppure, nonostante tale evidente incommensurabilità dei contesti storico-sociali, a partire da un' "analogia storica" e da una "scelta politica" il confronto tra le due "dispute" non solo diventa possibile, ma si rivela estremamente produttivo per riflettere sul problema della persistente possibilità, nel nostro mondo contemporaneo, di un pensiero dell'emancipazione.

Il nostro mondo contemporaneo, nella rappresentazione dominante, appare come il risultato di una frattura storica: il passaggio dalla modernità alla post-modernità, dal modo di produzione fordista al post-fordismo, dal capitalismo industriale al capitalismo cognitivo, o ancora il passaggio dall'egemonia del lavoro materiale a quella del lavoro immateriale, dalla società ideologica alla società post-ideologica, dalla storia alla fine della storia. Tutte queste espressioni esprimono la medesima percezione della fine di un'epoca – il XX secolo – dominata, a partire dalla rivoluzione russa del 1917 e fino alla caduta dell'Unione Sovietica, dall'attualità del "problema della rivoluzione", e l'inizio di una nuova epoca – quella contemporanea del capitalismo globalizzato – in cui l'ipotesi rivoluzionaria sembra invece ormai definitivamente superata.

Tale percezione definisce esattamente lo spazio dell' "analogia storica": la stessa certezza dell' "impossibile attualità della rivoluzione" costituiva infatti l'orizzonte ideologico dominante anche agli inizi del XX secolo. Già Engels, nella sua *Introduzione* del 1895 al testo di K. Marx *Le lotte di classe in Francia*, infatti affermava: «La ribellione di vecchio stile, la lotta di strada con le barricate, che sino al 1848 erano state l'elemento decisivo in ultima istanza, erano considerevolmente invecchiate» (MARX/ENGELS, 1977: 652), sottolineando come l'epoca delle insurrezioni proletarie, che aveva avuto nelle due rivoluzioni del proletariato parigino del giugno 1848 e della Comune di Parigi del 1871 i suoi momenti culminanti, fosse ormai finita. E continuava: «Noi, i "rivoluzionari", i "sovversivi", prosperiamo molto meglio coi mezzi legali che coi mezzi illegali e con la sommossa» (MARX/ENGELS, 1977: 658), proclamando così l'esordio di una nuova epoca, dominata da una nuova "strategia riformista" che tendeva a mantenere l'antagonismo sociale all'interno dei limiti legali dell'ordinamento borghese. La rivoluzione in tale nuova prospettiva era considerata o come un "obiettivo futuro", un dover essere al quale bisognava preparare le masse attraverso una politica riformista, o scompariva *tout court* dall'orizzonte socialista. «Quel che comunemente si chiama obiettivo finale del socialismo per me è nulla, il movimento è tutto» (BERNSTEIN, 1968: 244); il celebre motto di Bernstein è l'emblema della radicale negazione del problema dell' "attualità della rivoluzione".

Tale comune egemonia storica dell' "ipotesi riformista" costituisce lo sfondo per l'affermazione di una "scelta comune": in opposizione e in polemica con il punto di vista ideologico dominante, Lenin e Luxemburg, Negri e Žižek riaffermano la centralità teorica e politica del problema dell' "attualità della rivoluzione".

2. Luxemburg versus Lenin

La "strategia riformista", dominante all'inizio del XX secolo, si fondava sul presupposto teorico della scissione tra lotta economica e lotta politica: da un lato la classe operaia doveva condurre, attraverso i sindacati, le sue battaglie economiche per il miglioramento delle condizioni di lavoro, per l'accorciamento della giornata lavorativa, per gli aumenti salariali etc. Dall'altro il Partito doveva occuparsi della lotta politica, sfruttando il sistema delle libertà formali borghesi per portare avanti il processo di educazione delle masse: libertà di stampa, libertà di espressione, libertà parlamentare, dovevano essere trasformati in strumenti per elevare la coscienza politica del proletariato, preparandolo ai suoi *futuri* compiti rivoluzionari.

Partendo dal comune rifiuto di tale presupposto riformista della separazione radicale tra lotta economica e lotta politica, Lenin e Rosa

Luxemburg pongono il problema di come riaffermare, dopo la fine dell' "epoca delle barricate", una prospettiva veramente e "attualmente" rivoluzionaria. Già Marx, nella *Miseria della filosofia*, criticando Proudhon aveva affermato: «Non si dica che il movimento sociale esclude il movimento politico. Non vi è mai movimento politico che non sia sociale nello stesso tempo» (MARX/ENGELS, 1973: 225).

Lenin ribadisce tale concetto definendo la lotta economica come "embrione" della lotta rivoluzionaria (LENIN, 2004: 70): il significato e il valore fondamentale delle lotte sindacali non sono da ricercare nelle possibili parziali vittorie economiche, ma invece nell'unione, nell'organizzazione e nella maturazione politica della classe proletaria.

L'opposizione di lotta politica e lotta economica quindi, secondo Lenin, rappresenta un "falso problema", che svolge la funzione ideologica di celare il vero nodo cruciale della questione rivoluzionaria: l'opposizione tra la lotta spontanea della classe proletaria, che è sempre portatrice di una "politica riformista", e lotta organizzata sotto l'egemonia del partito, che sola permette l'affermazione di una vera politica rivoluzionaria.

La centralità del binomio tra lotta spontanea e organizzazione deriva dal presupposto "organicista" del dispositivo teorico leninista: la società è una Totalità, un'universale la cui struttura riflette la relazione antagonista e i rapporti di forza tra le differenti parti che la costituiscono. La coscienza che ogni classe ha di sé, in quanto "parte" della Totalità, rappresenta sempre il punto di vista della "particolarità", ovvero una prospettiva "parziale" dettata dalla propria specifica posizione e funzione all'interno della società. Conseguentemente per Lenin è impossibile che una classe riesca ad elevarsi al punto di vista dell'universale e pervenire alla piena comprensione della struttura sociale e delle relazioni tra le classi.

Il proletariato, in quanto classe tra le classi, in quanto "parte" del tutto, non fa eccezione: la coscienza spontanea del proletariato è la coscienza di sé come elemento interno alla società capitalista e la sua lotta politica è lotta riformista per il miglioramento della propria posizione all'interno dell'ordinamento capitalista:

«La storia di tutti i paesi attesta che la classe operaia con le sue sole forze è in grado di elaborare soltanto una coscienza tradunionista, cioè la convinzione di unirsi in sindacati, di condurre la lotta contro i padroni, di reclamare dal governo questa o quella legge necessaria agli operai, ecc.» (LENIN, 2004: 71).

Il proletariato rappresenta però anche un'eccezione, un elemento "esterno" alla Totalità borghese: unica classe che è definita non dalla propria specifica proprietà, ma dall'assenza di ogni proprietà, essa costituisce la classe

“universale”, che ha nella dissoluzione di sé come classe e nella soppressione della società di classe il presupposto della propria emancipazione.

La questione rivoluzionaria fondamentale è quindi, secondo Lenin, quella della presa di coscienza da parte del proletariato della propria eccezionalità. Ma «gli operai *non potevano ancora possedere* una coscienza socialdemocratica. Essa poteva essere loro apportata soltanto dall'esterno» (LENIN, 2004: 71); solo il Partito, poiché rappresenta esattamente il “fuori”, la prospettiva teorica che comprende la società come totalità, può elevare il proletariato al di sopra della propria coscienza “riformista”, trasformandolo in classe rivoluzionaria.

La celebre affermazione di Lenin: «Senza teoria rivoluzionaria non vi può essere movimento rivoluzionario» (LENIN, 2004: 65), quindi un doppio significato: da un lato significa che solo il Partito, in quanto rappresentante della Teoria marxista, del punto di vista scientifico, ovvero dialettico, avendo coscienza della sua struttura antagonista di classe della società, della specificità di ogni classe e dei rapporti tra le classi, perviene a cogliere il carattere di eccezionalità del proletariato, la sua essenza rivoluzionaria. Dall'altro significa che tale teoria deve diventare operativa, trasformarsi in “movimento rivoluzionario”, in strategia e tattica della lotta di classe proletaria. L'opposizione tra spontaneità riformista della classe operaia e teoria rivoluzionaria del Partito, in altre parole, deve dialettizzarsi, mediarsi: il Partito deve trasformarsi in “avanguardia”, in forza egemonica e guida del proletariato, elevandolo al di sopra della sua spontaneità, spingendolo oltre se stesso, oltre i propri limiti e trasformandolo così in una forza rivoluzionaria che opera in vista della dissoluzione dell'ordinamento capitalista.

Il dispositivo leninista, secondo la Luxemburg, lungi di rappresentare un momento di evoluzione della teoria rivoluzionaria, rappresenta invece soltanto la semplice riproposizione dell'ormai antiquato punto di vista blanquista e giacobino che concepiva la rivoluzione come risultato dell'azione cospiratrice: soltanto una minoranza intellettuale, in virtù della propria superiore consapevolezza delle condizioni per la liberazione delle masse lavoratrici, poteva imporsi come soggetto rivoluzionario, mentre il proletariato, in virtù della propria “ignoranza”, non avrebbe potuto svolgere più che un ruolo passivo. A tale dispositivo la Luxemburg oppone una concezione ben più “marxista” del Partito: alla prospettiva “cospiratrice” Marx aveva opposto la teoria della praxis rivoluzionaria: la progressiva radicalizzazione della lotta di classe tra borghesia e proletariato spinge il proletariato a una sempre maggiore consapevolezza del proprio ruolo nella società borghese, del proprio nemico di classe e delle condizioni della propria emancipazione, trasformandolo progressivamente in una sempre più matura forza rivoluzionaria.

Il partito quindi, per Marx come per la Luxemburg, lungi dal rappresentare un'esteriorità rispetto alla classe, costituisce al contrario

l'espressione della matura coscienza della classe operaia, il prodotto e il risultato del proprio processo di auto-emancipazione.

Tale dispositivo teorico, identificando il Partito con la classe, da un lato nega la validità dell'opposizione leninista di lotta spontanea e lotta organizzata dall' "avanguardia" del Partito, dall'altro restaura la questione, a cui Lenin aveva negato ogni validità, della relazione tra lotta economica e lotta politica. È infatti esattamente la separazione tra i due termini che fonda l'ipotesi riformista mentre, al contrario, il loro legame dialettico costituisce il presupposto per un punto di vista veramente rivoluzionario. La conferma empirica di tale verità teorica si trova, secondo la Luxemburg, nelle vicende rivoluzionarie russe del 1905, in cui lo sciopero di massa aveva costituito la forma di lotta dominante: alcuni scioperi, scoppiati improvvisamente e spontaneamente con rivendicazioni economiche limitate, si erano trasformati improvvisamente in scioperi politici per la conquista delle libertà democratiche contro l'assolutismo dello zar; altri, scoppiati invece per rivendicazioni eminentemente politiche, si erano repentinamente arricchiti di rivendicazioni economiche per il miglioramento delle condizioni del lavoro. Questa "forza metamorfica" degli scioperi in Russia dimostrava, secondo la Luxemburg, che il punto di vista rivoluzionario si acquisisce soltanto con superamento dell'opposizione di lotta economica e lotta politica e l'affermazione della loro unità dialettica:

«se [...] noi consideriamo lo sciopero di lotta quale apparisce in Russia – come manifestazione propria dell'azione proletaria – quel che salta agli occhi è l'impossibilità di separare l'elemento economico dall'elemento politico. [...] Causa ed effetto cambiano di posto ad ogni istante e l'elemento economico e l'elemento politico, nel periodo dello sciopero generale, lungi dal distinguersi nettamente o magari dall'escludersi, come vorrebbe il pedantismo schematico, costituiscono al contrario due aspetti intrecciati della lotta di classe proletaria in Russia» (LUXEMBURG, 1919: 28-29).

3. La "ripetizione" della controversia: Negri versus Žižek

La percezione della necessità di una prospettiva teorica rivoluzionaria rappresenta il terreno su cui Žižek e Negri, gli eredi post-moderni del "punto di vista rivoluzionario", "ripetono" l'antica controversia tra Lenin e la Luxemburg. Essi, non solo riformulano oggi la domanda leninista sulla rivoluzione: Negri in un saggio intitolato *Che farne del che fare di Lenin?* Žižek, nell'ultima parte di *In defense of the losted causes*, intitolata appunto *Che fare*; ma, nelle differenti risposte a tale questione, fanno rivivere l'antica opposizione tra "l'ipotesi immanentista" e "l'ipotesi trascendente".

Il presupposto teorico fondamentale della teoria di Negri è la definizione della moltitudine come fondamento ontologico della realtà: in quanto “lavoro vivo” esso rappresenta un’assoluta potenza economica – la forza capace di creare attraverso il lavoro un mondo umano – e un’assoluta potenza politica – il potere costituente della società umana, delle relazioni umane. L’epoca moderna si caratterizza per l’alienazione e espropriazione di tali poteri ontologici da parte della sovranità moderna: dell’espropriazione della potenza economica da parte del capitale, dell’espropriazione della sua assoluta potenza politica da parte dello Stato. La separazione della dimensione economica dalla dimensione politica risulta essere quindi funzionale, secondo Negri, alla dominazione e alla soppressione dei poteri democratici della moltitudine.

Il passaggio dalla modernità alla post-modernità (o altermodernità), segna la fine di tale dialettica della separazione-espropriazione della potenza economica e politica della moltitudine: solo la riappropriazione, da parte della moltitudine, del proprio potere ontologico, permette il passaggio dal fordismo al post-fordismo, dall’epoca della produzione immateriale a quella della produzione di “Comune” attraverso il “Comune” delle (e nelle) reti democratiche della produzione biopolitica.

L’affermazione di Negri che «L’Impero è meglio di ciò che l’ha preceduto» (NEGRI, 2002: 56), ovvero la tesi secondo la quale nella post-modernità le ipotesi di liberazione dell’uomo sono aumentate e non diminuite, si fonda quindi esattamente sul medesimo presupposto teorico della Luxemburg per il quale la separazione dell’economico dal politico esclude l’ipotesi rivoluzionaria e rappresenta il punto di vista del “potere”, il dominio del capitale sul lavoro, mentre l’imbricazione reciproca dei due ambiti, il loro fondersi, apre la strada al punto di vista della soggettività rivoluzionaria e all’ipotesi della costituzione di un mondo radicalmente democratico.

A tale rappresentazione della coincidenza di economico e politico come fondamento dell’agire rivoluzionario Žižek oppone il punto di vista leninista: non il vincolo reciproco dell’economico e del politico, ma soltanto la forma specifica di tale legame, definisce l’agire rivoluzionario.

Come Lenin, anche Žižek fonda la sua analisi a partire dalla doppia posizione del proletariato, dal suo essere allo stesso tempo un elemento interno e esterno all’ordine capitalista e dalla conseguente impossibilità di costituirsi “immediatamente” e “spontaneamente” come soggetto rivoluzionario: riprendendo la categoria di Rancière del proletariato come “parte dei senza parte”, Žižek ristabilisce la distinzione leninista tra il proletariato in quanto “parte”, ovvero elemento interno all’ordine capitalista, e come tale dominato dall’ “ideologia spontanea” che presuppone l’ordine simbolico dominante e non può elevarsi al punto di vista rivoluzionario; e il proletariato in quanto “parte dei senza parte”, ovvero elemento esteriore all’ordinamento sociale esistente, classe “universale”, potenziale soggetto rivoluzionario.

La ripresa della distinzione leninista tra “interno” e “esterno” impone la riproposizione della domanda leninista: come elevare il proletariato al di là della sua “azione spontanea”, dominata dall’ideologia e dalla sottomissione all’ordine simbolico dominante? Come trasformare il proletariato in classe rivoluzionaria? La risposta è egualmente leninista: è solo il “lavoro teorico”, come direbbe Althusser, soltanto la Teoria in quanto punto di vista della verità, dell’universale, della totalità, che permette di conquistare quella exteriorità all’ordine simbolico dominante che è condizione della conquista di una prospettiva autenticamente rivoluzionaria. E non a caso Žižek, con Lenin e contro la Luxemburg e Negri, esalta esattamente quella tradizione giacobina, che da Robespierre a Mao attraverso Lenin, definisce l’esteriorità teorica come unica condizione di possibilità della rivoluzione.

La teoria è per Žižek il materialismo dialettico, in quanto punto di vista “hegelo-laciano” che definisce il passaggio dal “due al tre”. Il carattere fondamentale della insufficienza del pensiero spontaneo è nel suo restar fermo al “punto di vista della rappresentazione”, dominato da un’opposizione binomica tra due opposti - l’ordine capitalista globale postmoderno e le differenti forme di reazioni o resistenze a tale ordine – che cela il loro intimo legame dialettico. In altre parole per Žižek l’ideologia spontanea si fonda su quella potenza della hegeliana “negazione determinata” che, lungi dall’imporre fratture assolute, implica piuttosto la conservazione e interiorizzazione dell’opposto, ponendoci di fronte a scelte-non scelte tra due alternative che, lungi dall’escludersi in modo assoluto, rappresentano i due lati della medaglia, le due facce dell’ordine simbolico dominante:

«Il campo ideologico egemonico ci si impone come un campo di visibilità (ideologica) con la propria “contraddizione principale” (oggi è l’opposizione tra democrazia del libero mercato e totalitarismo del terrorismo fondamentalista) e la prima cosa che dobbiamo fare è rifiutare (sottrarci a) questa opposizione, percepirla come un’opposizione finalizzata a offuscare la vera linea di divisione» (ŽIŽEK, 2009: 476).

Il passaggio dal due al tre è esattamente il gesto teorico di tale sottrazione, il passaggio dalla rappresentazione al punto di vista dialettico della riflessione, dell’esteriorità, dell’universalità, della totalità, della verità. Il pensiero dialettico permette di cogliere il legame delle coppie binomiche e oppositive dell’ideologia e conseguentemente di rifiutare il ricatto della scelta-non-scelta ideologica. In tal modo esso inaugura la vera “terza via”, la via rivoluzionaria che, contro la “negazione determinata”, afferma la necessità dell’“Assolutamente Altro”, dell’assoluta negazione dell’ordine simbolico dominante e della fondazione di un ordine simbolico radicalmente alternativo. Tra democrazia e totalitarismo, tra fondamentalismo e liberalismo, il pensiero

dialettico permette di attuare la vera scelta: il terzo escluso, la politica radicale comunista dell'emancipazione.

4. Conclusioni

Che significato ha tale riaffermazione, in epoche e contesti radicalmente eterogenei, della medesima controversia sul problema della costituzione della soggettività rivoluzionaria? Cosa insegna, cosa può dimostrare una tale "ripetizione"?

In primo luogo questa insistente persistenza di un pensiero rivoluzionario che, rifiutando di arrendersi al dominio del *positum*, cerca di rappresentarsi forme di vita alternativa e che, nonostante sia sempre dichiarato "superato", continua ad affermare una sua caparbia attualità, rende profondamente problematica la tesi della fine della storia e della presunta insuperabilità del capitalismo. A tale affermazione infatti, connotato fondamentale dell'"ideologia borghese" dai suoi esordi fino agli epiloghi attuali, essa oppone l'evidenza di un'altrettanto eterna alternativa rivoluzionaria.

In secondo luogo il "ripetersi" dello stesso nodo problematico, il rapporto tra la dimensione economica e la dimensione politica o, per dirla con Hegel, tra Stato e società civile, rende problematiche le concezioni "discontinue" della storia, che rappresentano le trasformazioni come "fratture", mettendo in luce una più profonda continuità del processo storico: all'ipotesi della netta opposizione tra il XX e il XXI secolo, tra l'epoca della lotta di classe e il secolo del pensiero unico liberale, alla tesi della frattura storica tra il moderno e il post-moderno, il pensiero rivoluzionario oppone la continuità di una problematica: la persistente necessità della demistificazione della scissione ideologico-borghese dell'economico e del politico, funzionale a porre il problema della liberazione in una prospettiva non esclusivamente formale (politica), e all'affermazione della questione dell'emancipazione come problema immanente al "regno della necessità" (politico-sociale).

Infine la "ripetizione" della classica controversia tra Lenin e Rosa Luxemburg nel nostro presente globalizzato sembra imporci un ritorno ai presupposti dialettici marxiani che, al di là delle superficiali rotture storiche, delle diverse fasi del capitalismo, mostravano quella più profonda continuità storica, imposta dalla dialettica di capitale e lavoro. Il pensiero della rivoluzione deve, in altre parole, continuare a fare i conti con quella dialettica di forze produttive e rapporti di produzione che sola permette di dimostrare, al di là delle vicissitudini e delle sconfitte dell'ipotesi socialista nel secolo passato, la perenne attualità della questione rivoluzionaria, la sua inseparabilità dalla logica di sviluppo del modo di produzione capitalista.

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, L., *Per Marx*, tr. it. F. Madonia, Editori Riuniti, Roma, 1967.
- BERNSTEIN, E., *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Laterza, Bari, 1968.
- LUXEMBURG, R., *Scritti scelti*, a cura di L. Amodio, Einaudi, Torino, 1975.
- _____, *Sciopero generale, partito e sindacato*, Edizioni Samonà e Savelli, Roma, 1919.
- _____, *Centralismo o democrazia? La rivoluzione russa*, Samonà e Savelli, Roma, 1970.
- MARX, K., *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, in MARX, K. e ENGELS, F., *Opere*, vol. X, Editori Riuniti, Roma, 1977.
- _____, *Miseria della filosofia*, in MARX, K. e ENGELS, F., *Opere*, vol. VI, Roma: Editori Riuniti 1973.
- MARX, K. e ENGELS, F., *Il Manifesto del Partito Comunista*, in _____, *Opere*, vol. VI, Roma: Editori Riuniti 1973.
- NEGRI, A., *Impero: Il nuovo ordine della globalizzazione*, tr. it. A. Pandolfi, Rizzoli, Milano, 2002.
- _____, *Moltitudine: Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, tr. it. A. Pandolfi, Rizzoli, Milano, 2004.
- _____, *Comune: Oltre il privato e il pubblico*, tr. it. A. Pandolfi, Rizzoli, Milano, 2010.
- LENIN, V. I., *Che fare*, tr. it. A. Cervetto, edizioni Lotta Comunista, Roma, 2002.
- _____, *Un passo avanti e due indietro: La crisi del nostro partito*, Newton Compton, Roma, 1978.
- RANCIÈRE, J., *Il disaccordo: Politica e filosofia*, tr. it. B. Magni, Meltemi, Roma, 2007.
- ŽIŽEK, S., *In difesa delle cause perse: Materiali per la rivoluzione globale*, tr. it. C. Arruzza, Adriano Salani Editore, Milano, 2009.
- _____, *The Parallax View*, MIT Press, Cambridge-Massachusetts, 2006.

Biopolítica e subjectividade. (Soberania ou multidão)

José CASELAS*

Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: O objectivo deste artigo é questionar a pertinência política ou, melhor, biopolítica do sujeito-multidão, sobretudo a partir de Negri e Hardt. De que modo a multidão se pode auto-organizar como subjectividade? Poderá ela constiuir uma alternativa emancipatória com fundamento numa teleologia do comum e uma forma ontológica designada como intelectualidade de massa? A noção de uma biopolítica positiva deve contrapor-se ao poder soberano rumo a uma entidade designada como multidão. Esse corpo comum singular apontaria para uma força formadora a construir. Mas quais as instituições que representariam a multidão?

PALAVRAS-CHAVE: Biopolítica; Subjectividade; multidão; teleologia do comum

RIASSUNTO: Il presente articolo si propone di riflettere sulla pertinenza politica o, meglio, biopolitica del soggetto-moltitudine, in prevalenza a partire da Negri e Hardt. In che modo la moltitudine si può auto-organizzare come soggettività? Potrà rappresentare un'alternativa emancipatrice, radicata in una teleologia del comune e in una forma ontologica definita come «intellettualità di massa»? Si deve contrapporre la nozione di una biopolitica positiva a quella di potere sovrano, in direzione di un'entità definita come moltitudine. Questo corpo comune singolare indicherebbe la necessità di costituire una forza formatrice. Ma quali istituzioni rappresenterebbero la moltitudine?

PAROLE-CHIAVE: Biopolitica; soggettività; moltitudine; teleologia del comune

* Email: josecaselas@netcabo.pt

A trilogia de Antonio Negri e Michael Hardt, *Empire*, *Multitude* e *Commonwealth*, permite situar os conceitos aqui apresentados, assim como a compilação de artigos entre 1990 e final de 2008 das revistas "Futur Antérieur" e "Multitudes", recolhidos no volume *Inventer le commun des hommes*.

Na obra *Commonwealth*, referindo-se a uma fenomenologia dos corpos em Foucault, Hardt e Negri salientam 3 axiomas: 1) Os corpos são constituídos de modo biopolítico; 2) Esses corpos resistem a um poder contínuo. Resistem para poderem existir; 3) Essa resistência corpórea produz subjectividade que procura formas alternativas de instituições libertadoras. (HARDT/NEGRI, 2009: 31)

Na subjectividade biopolítica há um uso dos corpos pelo poder - uso não individualizado porque se trata do corpo-espécie, corpo-população. Como libertar os corpos desse uso? Negri faz apelo a uma *teleologia do comum* supostamente libertadora do plano opressor da soberania. Se em Agamben temos uma fatalidade biopolítica encerrada no círculo da soberania decisora e extra-legal, Foucault, Esposito e Negri encaram a hipótese de libertação da subjectividade. O primeiro pela recusa da subjectividade consignada pelas disciplinas e pela normalização, o segundo apelando ao impessoal e o terceiro a uma teleologia do comum.

A multidão deve ser entendida em três sentidos: 1) Filosoficamente e de modo positivo é uma multiplicidade de sujeitos, não uma redução ao Um da metafísica clássica mas uma multiplicidade irreduzível, uma quantidade infinita de pontos, um conjunto diferenciado, absolutamente diferenciado sem que se possa reduzir à unidade, que não se pode reduzir à ideia de povo. a representação política por meio de conceitos de soberania e povo e ilusória; 2) A multidão é um conceito de classe: classe de singularidades produtivas, a classe dos operadores do trabalho imaterial; 3) A multidão é uma potência ontológica que encarna o desejo e tenta transformar o mundo. fazer um grande horizonte de subjectividades que se exprimem livremente e que constituem uma comunidade de homens livres. (NEGRI, 2004: 133-135)

Duas derivações. Numa entrevista «L'exode de la multitude ou Comment vider le pouvoir», Negri defende que o conceito de multidão emerge de uma análise bipartida: a noção de classe e a dinâmica contraditória entre a identidade e a diferença. Por um lado, deve notar-se que a multidão opõe-se ao conceito de classe. Ela resulta do conjunto de singularidades que corresponde à hegemonia do trabalho imaterial e da capacidade de captar a capacidade empreendedora da produção social. Por outro lado, o conjunto de singularidades não se pode reduzir à unidade (tal como a relação dos sujeitos sob o conceito de povo). O que impulsiona essas singularidades ao esforço comum é o desejo. Por conseguinte, a multidão poderia constituir uma nova

vertente do político: a construção do comum e de si próprio.¹ Mas como reconhecer o comum? Como esvaziar o poder da imanência do Império e construir uma alternativa política numa nova imanência? Seria a multidão uma espécie de democracia directa, um sonho rousseauiano?

Se em Agamben, o fulcro da questão é a capacidade de produção da vida nua pelo poder soberano através da relação entre o direito e a violência, Negri insiste na resistência ou produção biopolítica que passa pela rejeição do modelo de soberania (Império). A multidão inventa novas formas de comunidade, novas modalidades de subjectividade que são uma contra-efectuação ou um anti-poder. Já em Foucault o problema da superação da regulação biopolítica reside em experienciar novas modalidades de des-sujeição (*désassujettissement*). Introduzir a vida como diferenciação, convertendo o poder normalizador da tecnologia disciplinar: inventar novas formas de subjectividade. De que modo a subjectividade se pode libertar do jugo biopolítico, como pode esta constituir uma instância de resistência à política sobre a vida? Poderá a multidão construir uma pura diferenciação ou inovação sem se cristalizar em instituições representativas de um poder meta-global?

A modernidade de Hobbes consiste na profunda normalização da vida (o que Foucault quis afastar na sua tentativa de contrapor soberania e biopoder), normalização assegurada de forma artificial (logo imunitária) pelo seu contrário, que é a transcendência imanente do soberano. A paz é conseguida através da retenção da negatividade, um *kathekon* político, ou seja, a possibilidade da morte. Assim, norma e morte confluem nessa protecção. A prevenção da guerra e portanto a paz é assegurada por essa ideia da morte possível que os súbditos podem dar uns aos outros sem a regulação da Lei. Em Hobbes o soberano não é o que decide sobre o estado de excepção, ele vive na excepção.

Negri, por outro lado, pensa a transição para um comunismo a partir de determinações colectivas que possam reagrupar a multidão sob categorias comunicativas, o trabalho imaterial, a cooperação e a linguagem comum. Como escreve: «a independência da actividade produtiva face à organização capitalista da produção; e o processo de constituição de uma subjectividade autónoma em torno do que designámos a «intelectualidade de massa»». (NEGRI, 2010: 74)

¹ «Je suis convaincu que cette multitude a commencé à développer une dynamique différente de celle du politique tel que nous l'avons connu, c'est-à-dire qu'elle a commencé à développer une dynamique dans laquelle la résistance, la proposition constituante, passe par la construction du commun, passe par la construction de soi-même et cela me semble extrêmement important. Ensuite, le problème du pouvoir. Je ne crois pas qu'il s'agisse de prendre le pouvoir, je crois qu'il s'agit d'en faire un autre, qu'il s'agit de vider le pouvoir qui existe, de lui retirer ses bases. C'est ça la théorie de l'exode, il s'agit de vider le pouvoir.» (NEGRI, *Conjonctures* n° 35, 2002: 105)

No actual modelo capitalista, é o trabalho que define cada vez mais o capital; o trabalho imaterial como indeterminação permite a criação de uma subjectividade autónoma relacionando-se deste modo com o capital. Trata-se do *General Intellect*, ou seja, a subjectividade como elemento de indeterminação e potencialidade absolutas.

Se o poder se apresenta como poder jurídico e representativo e como sujeição dos corpos singulares, ele tem sobretudo uma função normativa - o devir revolucionário, por outro lado, pressupõe a libertação das máquinas de subjectividade, a revolta contra o controlo e a reapropriação das máquinas de comunicação. (NEGRI, 2010: 74) Nesse caso, o intelectual já não pode ser separado dessas máquinas de produção. Diz Negri: «A experiência ética é uma libertação porque ela é uma comunicação criativa, uma produção de subjectividade comum e a constituição de uma temporalidade biopolítica na des-mesura do futuro.» (NEGRI, 2001: 91) Se em Esposito temos um pensamento contra a comunidade, ou pelo menos que visa um outro tipo de comunidade não inteiramente especificada, em Negri voltamos a uma hipótese comunitária (comunitarista?). O Foucault tardio falou muito de amizade mas não adiantou um fundamento por assim dizer comunitário mas individual. A estilização de si é sobretudo pessoal, inspirada no modelo dos cínicos, uma ascese de resistência ao poder institucional. O comunitarismo de Negri é uma tentativa de retomar o poder constituinte, enveredando por outras bases que possam unir a multidão num propósito comum.

«Hoje os soviets da intelectualidade de massa podem fixar essa tarefa de construir, fora do Estado, uma máquina na qual a democracia directa no quotidiano organiza a comunicação directa, a interactividade dos cidadãos, produzindo em tudo uma subjectividade cada vez mais livre e cada vez mais complexa» (NEGRI, 2010: 113).

Foucault, Esposito e Negri estão claramente em busca de uma nova subjectividade, ao passo que essa preocupação parece estar ausente do pensamento de Agamben. Se em Agamben a subjectividade está presa nas malhas do poder soberano, onde o campo constitui o *nomos* da modernidade, uma subjectividade que em última instância produz os *homini sacri*, a vida nua mesmo na sociedade democrática, Foucault pensou uma subjectividade resistente ao poder que identificou com a vida soberana do cínico, a *bios philosophikos* do parresiasta. Esposito pretende recuperar uma subjectividade que se subtrai às malhas do biopoder através do que chama o *impersonale*. Um estatuto de pessoa não inteiramente jurídico inspirado em Merleau-Ponty e em Deleuze. Porém, entre a biopolítica negativa e a biopolítica positiva existe um longo caminho a percorrer.

Negri tenta fundar uma hipótese de libertação da subjectividade recorrendo à ideia do *comum*. Essa teleologia do comum liberta da soberania.

«Na teleologia do comum, pelo contrário, a transformação ontológica liberta-nos da soberania.» (NEGRI, 2001: 148) Mas como pode uma tal ideia quebrar os limites da coerção soberana, da imposição económica do Império? A multidão coopera, abre-se à desmesura intemporal, e é nesse contexto uma produção de subjectividade. Como atinge a multidão uma decisão? A resposta de Negri é poética, aludindo a um cruzamento da multidão e dos corpos. Não adianta apelar para uma comunidade linguística visto que língua comum não é sinónimo de consenso. Ainda é menos claro o apelo a uma tecnologia do amor assimilada ao intelecto geral: «O contexto comum está aberto: são as tecnologias do amor que começam a operar na passagem da multidão à subjectividade.» (NEGRI, 2001: 199)

Com a distinção entre biopoder e produção biopolítica, Hardt e Negri pretendem superar a antinomia biopolítica resolvendo, no mesmo passo o seu confronto com a soberania. A multidão constituinte parece suficiente para, num êxodo não totalmente esclarecido mas metaforicamente indicado, destituir a soberania e instituir uma nova *potestas* institucional. Mas que novas instituições são essas de uma antisoberania ou contraproduktividade por vir? Uma nova biopolítica a cargo da multidão? Provavelmente. No entanto, o quadro categorial em que se movem Hardt e Negri já pouco tem de foucauldiano uma vez que encaram a possibilidade do desaparecimento das relações de poder e a instituição do reino, não da Lei mas da Graça²: na verdade, ele deriva do operarismo italiano e do trabalho de Paolo Virno. A hipótese da multidão como carne do mundo, captada em Merleau-Ponty não é uma boa hipótese para a ética como cuidado de si que releve da *epimeleia heautou* grega. O que Negri está a construir é um milenarismo que dissolve as singularidades numa comunidade por vir, mas que acaba por impossibilitar a vida individual. Negri aparentemente não se dá conta de que essa passagem do indivíduo ao Todo não é pacífica - é uma passagem totalitária. Essa passagem designa um oxímoro filosófico que mais não é do que um forma autoimune da multidão que se vê privada da sua própria força constituinte no seio do combate pela singularidade não-identitária.³ A força produtiva da multidão é oriunda do corpo político do

² Ver Terry Eagleton «Du communisme: Lear ou Gonzalo?» in BADIOU/ZIZEK 2010: 123.

³ Prozorov viu bem esta tendência autoimunitária da Multidão tal como é proposta por Hardt e Negri: «Once the multitude is identified as the driving force of biopolitical production, it is deprived, in an *autoimmune fashion*, from its free non-identitarian singularity. [...] It is thus a priori exclusion of these singular figures from the community of 'irreducible singularity' that testifies to the *autoimmunity of the multitude*.» (PROZOROV, 2007: 135, ênfase nosso) E acrescenta: «In other words Empire and counter-Empire are ultimately *one and the same*. The counter-imperial 'democracy of the multitude' is simply Empire that has been purified of all trace of autoimmunity, of its own transgressive foundation of sovereignty. At the same time, this immanentist metaphysics is plagued by its own autoimmune drive toward the closure of its plane of immanence into a self-propelling machine of biopolitical government. What the project of 'biopolitics without sovereignty' ultimately comes down to is a disconcerting vision of a

capital entregue a vários poderes económicos, jurídicos e políticos, e do que se trata agora seria que a multidão se organizasse a si própria como alternativa política global a partir de uma subjectividade comum baseada na cooperação e na comunicação. Mas como é isso possível? Como agrupar as singularidades num conjunto multiplamente composto de modo a alcançar um agir comum? Hardt e Negri enjeitam as velhas formas de organização e práticas comunitárias como os partidos e os sindicatos. Preferem abandonar todas essas nostalgias em prol do que chamam a *carne da multidão* invocando, a este propósito um conceito de Merleau-Ponty.⁴ Esta carne seria elemento e não substância, seria puro potencial: «A carne da multidão é puro potencial, uma força de vida não formada e, nesse sentido, um elemento do ser social, permanentemente orientado para a plenitude da vida. Desta perspectiva ontológica, a carne da multidão é uma forma elementar que expande permanentemente o ser social produzindo para além de qualquer tradicional medida político-económica de valor.» (HARDT/NEGRI, 2004: 192) Qual a pregnância da aplicação política do conceito fenomenológico de carne? Poderá ele dar conta do pulsar da vida da multidão e da pretendida inovação constante e da transformação do comum? Se o conceito de carne se aproxima simbolicamente de uma visão do cosmopolitismo, este não está isento de dificuldades como vimos no Cap II. Hardt e Negri aproximam o conceito de carne da noção de monstruoso e declaram: «O conceito de multidão força-nos a entrar num mundo novo no qual só como monstros nos podemos compreender.» (HARDT/NEGRI, 2004: 194) Nesse caso, o conceito de multidão abarcaria o uso político do informe. Contudo, lançado com a finalidade de superar a noção de povo e de nação, rumo a uma «ecologia do comum», que afaste as armadilhas hegemónicas da hierarquização e da exclusão, o conceito de multidão parece encerrado nas mesmas ambiguidades dos seus anteriores operadores políticos unificados.⁵

throughly depoliticised community without any exteriority of either power or resistance. Hardt and Negri's vision of the democracy of the multitude is therefore best understood not as an alternative to the democracy of the multitude is therefore best understood not as an alternative to the present-day biopolitical Empire, but rather as its teleological utopia.» (Idem: 139)

⁴ Reiterando a definição de M.-Ponty, em *Le Visible et l'Invisible*, escrevem: «"The flesh," Maurice Merleau-Ponty writes in a more philosophical register, "is not matter, is not mind, is not substance. To designate it, we should need the old term "element", in the sense it was used to speak of water, air, earth, and fire."» (HARDT e NEGRI, 2004: 192)

⁵ Também Esposito faz uma declinação política do tema da carne em Merleau-Ponty como se esta noção pudesse reconstituir as categorias políticas da modernidade estilhaçadas pela visão biopolítica negativa, alcançando uma norma imanente à vida. «A tali dispositivi ho contrapposto non qualcosa di estraneo, ma precisamente il loro diretto contrario - una concezione della norma immanente ai corpi, non imposta ad essi dall'esterno, una rottura dell'idea chiusa ed organica di corpo politico a favore della molteplicità della "carne del mondo" e da ultimo una politica della nascita intesa come produzione continua della differenza rispetto ad ogni pratica identitaria.» (ESPOSITO, 2008: 148) Mas poderá uma tal noção resgatar séculos de dissolução do indivíduo no corpo político do Estado, sem mesmo referir explicitamente a

Propondo que a multidão acabe por banir a soberania e que esta seja erradicada do terreno político, ficaria por estabelecer o que significa *o ter ou o agir em comum*, podendo resvalar para a pura negatividade do ser contra, ou, nas palavras dos seus autores, reconduzir-nos a uma definição da multidão em termos de multiplicidade irreduzível que ainda assim pode ter um destino de comunalidade (*commonality*) absorvido nas singularidades:

«Uma multidão é uma multiplicidade irreduzível; as diferenças sociais singulares que constituem a multidão têm sempre de se exprimir e em caso algum se devem ir esbatendo na mesmidade, na unidade, na identidade ou na indiferença. A multidão não é apenas uma multiplicidade fragmentada e dispersa. É verdade, evidentemente, que na nossa presente vida social pós-moderna as antigas identidades se desfazem. [...] Todavia, a fractura das identidades modernas não impede as singularidades de agirem em comum. O aspecto-chave desta definição é o facto de não haver qualquer contradição conceptual ou actual entre singularidade e comunalidade» (HARDT/NEGRI. 2004: 105).

Se o liberalismo clássico aceita a ideia de uma multiplicidade de diferenças irreduzíveis com base no individualismo económico e social, já não aceitaria um auto-governo comunitário ou uma ordem comum. Hardt e Negri incorrem em contradição visto que tanto apontam uma ausência de identidade na multidão como indicam um destino teleológico comum para uma produção biopolítica. E isto apesar de não erguerem um protótipo de corpo social a partir da multidão.

«Este ser social comum é a poderosa matriz que ocupa um lugar central na produção e na reprodução da sociedade contemporânea e tem a capacidade de criar uma sociedade nova, alternativa. [...] Precisamos de escrever uma espécie de anti-De Corpore que conteste todos os tratados modernos do corpo político e apreenda esta nova relação entre a comunalidade e a singularidade na carne da multidão» (Hardt e Negri, 2004: 159, 194).

Sem a definição de uma política do comum e da forma de decisão dos vários interesses em jogo que devem conciliar-se numa vontade geral e não numa vontade de todos, a carne da multidão permanecerá um ideograma sem força probatória suficiente para fundar um novo espaço público. Se Hardt e Negri vêm com justeza a necessidade política de edificação de um espaço

deriva biotanatómica do nazismo? Poderemos assistir a uma verdadeira imanência da política da vida a partir da gravidez política da carne do mundo, que diminuiria aquela separação biológica entre *humanitas* e *animalitas* após a incorporação/excorporação étnico-biológica da vida nua, superando a violência como resto da imunização soberana?

comum, não conseguem congregiar argumentos válidos para fundá-lo de modo convincente.

O que se perfila aqui é uma contradição insanável: ou bem a multidão mantém-se como carne amorfa (*amorphous flesh*), ou deve formar órgãos produtivos de um corpo social global. Se a multidão recusa as prerrogativas do Império, deve construir em seu lugar uma alternativa ou ficar-se pela pura negatividade. Se o plano imanente resta como denegação do Império, ele não retoma o seu poder constituinte e, assim, a multidão permanecerá nas margens do Império tomando a forma de uma resistência: a figura dessa resistência ao Império é claramente a metáfora do êxodo. Mas não teremos aqui um regresso ao poder pastoral no que podemos chamar uma pastoral da multidão? E essa pastoral da multidão, monstro de mil cabeças, não cairia na tentação de entronizar um pastor a fim de congregiar as multiplicidades irreduzíveis?⁶

No capítulo «Kairos of the Multitude» da obra *Commonwealth*, os autores escrevem: «Propomos a multidão como conceito adequado para organizar politicamente o projecto do êxodo e da libertação porque estamos convencidos de que, no actual contexto biopolítico, muito mais do que antes, as tradicionais formas organizacionais baseadas na unidade, na liderança centralizada e na hierarquia não são nem desejáveis nem eficazes.» (HARDT/NEGRI, 2009: 165-166)⁷ Importa referir que na conceptualização da multidão de Hardt e Negri, não se trata de uma multidão actual mas de uma multidão por vir ou, nas suas palavras, num *making the multitude* ou «Bildung the multitude», e isto no final

⁶ De facto, para a formação deste corpo comum a partir das singularidades, Hardt e Negri invocam uma tradição patrística para o que chamam o *poder da carne* num impulso teológico-político de raiz cristã: «This new social flesh, in other words, may be formed into the productive organs of the global social body of capital. Another possibility, however, is that these common singularities organize themselves autonomously through a kind of "power of the flesh" in line with the long philosophical tradition that stretches back at least to the apostle Paul of Tarsus. The power of the flesh is the power to transform ourselves through historical action and create a new world. From this abstract, metaphysical perspective, then, the political conflict is posed between two forms by which the social flesh of the multitude can be organized into a global social body.» (HARDT/NEGRI, 2004: 159)

⁷ O conceito de político nestes dois autores, ou melhor, de biopolítica, envereda por um caminho não hegemónico onde toda a unificação desliza sobre um novo terreno de cooperação espontânea, o que está longe de ser pacífico. Todos os exemplos de um tal acontecimento são locais e nunca globais como se depreende. Mas a sua insistência nessa alternativa, na capacidade de auto-organização política da multidão é assaz significativa e isenta de contornos críticos, como se fosse um mero princípio dogmático estabelecido de forma axiomática não carecendo de demonstração. Para eles o poder unificado, num Estado ou num Partido, não é condição necessária do (bio)político; existe na multidão uma força autoformadora. «The multitude can develop the power to organize itself through the conflictual and cooperative interactions of singularities in the common.» «The self-transformation of the multitude in production, grounded in the expansion of the common, gives an initial indication of the direction of the self-rule of the multitude in the political realm.» (HARDT/NEGRI, 2009: 175, 177)

de um processo de constituição do comum que passa pelo poder do amor, pelo êxodo e finalmente por esta força formadora que é suposta conduzir o processo do êxodo a um nível organizacional capaz de criar instituições em comum. (HARDT/NEGRI, 2009: 195). Essa multidão por vir e a fazer habita num estranho mundo a realizar, onde o estado de natureza é repostado (ao contrário dos princípios tradicionais que o esbodem sob o domínio da soberania) e essa metamorfose do comum articulada natureza, cultura e sociedade.

A política da multidão, que é suposta desmontar as velhas categorias, apela a uma construção do comum; política que se pretende de invenção de instituições, ontologia da multiplicidade. Não se trata, afirmam os seus promotores, de uma ontologia de classe, mas de uma ontologia das multidões que se abre à diferença e à repetição, fazendo uma crítica radical das instituições actuais da democracia que se fundamentam na representação dos sujeitos de direito e governo das populações. A recusa em ser governado não visa a não-governança mas uma a-governamentalidade. Em que consiste? Como se pode expressar esta diferença do ponto de vista da ontologia das multidões? E que instituições são essas que a multidão deve organizar? A questão não será apenas a de saber se a multidão poderá constituir um sujeito político, mas a de saber se é possível uma política da multidão. Será a multidão uma grandeza meramente negativa (de oposição ao Império) ou, antes, capaz de formar um corpus não representativo, extra-parlamentar, múltiplo e coerente, não unificado para se tornar uma alternativa ao Império? E como pode a multidão destituir a soberania transcendental e formar uma instituição? Sem representação, de onde retiraria a multidão a sua força? A produção do comum por singularidades irreduzíveis, ou se faz por uma vontade geral que as transcende, ou por imposição externa; nesse caso, a multidão seria reenviada à exterioridade, a um Fora. A ausência de estrutura da representatividade, que Hardt e Negri sancionam, retiraria a sua transcendência e a capacidade de exclusão. No entanto, a multidão como pura dispersão de opiniões dificilmente edificaria o comum.

BIBLIOGRAFIA:

NEGRI, Antonio (2004), *Du Retour. Abécédaire biopolitique*, Paris: Calmann-Lévy.

_____ (2010), *Inventer le commun des hommes*, France: Bayard.

_____ (2001), *Kairòs, Alma Venus, Multitude. Neuf leçons en forme d'exercices*, Paris: Calmann-Lévy.

- _____ (2002), «L'exode de la multitude ou Comment vider le pouvoir, un entretien avec Antonio Negri», *Conjonctures* n° 35 - L'Empire (<http://trempep.uqam.ca/Conjonctures>).
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael (2000), *Empire*, Harvard: Harvard University Press.
- _____ (2009), *Commonwealth*, Harvard: Harvard University Press.
- _____ (2004), *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, London: Penguin Books.

The notion of individual between ontology and epistemology

Laura MARI*

Scuola Normale Superiore di Pisa (Itália)

ABSTRACT: the notion of individual lies at the core of philosophical speculation and it can be analyzed from different perspectives. The aim of the present work is to outline a re-examination of this notion with regard to ontological and epistemic issues, with the aid of the philosophical analyses offered by Ch. S. Peirce and A. Meinong. Their analysis allows us to establish an ontological level which is kept distinguished from the epistemic one and that gives constraints to our possibility to acquire a correct acknowledgement of how things are. Both these philosophers offer an ontological investigation of the individual, that has to be taken into account in order for the process of knowledge to be adequate. The world has its own constitution which inevitably hinges on our acknowledgement of it, so that the process of knowledge has to face with how the world is made.

KEYWORDS: Individual; Ontology; Identity; Peirce; Meinong.

* Email: laura.mari@sns.it

1.

The notion of individual has been usually considered as one of the basic and fundamental assumptions required for a philosophical system to be satisfactory. It is usually assumed as a synonym of object, particular, entity, thing and it is inextricably entangled with the notion of existence. Individuals are what can exist and are usually taken as the basic items of reality and as what is primarily accessible to knowledge. An analysis of this notion, then, involves ontological and epistemic issues, since we can question what makes a thing the thing it is and how we can acknowledge a thing that is characterized in a certain way. But first of all, it is indispensable to fix a convenient point to start with, that is, a definition of 'individual' which highlights the formal features that can be ascribed to it. An individual, therefore, is defined as that kind of entity which is *indivisible* (according to the etymon of the word), *singular*, since it is one in number, *distinct*, since it is determined, *separated* and *independent*. Finally, it is assumed to be *complete*, i.e. determined in all its properties, since the principle of non contradiction and that of excluded middle hold for it¹.

The basic problems concerning the notion of individual pertain to (1) identity – what makes an individual the particular individual it is – and (2) identification, both in the ontological aspect – what distinguishes a particular individual from other ones – and in the epistemic one – what enables us to distinguish two objects or to recognize one object as always the same.

Assuming that an individual is chiefly and primarily determined by an infinite number of properties, it can be questioned whether some of its properties are more fundamental than others as regards its identity. If some of its properties turn out to be essential for an object to be the object it is, its identity would primarily depend on them, since they would constitute a kernel of properties without which an object would cease to be the object it is. Moreover, since an individual is intrinsically characterized by its properties and it is assumed to be distinct, there cannot be two distinct entities which share exactly the same properties, otherwise they could not be discriminated (Principle of the Identity of Indiscernibles).

If we then consider identity over time, we can ask how an individual preserves its identity, since it undergoes changes that modify its properties. An object, in fact, changes because it acquires or loses one or more of its properties, so that it can be considered as always the same, because it still

¹ This definition can be considered as underlying most of our philosophical tradition and its roots can be traced back to Aristotle's notion of substance. It is not my intention to assert that this is the notion of individual substance actually held by Aristotle but simply to highlight the formal features that have been usually attributed to the *individual*.

exhibits a unity or cohesion, which remains unaffected by the changes that modified it. These unchanged elements bring us back to the problem of essential properties, because it seems that an object can be the object it is only if its fundamental properties are not lost. It seems, in fact, that if a change touches one of its fundamental properties, an object ceases to be the object it is.

This line of analysis entails that the identity of an individual as well as its identification depends uniquely on the properties it has and by means of which it is characterized, so that individuals are completely independent and self-subsistent entities, which do not require any other entity in order to be and to be what they are. But the assumption of the individual as a completely determined entity, independent from anything else, poses epistemic problems as it was highlighted by Kant. In his *Critique of Pure Reason*, Kant asserts that every concept

«(...) stands under the principle of determinability: that of every two contradictorily opposed predicates only one can apply to it, which rests on the principle of contradiction and hence is a merely logical principle, which abstracts from every content of cognition and has in view nothing but the logical form of cognition»².

On the contrary, the determination of a thing, since it concerns not only the logical form but also the content, is subject not merely to the principle of contradiction but also to the principle of thoroughgoing determination, “according to which, among all possible predicates of things, insofar as they are compared with their opposites, one must apply to it”³. Therefore, “everything existing is thoroughly determined” means that for every pair of opposed predicates, both given and possible, one of them must always apply to it, while to know a thing completely means to determine it, both positively and negatively according to any possible predicate. Therefore, an individual can never be completely represented by means of concepts.

So, even if the individual is assumed to be completely determined, it cannot be known in its full determination: it is, therefore, completely determined logically and ontologically but not at the epistemic level, otherwise we should handle a concept that is determined – both positively and negatively – as regards any possible predicate.

² KANT 1781¹-1787²: A 571=B 599 (Eng. tr.: p. 553).

³ KANT 1781¹-1787²: A 571-572=B 599-600 (Eng. tr.: p. 553).

2.

This problem is clearly stated by both Peirce and Meinong and it constitutes the starting point for their analysis of the notion of individual, which leads them to deeply re-examine this notion within their systems.

In *Description for a Notation for the Logic of Relatives* of 1870, Peirce asserts that it is fundamental to distinguish the individual as *the logical atom* – i.e. what is absolutely indivisible – from the individual as *what is singular* – i.e. what is one in number. According to the first meaning, the individual is merely ideal, because it cannot be known in its full determination. The logical atom, in fact, since it is not capable of logical division, must be a term “of which every predicate may be universally affirmed or denied”⁴, but it cannot be known either in senses nor in thought. Following Kant’s argument, Peirce points out that perception always retains some indeterminacy, which is due, first of all, to the fact that senses are specific, that is, they give us informations that don’t involve other sensuous areas: sight, for example, informs us about an object’s color and shape but not about its taste, so that the object remains indeterminate under that respect. But perception is also indeterminate because of imperfections of our sense organs, external conditions and subjective incapacities, so that we cannot perceive a thing in all its details. Perception, then, can never reach the individual but neither thought can: in fact, not being given by senses, the logical atom would be formed by synthesis. But, since the number of predicates is infinite, the process of determination of the individual would be endless. Any term, then, is always further determinable, that is, it can be made more determinate, but never so determinate that it is not susceptible of further determination. According to Peirce, whatever exists lasts in time so it is capable of logical division; an object of thought, then, is an individual because it is considered as a singular, that is, as a term not indivisible *simpliciter* but “indivisible as long as we neglect differences of time and the differences which accompany them”⁵. Therefore, while the absolute individual, i.e. a completely determined entity, is merely ideal and cannot be the proper object of knowledge, the non-absolute individual can be known exactly because it is indivisible according to a fixed spatio-temporal determination. But if the object of perception and of thought can never be completely determinate, then it is not an individual but a general. Therefore, as Peirce will point out in 1902, the individual is something totally inexplicable and

« (...) to suppose a thing inexplicable is not only to fail to explain it and to make an unjustifiable hypothesis, but, much worse, it is to set up a

⁴ PEIRCE 1870: CP 3.93. W2: 389.

⁵ PEIRCE 1870: CP 3.93. W2: 390.

barrier across the road of science and to forbid all attempt to understand the phenomenon»⁶.

The individual cannot be assumed as the adequate notion in order to explain phenomena; nevertheless, it cannot be dismissed, because as mathematics shows

« (...) the logical laws of individual terms are simpler than those which relate to general terms, because individuals are either identical or mutually exclusive, and cannot intersect or be subordinated to one another as classes can.»⁷

It must be grounded, then, on completely new basis.

Meinong, in *Hume-Studien I*, his first work of 1877, asserts that only a concept composed of an infinite number of predicates would reach an individual, which is a “demand that goes much further our possibility of comprehension”⁸. Moreover, many of these characters could become accessible to knowledge only later in time or maybe never, so that any acknowledgement of an object in its full determination is forbidden. A concept is always partial and finite, even if it is about something infinitely determined; as Meinong says “the representation of something infinite, has not to consist in an infinite series of represented elements”⁹, but, then, how can it attain to one single object? According to Meinong, this problem is not solved even by increasing the number of predicates made explicit by a concept, because “it is difficult to find a reason why different individuals could not coincide as regards to an infinite number of characters”¹⁰. Even if the individual is assumed as characterized by an infinite number of properties, only a finite number of them “really imply [*voraussetzen*] individuality”, which means that this small number of characters gives the necessary conditions to an object to be the object it is. Moreover, an individual can unequivocally be individuated only by means of spatio-temporal determinations. Spatio-temporal determinations, in fact, cannot be shared by two different objects, so that they are what guarantees that a concept – which is always partial and finite – is the concept of an individual – which is made of an infinite series of attributes.

Both Peirce and Meinong turn to spatio-temporal determinations, in order to overcome the difficulties concerning the notion of individual: since two

⁶ PEIRCE 1902: CP 6.171.

⁷ PEIRCE 1870: CP 3.92 W2: 389.

⁸ MEINONG 1877: GA I, 26.

⁹ MEINONG 1877: GA I, 26.

¹⁰ MEINONG 1877: GA I, 26.

objects cannot be in the same place at the same time, they can be identified as different in number and hence discriminated. Their analysis has an epistemic perspective, since they investigate how individual things can be apprehended by an inquiring subject and it is this perspective that brings forth the gap between how things are in themselves, i.e. completely determinate, and how things are at the cognitive level, i.e. partial, indeterminate under many respects and consequently always further determinable.

Peirce, in his successive production, introduces the notion of *haecceity* (that he takes from Duns Scotus), which allows him to stress the here and now of individuals' occurrence, while Meinong defines existent objects precisely as what is in space and time. He nevertheless focuses on that small number of properties that really implies individuality, which brings him to give an always greater importance to the *nature of the object*, a kernel of properties that adheres to the object and identifies it.

3.

The importance of following Peirce and Meinong along their analysis of the individual object, lies in the tools that they offer us for a deep re-examination of this notion, which is usually assumed as adequate without further justification. Individuals are tacitly considered as the elements upon which our experiences and our knowledge about the world are grounded and built. This is due chiefly to the fact that they retain their properties over time, so that our knowledge about them is not fortuitous but maintains its validity over time. Peirce and Meinong investigate the ontological ground of this fact, keeping at the same time an epistemic perspective, since objects can be determined only in relation to the cognitive level.

Peirce, in *The Fixation of Belief*, published in 1877, asserts that real things have characters which are "entirely independent of our opinions about them"¹¹. Reality is independent from our thinking about it, but it is not independent from thought, since it can be discovered only by its means. Its objectivity is guaranteed by the fact that it does not depend on any particular subject: real things are "something upon which our thinking has no effect"¹², so that we are obliged to recognize them in their occurrence. But this also implies that even if an object can be known only by means of thought, it is independent from any actual acknowledgement of it:

¹¹ PEIRCE 1877: CP 5:384. W3: 254.

¹² PEIRCE 1877: CP 5:384. W3: 253.

« (...) there is nothing extraordinary in saying that the existence of external realities depends upon the fact that opinion will finally settle in the belief in them. And yet that these external realities existed before the belief took rise, and were even the cause of that belief.»¹³

Any object in itself, “in its isolated aggressive stubbornness and individual reality”¹⁴, is an *haecceity*, an ultimate fact, which cannot be questioned but only noticed. Its understanding requires thought and hence that it can be known in its general characters.

The same point is clearly stated by Meinong in his *Selbstdarstellung*, where he offers two characterizations of the notion of object, which highlight two different standpoints from which this notion can be analyzed. Even if this paper is the last of his production, the analysis he brings forth here makes explicit many of the basic notions that can be found in his object-theoretic works. First of all, the notion of object [*Gegenstand*] is the widest and most general one of our philosophical vocabulary: it cannot be formally defined, since “both *genus* and *differentia* are lacking, because everything is an object”¹⁵. From this perspective, objects can be considered in and of themselves, without positing any restriction or limitation, the most striking one is that of existence. Since everything is an object, it is then necessary to pose some relevant distinctions, that is, to identify different kinds of objects. This need of finding out the different categories in which objects can be divided, brings forth the second standpoint on objects, the one based on apprehending experiences. The basic feature of apprehending experiences is, following Brentano¹⁶, to be directed to something, i.e. to an object, so that on the ground of the different kinds of apprehending experiences, is it possible to determine the different classes in which objects can be classified. Meinong is careful to highlight that these experiences are not constitutive features of objects, even if these can be found only by their means. To know something means to know an object, but the object is in its characters independent from apprehension. For Meinong, the object is “what is logically former”¹⁷: it is pre-given and only because of that it can be apprehended. What an object is, i.e. its nature, is not touched by apprehension, even if it can be defined as what can be apprehended. In fact, “for objects it is essential not to be apprehended actually but potentially”¹⁸, which means that an object is in its characters independent from being acknowledged, but that these characters can

¹³ PEIRCE 1872: W3: 31.

¹⁴ PEIRCE 1887-88: W6: 205.

¹⁵ MEINONG 1921: GA VII, 14-15.

¹⁶ For more details on this topic see for example CHRUDZIMSKI 2007.

¹⁷ MEINONG 1921: GA VII, 22 and 45.

¹⁸ MEINONG 1921: GA VII, 22.

be brought to light only by means of apprehension. Knowledge, then, can reveal the characters objects have, can bring to light their distinctive features.

The characterization of reality as what is independent from what a subject may think about it and the introduction of the notion of *haecceity* give to Peirce the possibility to reformulate the notion of individual on a completely different ground, overcoming the difficulties that the assumption of the individual as a completely determinate entity led to. In the entry for *Individual*, written in 1901 for the *Baldwin Century Dictionary*, Peirce asserts that if “individual” stands for the logical atom, then it is reasonable to conceive a world without individuals¹⁹. According to Peirce, a proper definition of “individual” has to involve the notion of *reaction*, so that “an individual is something which reacts. That is to say, it does react against some things and it is of such a nature that it might react, or have reacted, against my will”²⁰. This new definition points at the two main features that individuals exhibit, namely, (1) their independence from the apprehending subject and (2) their action upon other things as well as upon the apprehending subject. By means of this definition, complete determination is no more the basic requirement for individuality, rather reaction becomes what makes a thing the thing it is: something is an individual, because it exerts a reaction against something else and it is precisely this reaction that makes it distinct from the rest. Nevertheless, Peirce declares that “a reaction may be experienced but it cannot be conceived in its character of a reaction, for that element evaporates from any general idea”²¹. A reaction as such, independently from its general characters, is an ultimate fact, that consequently remains unexplained. In *A Guess at the Riddle*, Peirce affirmed that “The existence of things consists in their regular behaviour”²², that is, in their conjoined occurrences, their permanency. A proper definition of the individual has, hence, to involve the notion of *continuity*, so that it can be defined as “everything whose identity consists in a continuity of reactions”²³.

If the exercise of a reaction makes something distinct from the rest, the continuity of this exercise gives unity and self-identity to it. Peirce asserts that “with this definition there is no difficulty about the truth that whatever exists is individual”, because “existence and individuality are essentially the same thing”²⁴. In his later papers on Pragmatism Peirce endorses this analysis of individuals and describes existence precisely as “reaction with the

¹⁹ PEIRCE 1901: CP 3.612.

²⁰ PEIRCE 1901: CP 3.613.

²¹ PEIRCE 1901: CP 3.613.

²² PEIRCE 1887-88: W6 : 209.

²³ PEIRCE 1901: CP 3.613

²⁴ PEIRCE 1901: CP 3.613.

environment”²⁵, “exercise of compulsion”²⁶ and declares that “whatever exists, *ex-sists*, that is, really acts upon other existents, so obtains a self-identity and is definitely individual”²⁷.

This definition is considered by Peirce adequate, because by its means the individual does no more evaporate into the ideal limit toward which we tend: it is instead an object of knowledge, in virtue of the distinctness that the exercise of compulsion gives to it and the unity and self-identity that the continuity of this exercise determines. An individual, then, can be identified in virtue of its brutal compulsion and apprehended in virtue of its permanence, which allows for a description of its features.

As I previously said, Meinong focused on the nature of the object, moving from the acknowledgement that only few properties an object has really imply individuality. He maintained the assumption that individuals are completely determined entities, and within the framework of the Theory of Objects, which widens the domain of *objecthood* as far as to include all those objects that traditionally have been left “homeless” [*heimatlos*], completeness is the mark of individuality. According to Meinong, for an in-depth examination of an object, we have to discover how the object is, which does not depend on its ontological status. What an object is and how it is, is detached from any ontic assumption, because neither being nor non-being belong to the object as such²⁸. An object is characterized by its *Sosein*, that is, by its properties²⁹, and “that which is not in any way external to the object, but constitutes its proper essence, consists in its *Sosein* – the *Sosein* attaching to the object whether the object has being or not”³⁰. It is the *Sosein* which identifies an object: if to know an object means to know its properties, then it means to know its *Sosein*. Meinong distinguishes two kinds of being: existence, which pertains to what is in space and time and can be perceived and subsistence, which instead is the mode of being of abstract objects, which are timeless. Nevertheless, subsistence and existence exhaust the domain of completeness³¹, so that to be – both in the sense of existence and subsistence – means to be an individual. It is indeed the nature of the object that allows for a distinction with regard to the mode of being: “the nature of objects is such that either allows them to exist and to be perceived or prohibits it; so that, if they have being, this cannot be existence but only subsistence”³². It is

²⁵ PEIRCE 1905b: CP 5.503.

²⁶ PEIRCE 1906: CP 4.541.

²⁷ PEIRCE 1905a: CP 5.429.

²⁸ MEINONG 1904: GA II, 493 (eng. tr.: p. 86).

²⁹ MEINONG 1910: GA IV, 79 (eng. tr.: p. 61).

³⁰ MEINONG 1904: GA II, 494 (eng. tr.: p. 86).

³¹ MEINONG 1915: GA VI, 185, 191, 202.

³² MEINONG 1921: GA VII, 17-18.

then the nature of the object which determines whether the object can exist (or subsist) or not, but if it allows for existence (subsistence *resp.*) then the object is completely determined. This means that while the notion of object is ontic neutral, that of individual is instead determined and is a synonym of entity³³.

The problem of identification is still open, since the assumption of complete determination is maintained: even if the individual is completely determined, we cannot know it in its full determination. By means of *Sosein* – a kernel of characters which constitutes the object's hardcore – an object is circumscribed and identified, but then a process of further determination is required, in order to widen the limits of the object itself, that is, to widen the number of determinations we can have knowledge of. We can know an object as far as it is determined and at the epistemic level, Meinong arrives to say³⁴, we deal only with incomplete [*unvollständige*] objects, that is, with objects which are not completely determined but determined only with regard to a small number of characters³⁵. They lack determination in some respects so that they violate the law of excluded middle, but they can be completely apprehended, since they are finite and they can be used as an auxiliary [*Hilfsgegenstand*] object for something that can be referred to by their means. Their referent is, thus, a target [*Zielgegenstand*] object, which can be complete or still incomplete but more determined, that can be correctly grasped and acknowledged exactly because we have at our disposal an object which is only finitely characterized. Incomplete objects neither exist or subsist: but they can be *embedded* [*implektiert*] in the complete objects that include their properties among their ones. Incomplete objects are then a subset of the set of properties that make up a complete object and this subset – which constitutes the nature of incomplete objects – can be completed by many other properties that can be ascribed to the object. Auxiliary objects fix only some of the object's properties, those by means of which the target object can be grasped and identified. Our knowledge about an object can be improved augmenting the number of properties that are ascribable to it and detecting different relevant properties; it is thus a gradual process of assignment of properties.

4.

Peirce's account of the individual is clearly relational³⁶: while the previous definition stressed on the feature of complete determination, this one

³³ For further details see MARI 2009.

³⁴ MEINONG 1915: GA VI, 168 ff..

³⁵ For further details see for example Haller 1989.

³⁶ For further details see for example POTTER 1992 and RASPA 2008.

emphasizes its connectedness with the environment and with other individual objects. The individual needs an environment in which it is filled and other individuals with which it is connected, because in reality it cannot be experienced in isolation, but always with a web of relations that it establishes. Moreover, with his analysis Peirce shows that the individual is not separable from the rest, but that it can be made distinct: distinctness and consequently unity and self-identity are essentially determined by the connections in which an object stands with other objects.

On the other hand, Meinong's work shows that the object can be analyzed as such, but that in that case we have not to take into account the ontic status of the object. What an object is and how it is, in fact, is independent from being, so that to investigate an object's nature means to look at its *Sosein*. If we consider objects in isolation, then we consider their inner constitution and we can focus on their constitutive features, that is, on those characters that are indispensable for an object to be the object it is. This severance between an analysis of the object as such – independently from its ontic status and hence from existence – and of the object as experienced can be particularly fruitful: by means of a preliminary analysis of the object as such, in fact, it is possible to find out the minimum nucleus that constitutes the identity of an object, those properties without which it cannot be the object it is. By means of the second analysis, then, is it possible to recognize the relations that an object can establish in virtue of its characters. Peirce's analysis, in fact, stressing the connectedness of an object with an environment, highlights the fact that an object in experience is never in isolation but always filled in a wider structure. It stands in relations with other individuals and these relations are essential for its own constitution. It is by means of its properties that an object can stand in relation with other objects, so that if we consider those relations that can be established moving from a relevant property then we can find out relations that intrinsically characterize an object, that is, relations that essentially contribute to its identity. To make this point clear, I take advantage of an example made by Aristotle in his *De Anima*, where he takes into account the possibility of describing a house not only and simply as something material made of "stones, bricks and timbers", but also as "a shelter against destruction by wind, rain and heat"³⁷. What a house is obviously depends on some properties that make it determinate, but its identity is also determined by something that is not reducible to its features, i.e. some connections with something external to it, here, the atmospheric. The relevance of this relation with the atmospheric lies in the fact that it is established moving from that kernel of properties without which an house could not be an house.

³⁷ *De Anima* I 1, 403b 3-5.

The ontological constitution of objects, then, constrains our possibility to correctly apprehend objects, since it is in virtue of the properties an object has that a web of relations in which it stands is determined. This web of relations is independent from the apprehending subject and it is a consequence of how the world is. We have seen, in fact, that according to Peirce's analysis an object can be acknowledged by a subject only in consequence of its reaction against him: the apprehending subject is obliged to recognize what exerts a compulsion against him, whose characters are independent from him. The object, then, forces its acknowledgement over the inquiring subject and it can be said that our acknowledgement of objects is strongly determined on how things are, since we have to face with the inner constitution objects have.

Looking again at Peirce's analysis, we can see that at the epistemic level, determination is a matter of degree, which depends on the connections established by an object that can be discovered. On the other hand, we have seen that for Meinong objects can be correctly grasped only by means of incomplete objects, which are made up of only some of the properties of complete objects. It is possible, then, that one and the same object is grasped by means of different auxiliary objects, each one of which determines the way in which the target object is apprehended. In virtue of these properties, a web of relations is established, which is then not arbitrary but grounded on how things are.

According to the properties that are selected in order to grasp the object, the object becomes distinct and the web of relations that is established in virtue of those properties can be put on relief and hence analyzed. If the auxiliary object is made up of relevant properties – that is, of properties that belong to the hardcore of an object or that are very close to it – then we fulfill a deeper characterization of the target object, since the relations that are established by their means are more characterizing and indispensable for the identity itself of the object.

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTLE, *De Anima*, W. D. Ross, Oxonii, Claredon, 1956, 1974⁴.

CHRUDZIMSKI, A., *Gegenstandstheorie und Theorie der Intentionalität bei Alexius Meinong*, Dordrecht: Springer, 2007.

HALLER R., «Incompleteness and Fictionality in Meinong's Object Theory», *Topoi*, Kluwer Academic Publishers, 8, pp. 63-70, 1989.

- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartknoch, 1781¹-1787². English translation: *Critique of Pure reason*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid: Cambridge University Press, 1998.
- MARI, L., «Frege contra Meinong: a New Possible Outlook», *Meinong Studies*, Ontos Verlag, vol. 3, pp. 37-69, 2009.
- MEINONG, A., *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, hrsg. Von R. Haller und R. Kindinger, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1968-1978.
- _____, *Hume Studien I. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus*, 1877, in *A. Meinong Gesamtausgabe*, I, pp. 1-72.
- _____, «Über Gegenstandstheorie», 1904, in *A. Meinong Gesamtausgabe*, II, pp. 481-530. English translation: "The Theory of Objects, in Realism and the Background of Phenomenology", ed. By R. M. Chisholm, Glencoe (Ill.): Free Press, pp. 76-117, 1960.
- _____, *Über Annahmen*, 1910², in *A. Meinong Gesamtausgabe*, IV, pp. 1-389, 517-535. English translation: *On Assumptions*, by J. Heanue, Berkley/Los Angeles/London: University of California Press, 1983.
- _____, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*, 1915, in *A. Meinong Gesamtausgabe*, VI, pp. 1-728, 777-808.
- _____, "A. Meinong [Selbstdarstellung]", 1921, in *A. Meinong Gesamtausgabe*, VII, pp. 1-62.
- PEIRCE. Ch. S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. I-VI ed. By CH. Hartshorne and P. Weiss, Cambridge: Harvard University Press, 1931-1935; vols. VII-VIII ed. By A. W. Burks, Cambridge: Harvard University Press, 1958.
- _____, *Writings of Charles Sanders Peirce. A Chronological Edition*, ed. By "Peirce Edition Project", Bloomington: Indiana University Press, 1981 ss..
- _____, "Description of a Notation for the Logic of Relatives, Resulting from an Amplification of the Conceptions of Boole's Calculus of Logic", *Memoirs of the American Academy*, vol. 9, pp. 317-78, 1870; CP 3.45-149, W2: 359-429.
- _____, "On Reality", MS 194, unpublished, dated 1872; W3: 28-32.
- _____, "The Fixation of Belief", *Popular Science Monthly*, vol. 12, pp. 1-15, 1877; CP 5.358-387, W3: 242-257.
- _____, "A Guess at the Riddle", unpublished, dated 1887-88; W6: 165-210.
- _____, "Individual", *Dictionary of Philosophy and Psychology* vol.1, pp. 537-538, 1901; CP 3.611-613.
- _____, "Synechism", *Dictionary of Philosophy and Psychology* vol.2, p. 657, 1902; CP 6.169-173.
- _____, "What Pragmatism is", *The Monist*, vol. 15, pp. 161-181, 1905a; CP 5.411-437.
- _____, "Consequences of Critical common-sensism", unpublished, dated 1905b; CP 5.502-537.
- _____, "Prolegomena to an apology for Pragmaticism", *The Monist* vol. 16, pp. 492-546, 1906; CP 4.530-572.

POTTER, V. G., "Peirce on Substance" and "Foundations", *The Monist*, The Hegeler Institute, vol. 75:4, pp. 492-503, 1992.

RASPA, V., "Individui e Continui", *Rivista di Estetica*, Rosenberg & Seller, vol. 39:3, pp. 189-214, 2008.

O Homem como problema político em Hobbes e Espinosa*

Lisete RODRIGUES**

Universidade de Lisboa (Portugal)

RESUMO: A partir do comentário ao dito “O Homem é um Deus para o Homem”, e os termos em que tanto Hobbes como Espinosa o referem, procuramos trazer à luz os marcadores fundamentais da base antropológica que sustenta e determina a concepção de soberania em ambos, usando assim da prestabilidade desta referência como ponto revelador quer das afinidades iniciais, quer das distâncias finais entre os dois. Paralelamente, tentamos observar a dívida da concepção de homem para com um debate teórico balizado pelas opções políticas fracturantes entre republicanismo e absolutismo, entre liberdade e autoridade, determinantes da base conceptual a partir da qual se forma a própria concepção política de homem e de natureza humana.

PALAVRAS-CHAVE: Hobbes; Espinosa; conflito; soberania; natureza humana.

ABSTRACT: Taking as a starting point the saying « Man is a God to man », as well the terms in which Hobbes and Spinoza refer to it, it is our goal to discuss the fundamental markers of the anthropological basis in which their political conceptions of sovereignty are grounded, and by which they are determined, using this helpful common reference to mark both their initial affinities, and their final detachment. At the same time, we'll try to observe how this conception of human nature is indebted to the theoretical debate concerning the dividing political options of both republicanism and absolutism, or between liberty and authority, determining the conceptual base from which the political conception of man and human nature proceeds.

KEYWORDS: Hobbes; Spinoza; conflict; sovereignty; human nature.

* Trabalho desenvolvido no âmbito do programa de doutoramento em filosofia da política, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia – SFRH/BD/48795/2008.

** Mestre em Filosofia, especialização em História da Filosofia, pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. **Email:** lisete.rodrigues@campus.ul.pt

*For men are enemies to each other when they
are not subject one to the other or to any common ruler*
HOBBS, *De Cive*, XIV, 19

Se há uma formulação à qual a referência a Hobbes ficou ligada, não terá sido certamente a máxima *o Homem é um Deus para o Homem*, mas sim, paradigmaticamente, a sua segunda parte: *o Homem é um Lobo para o Homem*.

Com a introdução destas duas sentenças no primeiro parágrafo da dedicatória do *De Cive*¹ ao Conde de Devonshire, Hobbes dá a nota de abertura do seu *pequeno trabalho* sobre a necessidade de acordos; de manter a fé e desta forma, deduzir os Elementos² da virtude moral e dos deveres civis³.

Com estas duas máximas, Hobbes apresenta os extremos entre os quais a realidade da existência humana pode variar, subsumindo no dito *o homem é um deus para o homem* as relações entre cidadãos⁴, logo, no estado de sociedade; e usando a fórmula *o homem é um lobo para o homem* para descrever as relações entre Estados soberanos⁵, estando esta lupinidade associada ao tipo de relações desenvolvidas numa realidade em que o poder soberano e a lei civil estão ausentes, sintetizada na designação de estado de natureza⁶ ou estado de guerra⁷, produzido pela condução individual das acções segundo os ditames do medo e da esperança, numa lógica de obtenção de meios para assegurar a preservação da vida, nas palavras de Hobbes: *a preservação do seu corpo e dos seus membros*⁸.

A ligação paradigmática do nome de Hobbes a esta segunda sentença poderá, à primeira vista, parecer exagerada, mas bastará uma análise dos pressupostos antropológicos da concepção de soberania que suporta o estado de sociedade tal como Hobbes o entende, na sua natureza e nos seus processos, para se concluir o peso desigual que a dinâmica agonística das relações humanas desempenha: quer na defesa da constituição do estado de sociedade,

¹ Usamos como edição de referência: TUCK, Richard e SILVERTHORNE, Michael, (edição e tradução do original latino *De Cive*), *On the Citizen*, New York: Cambridge University Press, 2008⁹.

² Redigido durante o exílio de Hobbes em Paris (1640-1652), durante o inverno de 1641, o *De Cive* é a terceira secção dos *Elementa Philosophiae*, precedida pelo *De Corpore* (publicado em 1655) e pelo *De Homine* (publicado em 1658), a primeira e a segunda secções, respectivamente.

³ *De Cive*, Dedicatória, § 10, p. 6.

⁴ *Ibid.*, Dedicatória, § 2, p. 4.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, Cp. I, pp. 21-31; V, 1-2, p. 69.

⁷ *Ibid.*, Cp. I, 12, pp. 29-30; XI, 17, p. 126.

⁸ *Ibid.*, Cp. I, 7, p. 27.

quer como elemento latente que organiza o entendimento do poder, da sua distribuição e aplicação nesse mesmo estado.

Da mesma forma, ao inquirir sobre o uso da primeira das duas máximas acima enunciadas: *o homem é um Deus para o homem*, em Espinosa, assim como o que se diz na ausência da referência à segunda no mesmo autor, procurando entender de igual modo os pressupostos antropológicos que aí se jogam relativamente a um debate teórico sobretudo de natureza política, torna-se visível o que nela se diz da influência da doutrina política de Hobbes no pensamento de Espinosa, dando conta quer das afinidades iniciais, quer do afastamento final entre as duas teorias.

No caso de Espinosa, esta referência ocorre a meio do livro IV da *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*⁹, no escólio da proposição 35:

«O que agora demonstrámos [que os homens são tão mais úteis uns aos outros, quanto cada um deles procurar sobretudo o que lhe é útil¹⁰] atesta-o a própria experiência de todos os dias com testemunhos tão claros que quase todos repetem: o homem é um Deus para o homem. Todavia, é raro que os homens vivam segundo a direcção da razão, e a maior parte do tempo invejam-se e são causa de desconforto uns para os outros. Não obstante, só com dificuldade podem levar uma vida solitária, de tal forma que à maioria agrada muito aquela definição segundo a qual o homem é um animal social; de facto, as coisas passam-se de tal modo que da sociedade comum dos homens nascem muito mais vantagens do que danos. [...]»¹¹

Tendo em vista a nossa proposta de aclaração da referência comum à máxima enunciada, dando o protagonismo ao pensamento político espinosano, de modo a nele reconhecer alguns vestígios de um diálogo com as teses hobbesianas, começamos por resumir o percurso que leva Espinosa até à demonstração supra-citada, na qual é enunciado o princípio de utilidade como motor de uma fundação da sociedade comum dos homens.

«Tratarei portanto da natureza e da força dos afectos, e da potência da mente sobre eles, seguindo o mesmo método que utilizei nas partes precedentes a propósito de Deus e da Mente, e considerarei as acções e os apetites humanos como se se tratasse de linhas, planos ou corpos»¹².

⁹ Usamos como obra de referência a edição crítica das obras de Espinosa, *Spinoza Opera Im Auftrag Der Heidelberger Akademie Der Wissenschaften*, Herausgegeben Von Carl Gebhardt, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, 1925, em 4 volumes. *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, abreviada por Et., vol. II, pp. 41-264.

¹⁰ Et.IV, 35, cor. II.

¹¹ Et.IV, 35, sch.

¹² Et.III, pref. Veja-se também a referência idêntica em HOBBS, *op. cit.*, Ded., § 6: « For if the patterns of human action were known with the same certainty as the relations of magnitude in

Com este tom determinado, Espinosa anuncia mais um momento na construção do argumentário ético que é o seu, introduzindo o livro III da *Ética*, dedicado aos afectos. De modo insuspeito vemos desfilar ao longo da sua argumentação algumas proposições-chave, tais como: « Nenhuma coisa pode ser destruída, senão por uma causa exterior. » (III, 4); ou « Cada coisa, tanto quanto está em si, se esforça por perseverar no seu ser. » (III, 6); e « Para toda a coisa que aumenta ou diminui, ajuda ou contraria a potência de agir do nosso corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, ajuda ou contraria a potência de pensar da nossa mente. » (III, 11).

O livro III vai então desenvolver demoradamente uma visão da economia dos afectos e da sua função na própria determinação de toda e qualquer acção humana, alicerçada na polarização entre dois extremos: a alegria e a tristeza.¹³ Todo o ser humano organiza as suas acções em função da aproximação do aumento de ser cuja consciência se traduz em alegria, ao mesmo tempo que se esforça por evitar o seu contrário, tendo como horizonte constante aquele imperativo de perseverança no seu ser.

Aquilo de que de modo insuspeito Espinosa se ocupou a demonstrar, surge subitamente como pedra angular do livro IV da mesma *Ética*, livro este antes anunciado como o lugar das teses sobre a existência segundo a direcção da razão e conforme as solicitações do tempo e das circunstâncias em que toda a acção tem lugar.¹⁴ Ou seja, o momento em que o argumentário ético convoca para o terreno da sua teorização a instância política pensada também ela segundo a ordem dos géometras, tem o seu ponto de partida justamente nas condições de governação e coerção dos afectos.

Com uma linguagem assumidamente política, o livro IV, intitulado *Sobre a Servidão Humana ou sobre a força dos afectos*, traduz para o plano do pensamento da política a articulação das figuras conceptuais-chave no entendimento de Deus, do homem e das condições de sentido da sua existência enquanto singular, apresentadas nos livros anteriores da *Ética*.

A tarefa a que Espinosa agora se propõe é por um lado, a de libertar toda a reflexão político-moral de um conjunto de preconceitos em cima dos quais se edifica uma discursividade sociopolítica inadequada à governação do colectivo humano consonante com o teor das demonstrações acerca da natureza humana, tarefa de que se ocupa até à proposição 37 do livro IV. Por outro lado, dedica-se ao desenvolvimento de uma nova argumentação que contribua para edificar a

figures, ambition and greed, whose power rests on the false opinions of the common people about right and wrong <jus et iniuria>, would be disarmed, and the human race would enjoy such secure peace that (apart from conflicts over space as the population grew) it seems unlikely that it would ever have to fight again. ».

¹³ Cf. Et.III, def. Aff.

¹⁴ Cf. Et.II, 49, sch.

tal *Sociedade Comum dos Homens*¹⁵, a partir de uma base estritamente racional de entendimento da acção humana, fiel ao programa de conhecimento das determinações daquela, tal como se de linhas, planos ou corpos se tratasse.

Na última proposição deste livro podemos ler o seguinte: « O homem que é conduzido pela razão é mais livre na cidade, onde vive segundo o decreto comum, do que na solidão, onde não obedece senão a ele mesmo. »¹⁶ São então convocados na sua versão sintetizada os elementos-chave desta argumentação política: temos o ‘homem conduzido pela razão’; o ‘decreto comum’ e os termos da comparação, ‘a cidade’ e ‘a solidão’.

O *homem conduzido pela razão* é uma expressão recorrente¹⁷ aqui reintroduzida na proposição 67 e que define o homem livre, *aquele que vive unicamente segundo os ditames da razão*. Ao longo das primeiras dezoito proposições do livro IV, foram consideradas as causas da impotência ou servidão humana (a impotência de governar e refrear os afectos). Posto isso, Espinosa avançou com a sua chave para a governabilidade dos afectos, i. e. a observação das prescrições da razão:

«A Razão não prescreve nada que seja contra a Natureza; ela prescreve apenas que cada um se ame a si próprio, que procure o que lhe é útil, mas o que lhe é realmente útil, e que deseje tudo o que conduz de facto o homem a uma perfeição maior; e, de uma maneira geral, que cada um se esforce por conservar o seu ser, tanto quanto lhe é possível»¹⁸.

Daqui decorrem as condições para a acção singular segundo a direcção da razão (o que equivale, para Espinosa, à acção propriamente dita¹⁹), bem como os fundamentos para toda a teorização política. São elas: (1) o fundamento da virtude é o esforço de conservação do seu próprio ser, e a felicidade consiste no facto de o homem poder conservar o seu ser; (2) a virtude deve ser desejada por si mesma, e não há nada que lhe seja superior ou que nos seja mais útil, razão pela qual a devemos desejar.²⁰

A racionalidade é então o elemento de base da teoria política que envolve a possibilidade de reconhecimento da maior utilidade na edificação de uma

¹⁵ Cf. Et.IV, 40.

¹⁶ Et.IV, 73

¹⁷ Cf.Et. IV, 67-73.

¹⁸ Et.IV, 18, sch., [o sublinhado é meu]. Relativamente à presença da terminologia hobbesiana nas proposições de antropologia política de Espinosa e à reformulação do sentido daquela por este, como é o caso do princípio de auto-conservação supra-citado, e em particular a subtilidade contida no *suum esse*, veja-se a análise detalhada de LAZZERI, C.; *Droit, pouvoir et liberté, Spinoza critique de Hobbes*, Paris: ed. Puf, 1998, pp. 23-26.

¹⁹ Cf. Et.IV, 35, dem.

²⁰ Cf. Et.IV, 18, sch.

sociedade comum dos homens, onde o maior número de homens seja conduzido por estes ditames da razão. Espinosa encontra na figura da utilidade o elemento de convergência da acção singular com a acção colectiva, convergência essa que é subsumida nas categorias de justiça, equidade e honestidade.²¹

A conclusão destas prescrições da razão contém as formulações determinantes das condições da existência colectiva:

«Há, portanto, fora de nós, muitas coisas que nos são úteis e que, por isso, devem ser desejadas. Entre elas não podemos conceber nenhuma preferíveis às que convêm inteiramente com a nossa natureza. Com efeito, se dois indivíduos, absolutamente da mesma natureza, se unem um ao outro, formam um indivíduo duas vezes mais poderoso que cada um deles separadamente. Portanto, nada mais útil ao homem que o homem. Não há nada que os homens – digo eu – possam desejar mais para conservar o seu ser do que estarem todos de tal maneira de acordo em tudo, que as Mentes e os Corpos de todos formem como que uma só Mente e um só Corpo e que todos, em conjunto, na medida das suas possibilidades, se esforcem por conservar o seu ser; e que todos em conjunto procurem a utilidade comum de todos.»²²

O elemento do decreto comum (*communi decreto*) tem na base do seu reconhecimento como a melhor das condições para a vida humana justamente a categoria de *comum*. É através dela que Espinosa consegue articular a sua fundamentação ontológica da existência dos singulares com a necessidade de teorizar a existência em comum que a instância política implica. Existe de facto um desdobramento do núcleo ontológico que funda a existência desse comum a partir do qual é pensável quer a existência singular numa dinâmica de diferenciação como registo da causalidade, quer a existência colectiva segundo a capacidade de perspectivar o sentido da utilidade própria, não como subtracção a algo que é originariamente comum, como em Hobbes, mas justamente, como convergente com algo que tem de ser colectivo²³.

Os pólos da *Cidade* e da *Solidão*, remetem para um par incontornável na tradição moderna de pensamento da política: o par estado de natureza – estado de sociedade. É na proposição 37, que acima indicámos como marco entre as

²¹ Cf. Et IV, cp. 15.

²² Cf. Et.IV, 18, sch.

²³ Sobre esta identificação do substracto ontológico-metafísico que sustém ambos os sistemas como fonte da sua radical diferenciação, veja-se MALCOLM, N.; « Hobbes and Spinoza », in BURNS, J.; GOLDIE, M. (ed.); *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006³, pp. 555-557.

duas tarefas que organizam este livro IV²⁴, que vamos encontrar o momento de diálogo mais directo com os debates teóricos do seu tempo.

Com vista a introduzir as categorias de mérito e de pecado, de justo e de injusto, Espinosa expõe assim o seu entendimento sobre o estado de natureza e o estado civil: no estado de natureza cada indivíduo existe e age em virtude do soberano direito de natureza, o qual seria suficiente para garantir a concórdia se os homens se limitassem a agir segundo a razão e o princípio da utilidade, tal como vimos antes. Todavia, pelo facto de estarem sujeitos aos afectos, a acção individual torna-se rapidamente geradora de dano para outrem, apesar de os homens necessitarem do auxílio mútuo para continuarem a existir.

A passagem ao estado civil dá-se mediante a renúncia de cada um ao seu direito natural e a mútua asseguuração de um regime de acção colectiva que não traz dano a nenhum dos constituintes. Percebemos assim o porquê da governação e coerção dos afectos ser a pedra angular da teoria política espinosana, neste aspecto muito próxima da de Hobbes, que também parte do ser humano enquanto sujeito de afectos, mas com desfechos diferentes. O que veremos em breve.

A possibilidade da Sociedade Comum dos Homens está pois firmada na acção desta racionalidade que envolve necessariamente a perseguição do que é realmente útil, maximizado na utilidade comum, actividade esta que funda uma forma de existência segundo o *communi decreto*, orientado pelas categorias determinantes da viabilidade do corpo político²⁵: a justiça, a equidade e a honestidade.

É essa mesma Sociedade que passa a reivindicar os direitos que antes estavam dispersos pela multidão de indivíduos, nomeadamente o direito de julgar acerca do bem e do mal, o direito de punição e de prescrição das regras para a vida em comum, bem como a feitura de leis, garantindo a sua observância não pela razão, impotente face aos afectos, mas através de ameaças.²⁶ Esta proposição 37 encerra a primeira das tarefas deste livro, mostrando de que modo as categorias políticas emergem, na sua relatividade,

²⁴ (i) a desmontagem de uma discursividade sociopolítica assente em preconceitos acerca do justo, do injusto, do bem e do mal, e (ii) o lançamento das fundações para uma sociedade comum dos homens.

²⁵ Cf. Et.IV,18, sch, supra citada: *Um só Corpo e uma só Mente*. Para uma leitura contemporânea desta noção de *corpo político* em torno da defesa da morte desta metáfora ou pelo contrário, da sua transfiguração e realização plena nas revoluções democráticas, veja-se NEOCLEOUS, Mark; « The fate of the body politic », in *Radical Philosophy*, nº 108, July/August, 2001, pp. 29-38.

²⁶ Cf. Et.IV, 37, sch. 2. Relativamente à evolução do pensamento político de Espinosa e o enfraquecimento da ameaça como único garante da vida em comum, veja-se o contributo de BOVE, Laurent; « Le *Traité Politique*: Une Radicalisation Conceptuelle? », fazendo parte de uma mesa redonda com MOREAU, Pierre-François e RAMOND, Charles, in JAQUET, C.; SÉVÉRAC, P.; SUHAMY, A. (dir.); *La Multitude Libre, Nouvelles Lectures Du Traité Politique*, Paris: ed. Amsterdam, 2008, pp. 28-29.

dos fundamentos e da configuração da sociedade civil, mantendo contudo presente a consideração do ser humano enquanto parte da natureza naquilo que ele não pode deixar de ser: um ser racional, todavia sujeito à força dos afectos.

Se até aqui predominou o carácter formal desta argumentação, interessa agora ver as contribuições de teor mais programático que Espinosa traz para o entendimento da fundamentação e construção da Sociedade Comum dos Homens. Uma das notas mais relevantes para o nosso propósito, encontra-se no momento em que são antecipadas as aplicações sociopolíticas da teoria da vontade que Espinosa defendeu no livro II, *Sobre a Mente*. Nas últimas linhas deste livro podemos ler o seguinte programa:

«Finalmente, esta doutrina é igualmente útil, e não pouco, à sociedade comum: enquanto ensina de que maneira devem ser governados e conduzidos os cidadãos, não para que sejam escravos, mas para que façam livremente o melhor.»²⁷

A nota forte deste enunciado está na indicação clara de um esforço de teorização política que permita um ordenamento no qual os cidadãos dessa cidade, erguida a partir daquele acordo de renúncia ao direito natural, sejam agentes livres e não servos.

É precisamente nesta linha programática que podemos encontrar um bom ponto de partida para compreender de que modo, sob a mesma referência ao domínio das possibilidades que a esfera do político encerra, nessa alusão ao potencial criador e providencial de que o próprio Homem é portador desde a sua condição mais natural, a interpelação de Espinosa às teses hobbesianas anuncia as suas reservas e a *radicalização conceptual*²⁸ e política que lhe estão associadas.

O dito *o homem é um Deus para o homem* é em ambos uma proposição com uma motivação e um alcance políticos, onde se joga o deslocamento da possibilidade de qualquer projecto de construção dessa sociedade comum dos homens para o plano do agenciamento humano, tornado assim o objecto de conhecimento determinante das condições de realização de um projecto político.

Todavia, para lá desta semelhança de base, epistémica e metodológica, a designação do termo 'homem' expressa entendimentos diferentes: quanto à sua composição e ao seu estatuto de parte de um todo, finamente reflectidos na concepção do princípio de distribuição, acumulação e exercício dos poderes.

²⁷ Et.II, 49, sch.

²⁸ BOVE, Laurent; MOREAU, Pierre-François; RAMOND, Charles; « Le *Traité Politique*: Une Radicalisation Conceptuelle? », in JAQUET, C. et al.; *Op. cit.*, pp. 27-44.

I. Dualismo e Subordinação

Hobbes entende o ser humano como um ser cujas acções se determinam e organizam em função de uma relação meios-fins entre aquilo que designa como o movimento animal e o movimento vital, relação resumida com a noção do princípio de conservação, que mais não é, no entender de Hobbes, que o esforço inato de perpetuação do movimento fisiológico a que se chama vida.

Esta relação obedece a uma concepção dual e internamente hierarquizada do ser humano: cada indivíduo encerra, na sua composição e como condição para a sua subsistência enquanto organismo vivo, um princípio de subordinação da organização dos esforços ditos animais à perpetuação do movimento vital, traduzida na preservação da vida pelo maior período de tempo.

O movimento vital designa justamente o funcionamento orgânico dessa totalidade que é o corpo, obedecendo a uma hierarquia interna na qual o coração é uma fonte, os nervos são os seus canais e as articulações são as muitas rodas que permitem a movimentação deste corpo.²⁹ Os movimentos animais são a efectivação dos meios para a realização desse fim último que é a conservação de si, da sua vida e dos seus membros. Esta noção de conservação tem um significado amplo: incluindo desde *a batalha contra a fome e o frio*³⁰ até um entendimento de conservação das *comodidades* da vida civilizada. Ou seja, todas as acções do indivíduo, seja qual for o grau de sofisticação ou civilidade das mesmas, são determinadas e organizadas enquanto resposta à solicitação maior que é esta conservação de si.

A concepção dualista do ser humano implica a presença de um princípio de distinção e de uma dinâmica de subordinação de umas partes às outras, sendo este o modelo orgânico a ampliar na concepção do corpo político e dos seus processos, segundo uma lógica de determinação e subordinação de uma base por um topo, numa relação verticalizada entre uma fonte da qual emanam as deliberações que põem em marcha uma base material ou corpórea que as efectiva.

A infame radicação do atributo da extensão ou da matéria, a par do pensamento, entre uma infinidade de outros atributos, na Substância espinosana³¹, princípio de existência e de acção de todas as coisas, permite repensar esta concepção dualista de um corpo e uma mente separados e

²⁹ Cf. in *Leviathan*, « The Introduction », ed. Tuck, Richard (ed.); Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 9 [1]: « For what is the Heart, but a Spring; and the Nerves, but so many Strings; and the Joynts, but so many Wheelles, giving motion to the whole Body, such as was intended by the Artificer? »

³⁰ *De Cive*, V, 5, p. 72.

³¹ Cf. Et.I, 15, sch.; II, 2.

organizados segundo uma relação de subordinação daquele a esta, tal como vimos ser o caso em Hobbes. Se a esta radicação ontológica comum acrescentarmos a conexão necessária entre os dois, e a concepção de mente como ideia do corpo em acto³², temos em traços largos a base para aquele que será, tal como o aponta Matheron, o instrumento teórico determinante da sua radicalização política da noção hobbesiana de *conatus*³³: a abolição do dualismo meios-fins.

Com a supressão da lógica meios-fins, Espinosa não deixa de partilhar com Hobbes a noção de *conatus* como norma suprema – a tendência individual a perseverar no seu ser –, mas afasta-se no seguinte: o nosso *conatus* não se reduz a um instinto de conservação biológica que defina por si só o nosso fim e ao serviço do qual tudo o resto não seria senão um meio. O *conatus* consiste na nossa tendência a actualizar todas as consequências da nossa essência individual³⁴, entendendo-se que estas consequências levam necessariamente à nossa perseverança na existência, englobando a totalidade dos nossos desejos e das nossas acções.

Há assim um alargamento significativo do âmbito legítimo de acção e do privilégio que Hobbes reservava apenas ao cuidado de evitar a morte: em Espinosa, a legitimidade está associada à totalidade dos desejos e acções. Temos o direito, em todas as circunstâncias, de fazer aquilo que queremos se o pudermos (se formos capazes) de o fazer: tudo o que fazemos, pelo simples facto de o fazermos, é legítimo. Espinosa vai assim até às últimas consequências, fruto da aplicação dos meios teóricos que já havia desenvolvido:

Assim se conclui, de forma “escandalosa”, a “revolução copernicana” em matéria de direito: por certo, a vontade individual é a única fonte de todo o direito, mas sob a condição de levá-la até ao limite e compreender que se trata de *cada* volição a *cada* instante, sem compromisso irreversível; a minha vontade não me obriga senão durante o tempo em que é a minha vontade.»³⁵

³² Cf. Et.II, 11-13.

³³ Esta categoria de *conatus* serve assim para pensar as condições de formação e perpetuação do Estado e do Governo, colocando Matheron a dinâmica constitutiva dos desejos num plano politicamente constituinte: são os desejos dominantes que encontram caminho até ao soberano e deste são encaminhados para as suas materializações: leis – executivo – justiça – ideologia justificativa – exército – perpetuação do regime de base, que Matheron aponta como sendo o regime de propriedade. É justamente esta estrutura que a abolição do dualismo meios-fins vem perturbar, permitindo aquela *revolução copernicana* que retira força aos fundamentos que suportam a ideia de uma génese ou constituição do Estado, tomada primeiro como hipótese teórica e desenvolvida segundo a ideia de um contrato de transferência irreversível de direitos. Cf. in MATHERON, A.; « Le Pouvoir Politique chez Spinoza », in JAQUET, C. et al.; *Op. cit.*, pp. 138-139.

³⁴ Cf. Et.III, 7.

³⁵ Cf. in MATHERON, A.; *op. cit.*, p. 134.

A reformulação dos fundamentos conceptuais da teoria política tem o seu ponto de partida justamente no questionamento desta concepção dualista, bem como de toda a discursividade fundada na aproximação do registo político à ordem natural dos processos de vida – de cariz fisiológico e mediante processos de subordinação, seja à mente, seja ao coração – vida esta que é reconhecida como o fim último de toda a acção humana.

A adopção comum do princípio de conservação como eixo em torno do qual gravitarão as categorias determinantes da teoria política em Hobbes e em Espinosa, leva a um uso de conceitos cuja comunalidade esconde o distanciamento programático que a sua significação renovada anuncia. Categorias como: vida, natureza humana, homem e virtude, e a um nível mais fundo, toda a concepção metafísica que suporta o entendimento daquelas, tornam perceptível a diferença de significado que se constrói entre o modo como os dois pensadores as convocam para operacionalizar a sua teoria política.

II. Conflito, Soberania e Liberdade

Para compreendermos a convivência entre o uso de categorias comuns por Hobbes e Espinosa, e a diferença entre as concepções políticas últimas de um e de outro, importa assinalar uma dívida partilhada por ambos relativamente ao pensamento de Maquiavel. A título muito sumário, apontamos alguns dos aspectos mais relevantes para essa mesma compreensão.

A ambiguidade essencial que o sistema de Maquiavel encerra, entre um argumentário em defesa do republicanismo de que dá conta nos seus *Discorsi*, por um lado, e a sua teorização sobre as formas autocráticas de governação, no *Il Principe*³⁶, assinala já os marcos do campo do debate teórico político entre a liberdade e a autoridade³⁷, os mesmos acerca dos quais Hobbes vai tentar uma posição intermédia, capaz de garantir maior estabilidade do que a realização de qualquer um deles. De igual modo, Espinosa entra neste debate com pleno fôlego, preconizando, assim como Hobbes, uma tomada de posição que não partilhará da ambiguidade de Maquiavel.

³⁶ Note-se que referimos aqui a linha interpretativa dominante da obra de Maquiavel coeva a Hobbes e Espinosa. Para um apontamento daquilo que ficou consagrado como o *enigma* de Maquiavel, veja-se a introdução de Aurélio, Diogo, in *O Príncipe*, trad. e introd. de Aurélio, D., Lisboa: ed. Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008, em particular, pp. 13-17, 45-64.

³⁷ Cf. in *Leviathan*, Dedicatória, in TUCK, R. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 3: « For in a way beset with those that contend, on one side for too great Liberty, and on the other side for too much Authority, 'tis hard to passe between the points of both unwounded. ».

Sendo este uma importante referência comum na formação do pensamento político de ambos, estes respirarão não só o seu compromisso realista do projecto de refundamentação das categorias políticas, como a centralidade da noção de conflito³⁸.

O anti-aristotelismo³⁹ da natural insociabilidade dos homens inscreve-se na linhagem da antropologia política reconhecível em Maquiavel, encontrando-se na afirmação de Hobbes segundo a qual *os homens não nascem aptos para a vida em sociedade, treinam-se para isso*⁴⁰, uma ressonância clara do pessimismo antropológico que sustém a teoria política maquiaveliana. Em resumo: a determinação das acções humanas é pensada segundo uma noção de egoísmo universal, que torna a sociedade o palco de conflitos potencialmente infundáveis, motivados pela sede de riqueza, honra, estatuto e poder. Na sua base está a insaciabilidade dos apetites humanos, da qual deriva um descontentamento perpétuo acerca das suas posses. Há pois uma incapacidade natural dos homens para fazer o mais correcto, excepto quando sujeitos à força da necessidade, em contraste com a desordem e o caos em que caem se entregues à sua livre deliberação⁴¹.

Balizado pelos dois extremos da concepção de homem com que abre a Dedicatória do *De Cive*, Hobbes estrutura as traves mestras da sua teoria política justamente a partir das causas do conflito⁴² e da conclusão acerca da inerência do mesmo à condição natural dos homens. Repetimos a famosa súpula hobbesiana da existência humana nesse estado de guerra: *solitária, miserável, sórdida, brutal e curta*⁴³.

O entendimento hobbesiano da condição de cidadão está subordinado a uma estratégia de contenção dos traços mais determinantes da acção humana, individualmente considerada, e regida por aquilo que Hobbes entende serem os postulados absolutamente certos sobre a natureza humana: (1) o postulado do uso privado dos bens: colocado pela ganância humana, segundo o qual « cada

³⁸ Sobre o papel constitutivo da noção maquiaveliana de conflito no pensamento político de Espinosa em particular, em paralelo com a referência a Hobbes, vd. in Del Lucchese, Filippo; *Tumultes et Indignation, Conflit, Droit et Multitude chez Machiavel et Spinoza*, trad. do italiano por P. Pasquini, Paris: ed. Amsterdam, 2010.

³⁹ Cf. in *De Cive*, I, 2. Sobre a inscrição de Hobbes e Espinosa no « fim do aristotelismo », veja-se BURNS e GOLDIE, *op.cit.*, cp. IV: « The end of Aristotelianism ». Para uma leitura aprofundada de uma relação dita dialética de Espinosa com o pensamento aristotélico, veja-se na sua totalidade Manzini, Frédéric; *Spinoza: une lecture d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

⁴⁰ *De Cive*, I, 2.

⁴¹ Cf. in REES, E.; *Political Thought from Machiavelli to Stalin, Revolutionary Machiavellism*, New York: ed. Palgrave Macmillan, 2004, cp. I: « Machiavelli's Ideas on Politics ».

⁴² *De Cive*, I, 4-6.

⁴³ *Leviathan*, XIII, p. 89 [62]: « [...] solitary, poore, nasty, brutish, and short. »; trad. de Monteiro, J. e Silva, B., São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 109.

homem insiste no seu uso privado da propriedade comum »⁴⁴ e (2) o postulado da auto-preservação: colocado pela razão natural, segundo o qual « cada homem luta para evitar a morte violenta entendida como o mal supremo na natureza. »⁴⁵

É a partir desta base que Hobbes pensa um quadro legal que se consagre como solução estável para a ameaça sempre latente da discórdia e do conflito que comprometem a existência da própria sociedade. O Homem só é um Deus para o Homem na medida em que aqueles pressupostos antropológicos são regulados mediante a acção de um forte poder comum, na ausência do qual persiste apenas o elemento lupino.

A finalidade da existência humana é pensada mediante o contraste com a negação da sua possibilidade: a auto-preservação é pois aquilo que resulta como fim universalmente aceite por todos os indivíduos e a partir do qual se organizam as noções de necessidade (é necessário tudo aquilo que é um meio para a auto-preservação) e de legitimidade (é legítimo tudo aquilo que o agente faça na crença da sua necessidade para a sua preservação).

Hobbes introduz uma ideia de ruptura entre condições (natural e social ou política) e tempos (um antes e um depois que, mesmo que hipotéticos, permitem fixar uma noção de passado estruturante da concepção de futuro que o projecto político animará), de modo a conseguir argumentar acerca da necessidade de construção do corpo político mais capaz para enfrentar os obstáculos à conservação, marcando assim esta ruptura com o contraste entre a precariedade, a inconstância e a pobreza da existência dos seres humanos, por um lado, e a segurança, a constância e o desenvolvimento da existência humana e das suas produções, por outro.⁴⁶

Todavia, dá-se conta que o fundo passional da concepção antropológica que organiza os seus postulados da condição de luta de todos contra todos, bem como da necessidade incessante de acumulação de meios para a conservação, e que está na base da defesa dos termos segundo os quais a soberania deve ser realizada (mediante a transferência irreversível de direitos, a indivisibilidade e natureza absoluta do poder soberano), esse fundo passional permanece inalterado, sendo apenas sujeitado ao efeito de contenção que os poderes normativo e coercivo produzem.

Podemos assim confrontar a constituição do estado de sociedade a partir dos instrumentos teóricos produzidos por uma ruptura necessária entre realidades, questionando a extensão efectiva da mesma, para lá da sua operatividade na produção das categorias fundadoras da doutrina política emergente.

⁴⁴ *De Cive*, Ep. Ded., §10

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Cf. in *Leviathan*, XIII, pp. 86-90 [60-63].

Os elementos que justificam o afastamento do estado de natureza e a aquiescência de todos os indivíduos a um novo modelo de distribuição dos poderes que determina as possibilidades de exercício do mesmo (daí a sequência hobbesiana de determinação, em primeiro lugar, da natureza absoluta e indivisível do poder soberano e em segundo lugar, dos termos do seu exercício⁴⁷, teorizando assim por ausência ou por negação o poder individual e o poder total), permanecem necessariamente no estado de sociedade.

Pelo facto de o horizonte de referência social, em vista da estabilidade, preservação e florescimento do qual Hobbes está a pensar a sua teoria política, depender na sua origem desta latência agonística contida sob a forma de concorrência social e desempenho mais ou menos triunfante dos mais capazes (não tem aqui Hobbes apenas uma concepção natural de aptidão, mas também processual: reconhecendo a influência de factores como a família, a riqueza, o nome, ou a orfandade e a pobreza, no mercado dos poderes e da dominação⁴⁸) e mesmo estando os elementos geradores de conflito submetidos a um efeito de contenção, não pode Hobbes explorar uma hipótese mais radical de constituição de uma comunidade segundo a razão, que permitisse pensar a superação daqueles.

No centro do argumento hobbesiano reside então a categoria de indivíduo, a qual permite, por um lado, pensar os termos originais do estado de guerra, ao mesmo tempo que se presta ao gesto de deslocação para um quadro de sociabilidade governável e governada, mediante a introdução de um agente externo, i.e. o poder soberano, que introduza a desigualdade, sem a qual nenhum conflito terá fim⁴⁹.

A teorização política a partir do indivíduo revela-se carregada de dificuldades que vão solicitar ou a ideia de uma autoridade externa – com a coincidência da lei natural com a lei divina –, ou a dependência interna da conservação do corpo político relativamente aos indivíduos que detêm o poder soberano.

⁴⁷ Sobre esta relação no interior do sistema hobbesiano e a sua reformulação por Espinosa, nomeadamente quanto à natureza absoluta e indivisível do poder soberano, cf. in LAZZERI, C.; *op. cit.*, pp. 289; 302-304; 322-327.

⁴⁸ Cf. in HOBBS; *Behemoth*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart.*, (London: Bohn, 1839-45). 11 vols. Vol. 6, pp. 160, 203. Ed. Online Library of Liberty: <<http://oll.libertyfund.org/title/770>: accessed on 3/09/10>. Sobre a presença do modelo de mercado na formação da teoria política hobbesiana, veja-se in LAZZERI, *op. cit.*, pp. 76-77; in Macpherson, C. B.; *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Clarendon Press, 1962; ou na sua versão mais abreviada: Macpherson, C. B. (ed. e intro.); *Leviathan*, U. K.: ed. Penguin, 1968, pp. 57-60.

⁴⁹ Cf. in *De Cive*, I, 3, p. 26: « Those who have equal power against each other, are equal [...]. Therefore, all men are equal to each other by nature. Our actual inequality has been introduced by civil law. » .

É justamente na solução hobbesiana do contrato que funda uma relação totalmente assimétrica de poderes, organizadora de um poder que está fora do contrato, um poder *absoluto*, que Althusser reconhece o lugar e o mecanismo que tornam identificável a figura do soberano como o produto de um processo de constituição que tem na sua formulação final justamente o seu princípio material. Nas suas palavras: «O resultado do contrato é o seu princípio: o poder político absoluto é condição e resultado dos contratos interindividuais que o produzem [...].»⁵⁰

Este contrato não é então a causa *ex nihilo* do poder político, é sim efeito do próprio poder político absoluto e do seu reconhecimento por parte do direito, a partir do qual se determinam as condições do exercício dessa força: a política ou o poder soberano absoluto.⁵¹

A base agonística da qual parte a teoria hobbesiana e em vista da qual elabora uma concepção de poder soberano enquanto meio por todos reconhecido como a única solução para a existência de uma autoridade material, exterior ao contrato e acima dele, dotada de força coerciva, implica a centralidade de uma noção de indivíduo e a organização negativa das várias instâncias que marcam a passagem a esse estado de sociedade.

Onde Hobbes coloca a fuga da morte, vimos que Espinosa indica o esforço de afirmação do próprio ser, uma diferença sutil que no entanto organizará duas concepções distintas de cidadão e de soberania⁵².

Se, como vimos antes, Espinosa defende uma teoria política segundo a qual os cidadãos sejam conduzidos como homens livres, Hobbes, contrastará aproximando a condição de súbdito da de servo, como materialização daquela transferência total do direito de natureza, pensada como momento da construção do estado de sociedade, enquanto único meio adequado à realização do fim universalmente reconhecido: a preservação da vida individual.

Hobbes entende por lei da natureza *o ditame da recta razão sobre o que deve ser feito ou sobre o que deve ser evitado com vista à preservação da vida pelo maior período de tempo possível*⁵³. Althusser sintetiza esta noção hobbesiana como os preceitos produzidos pela reflexão sobre os efeitos desastrosos do direito

⁵⁰ ALTHUSSER; *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure, 1955-1972*. Texte établi, annoté et présenté par François Matheron, Paris: ed. Du Seuil, 2006, p. 385.

⁵¹ Cf. *ibid.*, pp. 383-385.

⁵² Para uma análise minuciosa da centralidade do entendimento do princípio de conservação em Hobbes e Espinosa, e das profundas diferenças políticas que dele derivam, cf. In CHAUI, Marilena; «A Instituição do Campo Político» (1988) e «Direito Natural e Direito Civil em Hobbes e Espinosa» (1979); coligidos em *Política em Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 139-143; 301-314.

⁵³ Cf. *De Cive*, II, 1, p. 33: «The Natural law therefore (to define it) is the Dictate of right reason about what should be done or not done for the longest possible preservation of live and limb.»

natural⁵⁴. A lei da natureza é um princípio ao qual o ser humano acede mediante a razão natural, não é pois uma construção, nem a expressão de algum acordo ou consentimento, o que a tornaria mutável e perecível.

A imutabilidade e eternidade da lei da natureza e das leis que dela derivam, aparentemente de carácter supra-político, coincidindo com as próprias leis divinas⁵⁵, vão constituir a pedra angular da configuração da necessidade e natureza da autoridade ou poder soberano, em articulação com a concepção de ser humano naturalmente insociável.

Num primeiro grau de concretização deste teorema ao qual a razão natural acede, de âmbito universal portanto, temos a Lei fundamental da Natureza, dita *a fundação*, cujo conteúdo consiste no seguinte: « procurar a paz quando for possível obtê-la; e quando assim não for, procurar auxílio para a guerra »⁵⁶. Desta fundação deriva então um conjunto de princípios entendidos como instruções sobre os meios para assegurar a paz ou a sua própria defesa.

O princípio da transferência do direito natural é a primeira⁵⁷ destas leis derivadas, e consiste no ditame da necessidade de abandonar o direito natural de todos os homens a todas as coisas, mediante a transferência ou abandono do mesmo⁵⁸. Hobbes explica: alguém que resista ao abandono deste direito a todas as coisas, agirá contrariamente às vias para a paz, logo, contra a Lei fundamental da Natureza, que será o critério final para aferir da legitimidade e moralidade de qualquer deliberação. Alguns capítulos depois, esta transferência do direito natural a todas as coisas é reformulada como *a abolição da propriedade comum de todas as coisas, ou a introdução do Meu e do Teu*⁵⁹.

Ao explicar os termos em que o processo de transferência se materializa, Hobbes tem presente o seguinte aspecto: estando ambas as partes numa situação de direito a todas as coisas, não é possível transferir algum direito que a outra parte não tivesse já, pelo que esta transferência se realiza através da declaração de *uma das partes* do seu consentimento relativamente ao deslocamento que a esfera da legitimidade e licitude sofre, aceitando que se torne ilícito o que antes era um direito seu. Dada a imaterialidade da potência individual e a impossibilidade de destituir efectivamente os contraentes do seu *poder fazer*, esta transferência dá-se negando a licitude da resistência daqueles,

⁵⁴ Cf. in ALTHUSSER; *op. cit.*, p. 374.

⁵⁵ Cf. *De Cive*. XIV, 2-4, pp. 155-156.

⁵⁶ *Ibid.*, II, 2, p. 34: « to seek peace when it can be had; when it cannot, to look for aid in war. »

⁵⁷ Cf. *ibid.*, II, 3 e III, onde são enunciadas as vinte leis derivadas da Lei fundamental da Natureza.

⁵⁸ *Ibid.*, II, 3, p. 34: « the right of all men to all things must not be held on to; certain rights must be transferred or abandoned. ».

⁵⁹ *Ibid.*, IV, 4: « [...] the abolition of common ownership of all things, or the introduction of Mine and Thine. ».

os quais declaram activamente a aceitação da ilicitude da sua resistência às deliberações da outra parte.

Lei e direito surgem como opostos: a lei afirma-se mediante a redução do direito, sendo aquela um instrumento produtor de obrigação e vínculo, o que a distingue de um conselho, sendo sim uma ordem daquele cuja instrução é razão bastante para obedecer, i.e., é fonte de legitimação de si mesma, estando subordinada apenas ao núcleo da lei fundamental da natureza: a realização das condições para a preservação. O direito surge então como expressão da liberdade ou de um *poder fazer*.

A sua afirmação *a obrigação começa onde a liberdade acaba*⁶⁰ deixa bastante clara a natureza deste processo constituinte e organização negativa das várias instâncias que marcam a passagem ao estado de sociedade, tal como havíamos referido antes. As categorias nucleares do corpo político hobbesiano são produto deste processo de negação de um estado pensado segundo a afirmação total da potência individual. Em última instância, bastará a concepção negativa de paz e a sua função de eixo de toda a legislação natural e do processo de constituição do corpo político como *via para a paz*, para percebermos o substrato no qual as outras categorias se sustentam: *a guerra é um período no qual a vontade de contender usando a força é tornada suficientemente conhecida através de palavras ou acções. Todos os outros períodos são designados por Paz*⁶¹.

Da articulação da natural insociabilidade com a incapacidade de cumprir acordos na ausência da ameaça de um poder coercivo, por um lado, e a capacidade racional de inferir as condições para a superação do estado de guerra, resulta então uma concepção negativa da soberania – é a *Pessoa* resultante da coalescência da multidão desorganizada, que se esforça por sair de um estado de liberdade total de todos, para formar uma comunidade política com poder para restringir essa liberdade entendida como *liberdade contra* (mediante o duplo poder legislativo e coercivo) – que desloca o medo do plano horizontal para o plano vertical.

A contrastar com este argumentário, podemos recuperar o já exposto sobre a natureza meramente formal dos ditames da razão e do princípio político da utilidade em Espinosa. Percebemos então que o eixo em torno do qual o seu pensamento político se constrói, referindo-se de igual modo ao princípio de conservação individual *do ser que é o seu*, não tem em vista a fuga ao fim da vida enquanto realidade fisiológica perspectivada sob o registo da duração ou do tempo, mas sim a afirmação ou actualização tanto quanto possível da essência singular.

⁶⁰ Ibid., II, 10.

⁶¹ Ibid., I, 12, pp. 29-30. Sobre a interpelação de Espinosa a Hobbes com a sua negação desta definição negativa de paz: *não sendo a ausência de guerra*, cf. in Billecoq, Alain; *Spinoza: Questions Politiques, Quatre Études sur l'actualité du Traité politique*, Paris: L'Harmattan, 2009, em especial o terceiro estudo, « La Paix », sobretudo pp. 71-79.

Politicamente, esta diferença vai organizar, da parte do sistema hobbesiano, um entendimento imobilista da soberania e da vida do corpo político – configurado segundo um paradigma securitário⁶² que vai determinar o próprio alcance do entendimento da natureza humana.

O carácter fixista desta consideração do ser humano, e dos seus traços constitutivos, confere uma base de aspecto sólido à construção de categorias centrais para uma doutrina política que, resultando como produto de uma investigação acerca das condições para a paz (entendida como ausência de guerra), se revela determinante da própria leitura antropológica hobbesiana. Assim, o que temos nessa dedução do núcleo específico da natureza humana parece ser o efeito da investigação política acerca das causas da guerra e a procura da renovação do pensamento político de modo a determinar uma configuração da relação entre indivíduos, entre estes e o Estado e entre Estados, que permita a paz e os ganhos inerentes à ausência de guerra.

Da parte de Espinosa, o pensamento dos fundamentos da *sociedade comum dos homens* desenvolve-se justamente sob a perspectiva das condições de actualização das essências singulares, cuja realização é concebida fora de qualquer regime quantitativo, tal como o da duração.

Daqui resultará a recusa de um quadro conceptual imobilista subordinado à conservação de um estado teorizado mediante a criação de um instrumento teórico como o contrato hobbesiano, que permite superar uma condição formulada justamente enquanto ausência de um poder absoluto.

É justamente esta subordinação do modelo hobbesiano de sociedade política a um paradigma securitário absoluto, no seio do qual Espinosa reconhece uma fractura entre os constituintes e o poder soberano constituído, em função do qual se agilizam todos os instrumentos de securização, dependendo esta da capacidade repressiva do detentor do poder total, que faz com que Espinosa aponte a preservação do direito natural na sua integridade no modelo de sociedade política que defende, em contraste com as condições de exequibilidade do modelo hobbesiano⁶³.

Em seu lugar, Espinosa vai deixar os fundamentos conceptuais para uma noção de constituição e processo constituinte⁶⁴ para lá de um quadro de

⁶² Sobre este processo de configuração da própria base antropológica segundo as directivas de um paradigma securitário que é já instrumento gerador de ciclos de obediência e submissão, veja-se Israel, Nicolas; « La question de la sécurité dans le *Traité politique* » in Jaquet, C. et al.; *Op. cit.*, pp. 81-93.

⁶³ Cf. in ESPINOSA; *Epistola L*, a Jarig Jelles.

⁶⁴ Sobre a diferença de Espinosa relativamente a Hobbes e ao uso das categorias ao serviço de um determinado processo constituinte, cf. in Chauvi, *op. cit.*, o subcapítulo « O sujeito político », do qual destacamos, in p. 176: « Contra a necessidade de pactos sociais e contratos, que implicam transformar a potência natural numa categoria jurídica, e que pressupõem a identificação entre *jus, facultas, dominium e potestas*, isto é, a pessoa privada como proprietária do seu corpo, dos seus actos e do seu mundo físico sob a direcção da razão e da vontade, Espinosa

conservação do produto de uma ruptura com as condições da luta de todos contra todos, e a partir da qual sai legitimada a necessidade de um poder absoluto, assim como a realidade de uma existência sem o registo da comunalidade dos bens⁶⁵, a origem primeira do estado de guerra.

A contrastar com um sistema que pensa a existência política como negação de um estado de privação, e cujos processos internos estão subordinados à ideia de uma ameaça latente de regresso a algo cuja realidade supera em desvantagens qualquer *sujeição civil*⁶⁶, Espinosa procura uma concepção de Estado e de soberania que não seja *o prolongamento da guerra por outros meios*, e segundo a qual a obrigação não marque o fim da liberdade, mas sim o seu início⁶⁷.

A separar a necessidade hobbesiana de introduzir uma ideia de ruptura que organize um esforço colectivo de resposta a uma ameaça sempre latente, da defesa espinosana da ausência de ruptura, está justamente a noção de liberdade.

Por um lado, temos em Hobbes um entendimento da liberdade associada ao direito natural, enquanto direito de todos a todas as coisas, fixada como *liberdade contra os outros*, à luz da base agonística constitutiva. Por outro lado, temos em Espinosa a defesa de um entendimento radicalmente diferente desta categoria, pensada afirmativamente, como agente constituinte, como marca de uma vida propriamente humana, possível na verdadeira *Cidade*, onde os homens obedecem em resultado da sua vontade constante de realizar aquilo que o *decreto comum* lhes dita, existindo em concórdia⁶⁸.

«Deve, no entanto, notar-se que o estado que eu disse ser instituído para este fim [a existência humana em concórdia, numa vida segundo a razão, em paz e segurança] é, no meu entender, aquele que a multidão livre institui, não aquele que se adquire sobre a multidão por direito de guerra. Com efeito, uma multidão livre é conduzida mais pela esperança que pelo medo, enquanto que uma multidão subjugada é conduzida mais pelo medo que pela esperança. [...] E embora entre o estado que é criado pela multidão livre e aquele que é adquirido por direito de guerra, se atendermos genericamente ao direito de cada um, não haja nenhuma diferença essencial, contudo, quer o fim, como já mostrámos, quer ainda os

identifica *jus* e *potentia* e faz da reunião-união das potências a causa eficiente imanente do *imperium*. [...] O acontecimento decisivo, momento instituinte do campo político, não é uma *passagem*, mas uma *mudança* nas relações de força. ».

⁶⁵ Cf. in *De Cive*, I.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, X, 8.

⁶⁷ Cf. in BILLECOQ, A.; *op. cit.*, pp. 80-83.

⁶⁸ ESPINOSA; *Tractatus Politicus*, V, 4-6.

meios com os quais cada um deles deve conservar-se, têm enormes diferenças»⁶⁹.

O corte de Espinosa com a segunda parte do par usado por Hobbes: *o homem é um lobo para o homem*, deixa de fora a ameaça, a incapacidade e o contratualismo. Espinosa reconhece que este não é o produto de um processo de afirmação, mas de negação das condições necessárias à existência da sociedade dos homens livres, além de implicar uma dependência constitutiva entre a ideia de política e o uso do tempo: uma dependência relativamente à concepção de um princípio, de um antes e de um depois no tempo, determinantes para a construção de concepções de futuro que organizam a esfera dos afectos e consolidam os ciclos de obediência⁷⁰ reiterativos da razão de ser da própria figura do soberano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure, 1955-1972*. Texte établi, annoté et présenté par François Matheron, Paris: ed. Du Seuil, 2006.
- BILLECOQ, Alain, *Spinoza: Questions Politiques, Quatre Études sur l'actualité du Traité politique*, Paris: L'Harmattan, 2009.
- CHAUI, Marilena, *Política em Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DEL LUCCHESI, Filippo, *Tumultes et Indignation, Conflit, Droit et Multitude chez Machiavel et Spinoza*, trad. do italiano por P. Pasquini, Paris: ed. Amsterdam, 2010.
- JAQUET, Chantal; SEVERAC, Pascal; SUHAMY, Ariel (dir.), *La Multitude Libre, Nouvelles Lectures Du Traité Politique*, Paris: ed. Amsterdam, 2008.
- LAZZERI, Christian, *Droit, pouvoir et liberté, Spinoza critique de Hobbes*, Paris: Puf, 1998.

⁶⁹ Ibid., V, 6. Tradução de Aurélio, D.; *Tratado Político*, Lisboa: ed. Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008, pp. 113-114.

⁷⁰ Cf. in MATHERON; *op. cit.*, p. 139. Matheron dá conta do ciclo auto-reprodutor da sociedade política, resumido na seguinte sequência: inicialmente temos um momento de cooperação colectiva como resposta ao apelo de necessidades criadas, a partir das quais se estabelece uma disciplina colectiva que criará ou reificará o poder estatal, por sua vez corporizado sob a forma de agente máximo da definição e aplicação dessa disciplina colectiva, a qual será fonte dos termos futuros das práticas de cooperação colectiva, condição da permanente reprodução desse poder estatal. Nas palavras de Matheron: *o soberano será forte porque todos lhe obedecerão, e todos lhe prestarão obediência porque o soberano será forte*.

MALCOLM, Noel, « Hobbes and Spinoza », in Burns, J.; Goldie, M. (ed.); *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006³.

NEOCLEOUS, Mark, «The fate of the body politic», in *Radical Philosophy*, nº 108, July/August, pp. 29-38, 2001.

QUALE TEOLOGIA NATURALE OGGI?

Marco DAMONTE

Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Genova (Italia)

RIASSUNTO: Questo intervento intende valutare la controversia circa la teologia naturale all'interno della filosofia analitica della religione. Definirò una forma di teologia naturale condivisibile sia da chi ritiene questa disciplina irrilevante, sia da chi ne apprezza la mera portata ontologica. Anzitutto prenderò in considerazione gli epistemologi riformati; mostrerò poi come la teologia naturale contemporanea per essere incisiva, convincente e persuasiva dovrebbe configurarsi (1) come uno studio antropologico utile ad un maturo assenso e a una coerente vita di fede e (2) come uno studio delle condizioni epistemiche necessarie affinché possa darsi una scienza teologica. Concluderò sottolineando come tale prospettiva sia capace di evitare tanto la concezione razionalista, quanto quella relativista (fideistica) della credenza religiosa. Essa infatti è capace di superare le obiezioni mosse dai fideisti wittgensteiniani e da alcuni filosofi di area cattolica.

PAROLE-CHIAVE: filosofia analitica della religione, epistemologia religiosa, teologia naturale

ABSTRACT: The aim of this paper is to evaluate the dispute about natural theology in the field of analytical philosophy of religion. I will define a form of natural theology which can be shared by who judges this discipline irrelevant and by who appreciates its ontological claim. First of all, I will take reformed epistemologists into consideration; then I will show that for a contemporary natural theology to be incisive, convincing and persuasive it has to take the shape of (1) an anthropological study useful for a mature assent to religious belief and for a consistent life of faith and (2) a study of necessary epistemological conditions in order to have a theological science. I will conclude underlying that this proposal is able to avoid the rationalist conception of faith and also the relativistic (fideistic) one. In fact it is able to go beyond the objections made by Wittgenstenian fideists and by some Catholic philosophers.

KEYWORDS: analytical philosophy of religion, religious epistemology, natural theology

1. La teologia naturale nella filosofia analitica della religione

Una ricognizione volta a chiarire quali siano le principali correnti della filosofia analitica della religione¹, portano a identificare almeno quattro principali filoni²:

- il teismo tradizionale; esso è caratterizzato dal recupero degli argomenti a favore del teismo, i quali vengono fatti passare al vaglio delle metodologie offerte dalla filosofia analitica;

- l'epistemologia riformata; essa inizia la sua riflessione a partire dalla filosofia del linguaggio e dalla teoria della conoscenza;

- il fideismo wittgensteiniano; esso è ispirato agli scritti di Wittgenstein e all'interpretazione dai chiari accenti relativistici e fideistici di Rhees e Malcolm;

- il tomismo analitico, basato su una lettura attualizzata dei testi di Tommaso d'Aquino, comprendente le istanze dell'intero progetto a supporto dei *preambula fidei*.

Da ciascuno di questi approcci emerge un interrogativo di fondo: quale è il ruolo della filosofia della religione nei confronti della religione stessa? Tale domanda è stata posta esplicitamente con grande forza negli ultimi decenni e si può considerare alla base della rinascita della teologia naturale nella filosofia analitica. Il rapporto tra l'esperienza religiosa e la valutazione filosofica su di essa si risolve in un interrogativo di tipo epistemico, preliminare ad ogni lavoro che si occupi di filosofia della religione: quale ruolo riveste la riflessione razionale sulle verità tipiche della fede? La filosofia della religione è condizione necessaria e/o sufficiente per l'assenso da dare a una credenza ritenuta per fede? Non è né necessaria, né sufficiente? E, in questo ultimo caso, risulta essere comunque rilevante, oppure superflua se non addirittura dannosa? Queste domande presuppongono la legittimità delle credenze religiose, la possibilità di argomentare contro di esse oppure a loro favore e l'esistenza di una referente a cui si applicano. Ciò ha comportato due importanti controversie, a cui corrispondono due volumi della serie *Great Debates in Philosophy* della Blackwell. La prima riguarda la controversia tra teisti e ateisti, cioè tra chi sostiene e chi nega l'esistenza di un Essere superiore dotato di determinati attributi³. La seconda concerne la possibilità di conoscere delle proposizioni intorno a Dio e di poter affermare di *sapere* delle cose circa la Sua natura⁴. Quest'ultima controversia sposta l'attenzione dal contenuto delle

¹ Cfr. QUINN – TALIAFERRO (1999) e STUMP - MURRAY (1999).

² Cfr. MICHELETTI (2002); HARRIES – INSOLE (2005) e LEHTONEN – KOISTINEN (2000).

³ Cfr. SMART - HALDANE (2003).

⁴ Cfr. PLANTINGA – TOOLEY (2008).

argomentazioni tipiche della teologia naturale, al loro ruolo. Essa si configura come una disputa epistemologica, sulla quale ritengo valga la pena riflettere per comprendere la direzione che l'attuale filosofia analitica della religione sta prendendo. Mi soffermerò in particolare sulle sollecitazioni tipiche dell'epistemologia riformata.

2. La proposta degli epistemologi riformati

La denominazione "epistemologia riformata" è attribuita ad un ristretto gruppo di filosofi che condividono alcune tesi concernenti diversi aspetti della filosofia. Tale etichetta ricorda che l'aspetto teoretico riguarda principalmente l'epistemologia e che questi autori hanno insegnato al Calvin College. La proposta dell'epistemologia riformata intorno alla conoscenza di Dio è di considerarla immediata e vitale; questa tesi non sarebbe del tutto innovativa, ma esprimerebbe nel linguaggio analitico esigenze che risalgono a Platone, quali la priorità alla conoscenza per esperienza diretta (*acquaintance*); sono presenti nella Bibbia, quali l'incontro personale con Dio; furono tematizzate da Agostino nella teoria della visione esperienziale di Dio già in questa vita per mezzo dell'illuminazione e da Calvino nella dottrina del *sensus divinitatis*⁵. Questo filone storiografico ha indubbiamente una sua validità, ciò però non deve andare a scapito dell'originalità dell'epistemologia riformata, le cui caratteristiche possono essere così sintetizzate:

- la distinzione tra un piano *de iure* e un piano *de facto* nell'analisi delle credenze religiose, il che consiste nel rilevare come le moderne obiezioni *de facto* ad esse si siano fondate in realtà sul rifiuto *de iure* della loro stessa plausibilità, rifiuto che deve essere attentamente valutato attraverso la meta-epistemologia, cioè le opzioni strutturali che gli epistemologi hanno avuto a disposizione nel formulare l'obiezione *de iure*;

- il rifiuto dell'evidenzialismo moderno (trattato come una meta-epistemologia) che permea molte delle teorie epistemologiche contemporanee;

- la volontà di formulare una teoria epistemologica globale che distingua tra razionalità e fondazione razionale, tra possedere una credenza ed essere capace di giustificarla, tra modi di formare una credenza e modi di valutarla, tra prove (*evidence* o *arguments*) e fondamenti (*grounds*) per ritenere una credenza vera. Queste distinzioni hanno come obiettivo quello di riconoscere l'immediatezza di molteplici fonti di credenze delle persone. Tale teoria si concentra sulle *credenze* intese come stato e attività del credere, non sul loro contenuto specifico, rifiuta l'internalismo deontologico, ha un'impronta realista-moderata, ha un interesse per l'esternismo e la naturalizzazione, non intende

⁵ Cfr. HOITENGA (1991).

rinunciare alla dimensione prescrittiva ed è attenta all'individuo piuttosto che alla società;

- una forte interazione tra teoria epistemologica globale, analisi delle diverse fonti conoscitive dell'uomo e teoria epistemologica circa le credenze religiose. Esiste pertanto un fecondo e imprescindibile circolo ermeneutico tra epistemologia, epistemologia della religione e filosofia della teologia;

- l'attenzione nei confronti delle pratiche esistenti e, in generale, della vita concreta delle persone.

La critica di Plantinga alla teologia naturale diventa consistente e circostanziata in un articolo del 1980. Qui la teologia naturale è definita come *il tentativo di provare o dimostrare l'esistenza di Dio*. A tale disciplina viene riconosciuta una lunga e veneranda storia condivisa da tutte le confessioni cristiane, poi intaccata dal discredito in cui la gettò Kant. Da allora la maggior parte dei protestanti iniziò a guardarla con indifferenza, sospetto, ostilità, fino ad accusarla di essere un'impresa blasfema. Plantinga conclude interpretando in maniera originale l'obiezione riformata alla teologia naturale, che diventa importante ed imprescindibile -in quanto premessa per la sua proposta di epistemologia religiosa-, ma anche ben delimitata -in quanto legata alla meta-epistemologia fondazionalista:

« (...) l'obiezione riformata alla teologia naturale, per quanto embrionale e rudimentale, può essere vista come il rifiuto del fondazionalismo classico. Per come vede le cose il pensatore riformato, l'essere auto-evidente, incorreggibile o evidente ai sensi non sono condizioni necessarie per le credenze di base. Egli inoltre considera la credenza in Dio propriamente di base. Ciò non implica che egli si impegni, anche in assenza di un criterio generale su che cosa sia propriamente di base, a supporre che tutte o quasi le credenze –quale quella nella Grande Zucca- siano propriamente di base» (PLANTINGA (1980), p. 49).

Il rifiuto di certa teologia naturale si accompagna in Plantinga ad un rifiuto altrettanto netto, e forse ancor più categorico, del fideismo e del dogmatismo. La domanda sulla razionalità della credenza teista è sempre considerata da Plantinga una domanda appropriata. Il filosofo americano teme quella teologia naturale che riduce la fede in Dio ad un atto razionale-intellettualistico, svalutando la *fides qua* a tutto vantaggio della *fides quae*, come se i contenuti proposizionali delle credenze potessero ridursi a descrizioni di stati mentali soggettivi e sostituire la sfera dell'affettività e della fiducia personale in Dio. Per lui è chiaro che accettare la verità di una proposizione, fosse anche quella dell'esistenza di Dio, è del tutto insufficiente ad un maturo atteggiamento di fede religiosa. D'altro canto, egli rifiuta con altrettanta forza la posizione di certi teologi per i quali il nome Dio descrive uno stato d'animo, un sentimento, un atteggiamento umano. Al contrario sostiene fermamente che

asserire l'esistenza di Dio implichi rispondere al livello minimale alla domanda ontologica: "Che cosa c'è?". Questo impegno ontologico richiede un dovere di difesa nei confronti di chi nega la domanda e di chi propone una risposta negativa. Tali istanze comportano una qualche forma di teologia naturale, ma per ora Plantinga prende in considerazione il solo progetto evidenzialista, per il quale gli argomenti a favore dell'esistenza di Dio sono la *conditio sine qua non* per l'accettabilità razionale di tale credenza. In questo preciso contesto Plantinga si chiede quale sia il ruolo e la funzione degli argomenti teisti tradizionali, ad esempio di quello cosmologico, di quello teleologico, di quello morale, di quello induttivo o probabilistico e di quello ontologico:

« (...) la questione non è se questi argomenti, presi singolarmente o combinati tra loro costituiscano delle prove per l'esistenza di Dio; certamente non assolvono questi compiti. La questione è solo se qualcuno potrebbe essere razionalmente giustificato a credere nell'esistenza di Dio sulla base della presunta evidenza che essi offrono» (PLANTINGA-WOLTERSTORFF (1983), p. 30).

Da questo passo emerge con chiarezza che la critica alla teologia naturale è in realtà la critica alla concezione evidenzialista di essa, cioè al considerare le prove dell'esistenza di Dio come condizioni preliminari e indispensabili per la ragionevolezza della credenza teista. A ulteriore conferma di questa posizione va ricordata la critica rivolta da Plantinga a Barth. Il teologo tedesco condanna senza appello il teologo naturale, mettendolo in scacco: o accetta la fede, e allora la sua impresa è inutile, oppure accetta di discutere con il non credente, prescindendo dalla sua fede, e allora è ipocrita, falso, disonesto, orgoglioso, privo di una fede autentica. Plantinga rifiuta di intrappolare in questo modo chi voglia riflettere razionalmente sulla fede e preferisce cogliere l'istanza barthiana, chiedendosi se la credenza in Dio vada necessariamente dimostrata con argomenti proposizionali in ordine all'atto di fede. Questa riformulazione offre una via di fuga alla teologia naturale. Lo spazio per una teologia naturale nasce nel momento in cui, pur accettando l'obiezione riformata alla teologia naturale, Plantinga formula una meta-epistemologia basata non sulla conoscenza per familiarità, ma su una nuova formulazione della teoria tripartita di conoscenza. Ciò è reso evidente dal fatto che al rifiuto della chiarezza e della distinzione quali caratteristiche richieste affinché una credenza sia autentica conoscenza, si accompagna la richiesta dei criteri di non arbitrarietà e di non infondatezza. Questi ultimi consentono a Plantinga di considerare la credenza in Dio una delle espressioni della ragionevolezza (*deliverance of reason*) e, proprio in quanto l'elemento cognitivo viene salvaguardato, la possibilità della teologia naturale resta aperta e addirittura diventa auspicabile.

I diversi esponenti dell'epistemologia riformata propongono distinte versioni di teologia naturale. Vorrei ricordarle brevemente. Per Plantinga

l'istanza teista nasce dalla necessità di rendere ragione della sua epistemologia esternalista, affidabilista e naturalizzata, centrata sulle nozioni di *funzionamento proprio* e *piano ordinato*. Plantinga si interroga anzitutto sulla possibilità di una soddisfacente spiegazione o analisi naturalistica delle nozioni utilizzate nel formulare la teoria epistemologica del funzionamento corretto. Egli non si accontenta di aver rilevato una incompatibilità, ma sollecita il naturalista a riflettere sulla sua incapacità di rendere ragione di una teoria epistemologica di cui è convinto e su cui basa le sue stesse convinzioni naturalistiche:

« (...) supponiamo di essere convinti (come molti sono) che ci sia realmente una cosa come la garanzia e che ci siano realmente (per gli organismi naturali) cose come il funzionamento corretto, la possibilità di essere danneggiati, un progetto, delle disfunzioni e tutto il resto. Chi pensa ci siano realmente queste cose ed è riluttante a considerarle una mera ipotesi di lavoro, e se pensa anche che non ci sia un'analisi naturalistica di queste nozioni, allora possiede uno straordinario [powerful] argomento contro il naturalismo. Date le alternative possibili, ciò che ha, più in dettaglio, è uno straordinario argomento teista; per meglio dire ha una versione della Quinta Via di Tommaso d'Aquino [nel testo è riportato l'intero passo della Summa Theologiae I, q. 2, a. 3]. "Qualunque cosa manchi di conoscenza non può muovere verso un fine, senza che sia diretto da qualche essere dotato di conoscenza e intelligenza"; potremmo interpretare questo argomento come l'affermazione che non c'è una spiegazione naturalistica o un'analisi del funzionamento corretto. Se questa affermazione è giusta (e abbiamo visto che è supportata dall'aver considerato i principali tentativi di produrre un'analisi di questo tipo) allora davvero il modo per essere naturalisti in epistemologia è essere soprannaturalisti in ontologia» (PLANTINGA (1993), p. 215).

A questa conclusione Plantinga perviene, osservando che allo stato attuale non esiste nessuna teoria naturalista che abbia spiegato in maniera convincente il funzionamento corretto. Egli ripropone questa sua tesi in un'accezione più positiva e argomenta come il naturalista metafisico, escludendo pregiudizialmente la possibilità dell'esistenza di Dio, non solo resterebbe imbrigliato nelle maglie dell'irrazionalità, ma si condannerebbe fatalmente ed inevitabilmente allo scetticismo globale in campo epistemologico.

La teologia naturale è definita da Alston come il tentativo di fornire un sostegno alle credenze religiose, partendo da premesse che né sono, né presuppongono alcuna credenza religiosa. Alston è consapevole degli attacchi rivolti a tale disciplina nell'epoca moderna, ma osserva che la teologia naturale, come un'araba fenice, è sempre risorta dalle sue ceneri. Alston si sofferma sul ruolo ricoperto dalla teologia naturale nella sua teoria epistemologica, la quale, a ben vedere, può essere ricondotta essa stessa ad una forma di teologia naturale. La nozione chiave dell'epistemologia alstoniana è quella di "pratica

doxastica” definita come *una procedura più o meno regolare e fissa di formare credenze in certe condizioni*⁶.

La formazione di credenze è frutto del concorso dell’esperienza, di un insieme di credenze preve e dell’attuazione delle nostre capacità. Essa è propria dell’individuo, ma è anche socialmente stabilita in quanto ha una componente linguistica. L’importanza della pratica doxastica consiste nel fatto che la sua attenta analisi permette di uscire dal circolo vizioso tipico dell’epistemologia, per cui dovremmo mostrare l’affidabilità delle nostre capacità attraverso il loro utilizzo⁷. La pratica doxastica, in virtù del suo olismo rispetto a più facoltà cognitive, della sua originaria intersoggettività e della sua originaria relazione con la realtà fornisce degli output razionalmente accettabili. Le nostre facoltà cognitive non vanno valutate *a priori*, ma nella concretezza del loro utilizzo. Per usare una suggestione wittgensteniana, potremmo dire che i *criteri* per l’applicazione dei concetti sono parte della giustificazione delle credenze in cui vengono impiegati. Le pratiche doxastiche, insomma, sono la base della nostra epistemologia e, in quanto tali, va riconosciuto loro il carattere di ragionevolezza. Alston ritiene che la sua posizione epistemologica vada nella stessa direzione di quella di Wittgenstein: la pratiche doxastiche sono simili ai giochi linguistici del filosofo austriaco e le incalzanti istanze di *Della certezza* rispondono agli stessi problemi posti dal fondazionalismo moderno e propongono una medesima via di fuga. Il rapporto tra pratica doxastica dell’esperienza religiosa (PER) e teologia naturale va sotto la categoria dell’incremento (*additive relationship*). L’interazione avviene a livello della giustificazione, dove quella fornita dalla seconda risulta complementare per forza, vigore, solidità, intensità, efficacia a quella fornita dalla prima. La percezione di Dio è sempre puntuale e raramente offre una teoria più generale e globale. Proprio come nel caso delle pratiche doxastiche dell’esperienza sensibile (PES) abbiamo bisogno di una teoria sul funzionamento dei nostri organi, sull’esistenza e su certe caratteristiche della realtà esterna, lo stesso vale per le PER. Benché Dio attraverso l’esperienza mistica possa trasmetterci un qualsiasi messaggio e renderci consapevoli con una impareggiabile vividezza di una Sua qualunque caratteristica, i limiti insiti nelle nostre capacità cognitive rendono importante poter inserire questi dati in una visione più ampia. Percezioni mistiche e teologia naturale forniscono ciascuna il loro peculiare contributo proposizionale al sistema generale di credenze religiose, fino a formare una pratica doxastica religiosa comprensiva. L’apporto di queste due fonti di conoscenza non deve però essere pensato in maniera meramente sommativa: il loro rapporto è più stretto e radicale. Nel concreto PER e teologia naturale sono interdipendenti, perché l’una è coinvolta nel modo di operare

⁶ Cfr. PLANTINGA – WOLTERSTORFF (1983), p. 110.

⁷ Cfr. ALSTON (1991).

dell'altra: basti pensare che, affinché le PER possano sussistere, sono necessarie una serie di credenze previe, la capacità critica riflessiva e la possibilità di valutare le proposizioni con essa confliggenti. Mutuando il linguaggio wittgensteiniano, potremmo dire che la teologia naturale e l'esperienza del divino sono i due pilastri delle credenze teiste, in quanto la proposta teista è una forma di vita e non un mero coacervo di credenze private.

Il valore della teologia naturale è indiscutibile, ma non assoluto, infatti esso dipende dal tipo di contesto in cui il credente si trova: all'interno della sua comunità religiosa egli non ha bisogno di argomentare quasi nulla, mentre di fronte ad un uditorio ateo, dovrà essere in grado di mostrare le argomentazioni razionali a sostegno della sua fede.

L'auspicio di Alston è dettato da ragioni epistemologiche, cioè indipendenti da dati rivelati, e riguarda espressamente il ruolo della filosofia della religione. Per questo possiamo dire che esso al contempo è frutto di teologia naturale, nella fattispecie di epistemologia religiosa, e riguarda proprio la teologia naturale in quanto modo di raggiungere alcune proposizioni di fede mediante la ragione e in quanto riflessione razionale sui dati di fede. Così Alston:

«(...) non rifiuto l'impresa della teologia naturale, cioè il tentativo di stabilire verità di base circa l'esistenza e la natura di Dio attraverso dei ragionamenti che non dipendono in alcun modo da dati o convinzioni mutuati dalla vita religiosa. Non ritengo che la teologia naturale sia all'altezza delle aspettative dei suoi più entusiasti sostenitori, ma neppure la considero priva di valore. Penso che anche questa fonte possa contribuire alla nostra comprensione di Dio, della Sua natura, del Suo scopo e della Sua relazione con noi» (Alston (1989), p. 7).

Così intesa, la teologia naturale aiuta il credente a dialogare con il non credente, cioè a soppesare le obiezioni sollevate alle credenze religiose, come lo stesso Alston fa nel discutere le pratiche doxastiche apparentemente confliggenti con le PER, quali la scienza, la storia, il pluralismo religioso e la metafisica naturalista. Il cristiano ricorre alla teologia naturale per fornire ragioni metafisiche a sostegno della verità del teismo come visione del mondo, per sostenere la dottrina cristiana nei confronti delle altre religioni monoteiste e per mostrare la non contraddittorietà del cristianesimo con le più recenti teorie scientifiche.

Vorrei infine ricordare la posizione di Wolterstorff. L'originalità del suo contributo al progetto dell'epistemologia riformata consiste piuttosto (1) nel suo impegno storiografico, volto a mettere in luce la svolta evidenzialista in filosofia della religione; (2) nel restituire legittimità alla rivelazione, intesa come comunicazione possibile tra Dio e l'uomo e (3) nella riflessione sul rapporto tra ragione e religione recepito come una tra le più pressanti questioni culturali

della nostra epoca. Mi soffermerò sul punto (2), introdotto dalla seguente domanda: come può e deve porsi il fedele nei confronti del testo sacro della sua religione? Tale interrogativo generale è suggerito a Wolterstorff da un uso improprio della Bibbia imputabile ai cristiani. Essi, trovandosi entro un contesto culturale fondazionalista, hanno troppo spesso letto e interpretato la Bibbia per stabilire la verità di proposizioni di fede in maniera inferenziale, indubitabile e certa e per giudicare l'accettabilità di ogni teoria proposta in una qualsiasi disciplina. Fatta salva l'inerranza della Scrittura, cioè il fatto che essa proponga solo ciò che Dio ha rivelato e che Dio non sbaglia, ciò non implica che la nostra conoscenza delle verità che essa contiene sia indubitabile. A prescindere dai risultati della critica della trasmissione testuale, nessuno garantisce che gli agiografi abbiano rispettato i criteri fondazionalisti, cioè i criteri della meta-epistemologia della nostra cultura, se non del nostro secolo. Inoltre, non ci sono ragioni per ritenere che il lettore contemporaneo della Bibbia acceda direttamente e indubitabilmente -in maniera chiara e distinta- al contenuto rivelato. Tutto ciò solleva interrogativi su come la Scrittura debba essere interpretata e su quale funzione essa debba avere per i cristiani. Wolterstorff preferisce soffermarsi su un problema filosofico di fondo: perché i cristiani dovrebbero ritenersi autorizzati a leggere la Bibbia solo rispettando i criteri fondazionalistici estranei ad essa? La risposta a questo interrogativo lo ha impegnato nel saggio *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, dove riflette sulla legittimità di ritenere che la Bibbia contenga la rivelazione positiva di Dio⁸.

Wolterstorff si chiede se Dio possa essere considerato un membro della comunità dei parlanti. Dopo che la filosofia analitica ha concentrato la sua attenzione sull'*homo linguisticus*, è venuto il momento di considerare il *Deus loquens*. È possibile che Dio ci parli? Il filosofo americano inizia la sua indagine con un taglio fenomenologico e riporta un esempio paradigmatico tratto dall'ottavo libro delle *Confessioni*, dove Agostino, narrando la sua conversione, ritiene che Dio, attraverso le parole *tolle lege* di un bimbo, lo abbia direttamente invitato a leggere un passo biblico. Wolterstorff sostiene che Agostino era legittimato a credere che Dio gli stesse parlando, perché ammette che esista nell'uomo una facoltà capace di percepire il divino, attivata in circostanze particolari. Wolterstorff propone di analizzare la plausibilità del discorso di Dio attraverso gli strumenti offerti alla filosofia contemporanea dalla *speech-action theory*, grazie ad alcuni contributi di Austin e Grice. Le diverse sfaccettature del discorso umano e le sottili analisi per studiarlo possono essere applicate con gli stessi soddisfacenti risultati anche ai discorsi di Dio, che perciò non necessitano di essere limitati, come vorrebbe il Barth prigioniero del veto evidenzialista, ai discorsi storici dell'uomo Gesù.

⁸ Cfr. WOLTERSTORFF (1995).

Wolterstorff formula una teoria normativa del discorso (*normative theory of discourse*) basata sull'intenzionalità, cioè sulla direzionalità del discorso, sul rifiuto di un'ontologia dualista, per cui il discorso sarebbe l'espressione del mondo interiore e sul rifiuto del pragmatismo, per cui un discorso sarebbe valutabile attraverso i suoi effetti. Forte di questa teoria normativa del discorso e presupposto che Dio esista e che sia un essere personale dotato di intelligenza e volontà, così come presentato nelle religioni monoteiste, Wolterstorff riformula l'interrogativo se Dio possa letteralmente parlare con l'uomo e si chiede se la comunicazione di Dio violi qualche aspetto della teoria da lui proposta, il che implicherebbe rinunciare a ritenere che Dio possa parlarci. Un'attenta analisi porta a concludere che Dio (1) può rispettare tutti i diritti e i doveri morali necessari a comunicare e (2) può determinare la generazione di quelle azioni necessarie a parlare, pur essendo un essere semplice e incorporeo. Se si considera la teoria del comando divino (*divine command theory*), cioè il modo con cui Dio ha concretamente stretto un patto di alleanza con l'uomo, a cominciare dalla creazione stessa, emerge un Dio che ama e che si vincola in forza del suo desiderio di parlare all'uomo e di trovare una corrispondenza in tale comunicazione senza violare la libertà umana. Ciò non solo permette di concepire un Dio parte della comunità dei parlanti, ma lo richiede. Precludere a Dio la possibilità di parlare è condividere la tesi scettica, per cui tutte le cause di eventi mondani devono essere immanenti al mondo stesso o la tesi teologica che stabilisce a priori il disinteresse di Dio alle vicende umane. Non esiste invece alcun argomento filosofico cogente che impedisce di concepire un Dio che si comunica. Anzi, vi sono parecchie ragioni a sostegno di questa tesi; addirittura, se si accetta la nozione di Dio presentata dalle tre religioni monoteiste, la filosofia del linguaggio chiarisce alcuni aspetti del discorso di Dio e ne mostra la convergenza e la coerenza con il modo di agire tipico di Dio e presentato nella Scrittura. Riassumendo il percorso intrapreso con le sue stesse parole:

«(...) dobbiamo infine confrontarci con una questione epistemologica. Dopo aver distinto i vari modi del discorso e aver offerto un resoconto della sua natura, ho proseguito argomentando che, in una prospettiva teista, Dio può parlare; non c'è nulla di impossibile in ciò. Da queste questioni di teoria del discorso e di filosofia della teologia, mi sono occupato dell'interpretazione. [...] Ho difeso la legittimità in generale dell'interpretazione del discorso dell'autore e ho discusso come una persona dovrebbe interpretare la scrittura se stesse cercando di ascoltare la voce di Dio. Ora siamo faccia a faccia con l'interrogativo: ma Dio –di fatto ci parla?» (WOLTERSTORFF (1995), p. 261).

La risposta di Wolterstorff è affermativa, perciò può finalmente concludere che una persona intelligente appartenente alla società occidentale

sia legittimata a credere che Dio le stia parlando. Analogamente è possibile, in mancanza di prove contrarie, ritenere che la Bibbia sia il modo privilegiato e consueto con cui Dio parla ai membri della comunità cristiana. La teologia naturale si configura in quest'ambito non solo come apologetica della rivelazione divina, ruolo in cui l'aveva relegata il fondazionalismo evidenzialista alla Locke, non solo come uno dei criteri fruibili a livello olistico per confortare un certo tipo di lettura della Bibbia, ma come filosofia del linguaggio, meglio come filosofia della comunicazione, applicata ai testi sacri.

Al termine dell'indagine sulla posizione degli epistemologi riformati circa la teologia naturale è possibile un tentativo di definizione. Anzitutto è possibile distinguere nettamente la dizione di "teologia naturale", da quella di "teologia razionale", che la tradizione filosofica ha quasi sempre identificato. Nel primo caso si sottolinea come il discorso su Dio venga condotto riflettendo sulla natura umana nella sua complessità e nel suo rapporto con la realtà, nel secondo si dà più rilievo al fatto che ciò avviene attraverso la facoltà della ragione. La nozione di razionalità è però piuttosto problematica e, comunque, compresa tra le facoltà dell'uomo: per questo ritengo preferibile parlare di "teologia naturale" per quanto concerne l'epistemologia riformata. Anche il termine naturale è complesso e indica genericamente ciò che inerisce alla natura umana e alle facoltà che le sono proprie e non si contrappone necessariamente a "rivelato", a condizione che il contenuto della rivelazione rispetti le capacità umane. Si contrappone piuttosto alla posizione fideista, per cui il discorso su Dio è condotto attraverso principi indiscutibili assunti per veri indipendentemente da una qualsiasi riflessione. La teologia naturale è, pertanto, *lo studio della legittimità, del contenuto e delle conseguenze delle proposizioni che riguardano Dio condotto attraverso l'analisi delle facoltà conoscitive proprie dell'uomo e del contesto della loro attuazione, ricorrendo ad un metodo mutuato dalla filosofia.*

3. Due, anzi quattro obiezioni alla teologia naturale degli epistemologi riformati.

La riflessione degli epistemologi riformati ha originato ampi dibattiti. Non mi propongo di entrare nel merito di queste critiche. Lo scopo di questa sezione è piuttosto quello di presentare alcune linee di obiezioni rivolte alle implicazioni che la proposta dell'epistemologia riformata ha per la teologia naturale. Questa analisi permetterà di concludere come il giudizio sulla proposta di teologia naturale da parte di questa corrente (1) debba essere fondato su una lettura diacronica; (2) dipenda dall'epistemologia e dalla metafisica di riferimento e dalla loro interpretazione e (3) si risolva in critiche per ragioni opposte e, dunque, tale proposta sia davvero originale ed

alternativa alle proposte esistenti, ma contemporaneamente complessa da comprendere per la sua radicalità.

In primo luogo considererò la controversia sorta con alcuni filosofi di ispirazione cattolica. Le loro reazioni alla proposta degli epistemologi riformati sono state diverse. La Zagzebski ne ha selezionato un'antologia, dalla quale emergono pareri contrari, sospetti motivati, sostanziali accordi, aspettative piene di speranze⁹. Quinn accetta alcune sollecitazioni di Plantinga e propone di rivedere alcuni aspetti della teologia naturale di stampo fondazionalista, senza però rinunciare del tutto ad essa; Zeis confronta l'epistemologia riformata con quella tomista, argomentando la non contraddittorietà delle due prospettive; Meynell teme esiti fideistici e relativistici, tali da rendere il fondazionalismo l'opzione più valida; Sullivan condivide l'attacco di Plantinga al fondazionalismo classico, ma non ritiene la sua epistemologia soddisfacente e propone in alternativa quella di Newman; Lee accusa l'epistemologia riformata di rinunciare arbitrariamente al ruolo che ciascun soggetto ha per il suo processo conoscitivo in termini di responsabilità, consapevolezza e volontà, riducendo le credenze a reazioni passive agli stimoli del mondo esterno; Greco difende il ruolo della teologia naturale di fronte ad una impostazione, come quella di Plantinga, ritenuta troppo debole e incapace di valorizzare razionalmente le credenze teiste. Gli ultimi saggi sono i più concilianti; le sollecitazioni degli epistemologi riformati vengono accettate anche se la Zagzebski suggerisce di integrarle a partire dalle virtù epistemiche; Ross si propone di completarle, attingendo da alcuni presupposti teologici e McInerney le accoglie nell'alveo della filosofia cristiana, ritenendole compatibili con la teoria tomista.

Ritengo opportuno citare un articolo di Brown dove si sottolinea come

«(...) l'importante teologo cattolico romano di Tubinga, Walter Kasper, ha argomentato in favore di una comprensione della teologia naturale che è sostanzialmente differente da quella rifiutata da Plantinga. Per di più la teologia naturale, nella lettura che ne dà Kasper, mi sembra appoggiare in molti punti la basilarità della credenza teista così cara a Plantinga» (BROWN (1991), p. 1).

Questo articolo si basa su considerazioni filosofiche e storiche, ma fa riferimento, per corroborare la sua tesi, anche a documenti magisteriali, pronunciamenti conciliari, interpretazioni scritturistiche e tradizione tomista. La "cattolicità" di Plantinga è invece messa in discussione dalle critiche di Kretzmann, il quale, partendo dalla *Summa contra gentiles* di Tommaso, insiste sulla necessità di fornire evidenza alle credenze teiste¹⁰.

⁹ Cfr. ZAGZEBSKI (1993).

¹⁰ Cfr. KRETZMANN (1992).

Da questa varietà emerge chiaramente come il ruolo della teologia naturale dipenda da visioni antropologiche e metafisiche; l'impostazione di Plantinga viene così confermata anche quando, entrando nel merito delle questioni, emergono divergenze.

Ho già affrontato il sospetto di fideismo e di relativismo mosso agli epistemologi riformati e ho cercato di mostrare come la possibilità, da loro riconosciuta ed auspicata, di riflettere razionalmente sulle credenze teiste li renda immuni da tali accuse. Il recupero crescente della teologia naturale nella sua riflessione è una conferma di ciò. Essi rifiutano la posizione fideista forte, secondo cui la teologia naturale sarebbe dannosa per la fede, sia la versione fideista debole, per cui la teologia naturale sarebbe irrilevante o inutile e afferma semplicemente che la teologia naturale non è necessaria allo scopo di rendere legittime le credenze teiste, mentre il suo ruolo viene comunque riconosciuto per la formulazione proposizionale delle verità di fede e per dialogare con chi le nega. Questa posizione non è riconducibile al fideismo classico, che implica la conflittualità tra ragione e fede e l'inutilizzabilità cognitiva del teismo. Anche il relativismo viene rifiutato dagli epistemologi riformati in una maniera tanto decisa e netta che, di fatto, è stato una delle ragioni per delimitare la loro obiezione alla teologia naturale e recuperarla nei termini che ho esaminato. Ritengo pertanto che la loro proposta teoretica sia coerente con e adeguata alla volontà di rifiutare fideismo e relativismo.

Sempre appartenente alla stessa matrice è una seconda obiezione più circoscritta, rivolta soprattutto nei confronti di Plantinga. Essa consiste nel misconoscere la novità della sua posizione e di assimilarla a quella di Cartesio: entrambi proporrebbero una teoria epistemologica e poi chiamerebbero in causa un Dio che la supporti. Il sistema plantinghiano è però ben diverso da quello cartesiano: il filosofo francese (1) ha la necessità di dimostrare l'esistenza di Dio, perché la sua epistemologia sia plausibile; (2) pretende di dimostrare l'esistenza di Dio, usando i criteri di una epistemologia ancora monca del suo fondamento; (3) pone tra teologia naturale ed epistemologia un rapporto biunivoco, la cui circolarità è quantomeno problematica. Al contrario, Plantinga (1) propone un'epistemologia autonoma ed autosufficiente e riflette sul suo fondamento teologico solo per rispondere ad una ulteriore domanda, cioè cambiando livello di indagine (ricordo che, per lui, l'epistemologia non è filosofia prima, né impresa preliminare ad ogni indagine filosofica); (2) l'argomentazione sull'esistenza di Dio ha una connotazione antropologica e viene condotta confrontando tra loro -attraverso un calcolo probabilistico- visioni alternative della realtà che rendano ragione del mondo così come esso è; (3) pone tra teologia naturale ed epistemologia un rapporto circolare e fecondo capace di

non cadere nelle secche di una sterile *petitio principii*, né di essere riconducibile ad una forma di coerentismo¹¹.

All'opposto delle obiezioni rivolte agli epistemologi riformati dai cattolici, troviamo quelle rivolte loro dai fideisti wittgensteiniani, in particolare dal gallese Phillips. Egli condivide l'attacco al fondazionalismo moderno, ma ritiene il riferimento a Reid un ritorno allo psicologismo e all'empirismo, tale da impedire a questa corrente di emanciparsi realmente dal paradigma moderno. In sostanza, la loro filosofia sarebbe un esempio di filosofia religiosa, che per di più manifesta un forte impianto fondazionalistico¹²: Phillips annovera l'epistemologia riformata tra quei paradigmi che, con tutte le buone intenzioni nei riguardi della religione, finiscono con l'attaccarla con *fuoco amico*. L'unica parte di filosofia della religione accettabile sarebbe l'apologetica negativa. Phillips rimprovera agli epistemologi riformati di non aver colto la lezione di Wittgenstein o, perlomeno, di averne dato una interpretazione scorretta. Il mio scopo non è qui quello di stabilire quale sia la lezione autentica di Wittgenstein, ma semplicemente quello di riportare le accuse dei fideisti wittgensteiniani. Esse consistono (1) nel ritenere possibile riferirsi a Dio e predicare cose su Dio; (2) nell'ostinarsi a considerare vera la credenza teista; (3) nel pretendere che tale credenza abbia un correlato reale a cui il linguaggio riporta e (4) nel cercare di rendere ragione delle credenze religiose, ricorrendo a criteri ad esse estranei. Il realismo dell'epistemologia riformata è il nerbo della critica di Phillips: è in virtù di esso che, attraverso lo strumento argomentativo della teologia naturale, è possibile (1) articolare tra loro le diverse credenze teiste; (2) considerare le credenze teiste commensurabili con altri tipi di credenze e (3) fruire delle credenze teiste in altri ambiti disciplinari. In entrambe le prospettive qui considerate, la fede è ritenuta una facoltà umana originaria, irriducibile e indipendente, ma, mentre per i fideisti wittgensteiniani è fonte di una sensibilità religiosa immanente all'uomo, per gli epistemologi riformati ha un valore cognitivo che mette l'uomo in relazione con il divino e che gli fornisce un punto di vista privilegiato con cui considerare la realtà del mondo. Detto altrimenti, la credenza in Dio, nella prima prospettiva, è –e deve restare– autosufficiente, assoluta e isolata, mentre nella seconda è in stretta relazione con l'esistenza di Dio. Questa obiezione è la più radicale, perché i fideisti wittgensteiniani presuppongono una concezione antropologica e una visione metafisica radicalmente diverse da quella degli epistemologi riformati. Questi ultimi si rifanno al realismo epistemologico e a quello metafisico, cioè ad una impostazione dove l'uomo possa accedere al reale, anzi dove interagisca originariamente con esso. Pur trovandoci di fronte a una disputa su una sorta di opzione fondamentale, è forse possibile cogliere alcune istanze di Phillips e

¹¹ Cfr. ALSTON (2004).

¹² Cfr. PHILLIPS (2004) e Id. (1995).

mostrare come non siano incompatibili con la prospettiva degli epistemologi riformati:

- in primo luogo l'irriducibilità della credenza religiosa su cui insiste l'epistemologia riformata non implica l'incommensurabilità con altre dimensioni umane, come sembra proporre Phillips;

- difendere la razionalità della credenza teista nel senso della sua legittimità epistemica, non implica proporre una razionalizzazione;

- utilizzare le credenze teiste in discipline diverse non significa ricondurle arbitrariamente ad ambiti da esse avulsi, bensì integrarle nella concretezza della vita personale;

- un altro punto determinante è quello della fruibilità filosofica ed esplicativa di nozioni religiose: il loro uso ne implica un'accettazione previa, un assenso, un'applicazione possibile, ma non una riduzione;

- il confronto tra credenti e non credenti assume contorni diversi: ammetterlo, per Phillips, è correre il rischio di iniziare il discorso religioso da un punto di vista neutrale, mentre per gli epistemologi riformati significa semplicemente essere in grado di rendere ragione delle proprie affermazioni;

- bisogna anche rilevare come, per Plantinga, all'origine delle credenze teiste non ci siano verità proposizionali, ma facoltà umane attuate, intese come atteggiamenti esistenziali, che vanno adeguatamente valorizzate, apprezzate e rese condivise. Queste esigenze comportano affermazioni proposizionali, che dunque diventano intrinseche all'atteggiamento religioso, ma, a differenza di esso, come tutte le proposizioni, sono passibili di giudizio veritativo;

- circa l'accusa di considerare la credenza religiosa decontestualizzata rispetto alla pratica religiosa, si può obiettare che la riflessione razionale sulla verità religiosa può essere considerata parte di tale pratica, al pari degli aspetti liturgici.

Alla luce di queste osservazioni, è possibile considerare la proposta plantinghiana di teologia naturale indenne dai sospetti dei fideisti wittgensteiniani.

La critica di Phillips ha un altro obiettivo, cioè quello di ricondurre il progetto di epistemologia religiosa degli epistemologi riformati a una teologia naturale di matrice moderna. In particolare Plantinga si limiterebbe ad aggiungere la credenza teista tra le credenze di base. Secondo questa interpretazione il filosofo americano non sarebbe riuscito a superare il fondazionalismo, anzi potrebbe essere annoverato tra i neo-fondazionalisti o tra i propugnatori di una versione *anemica* di fondazionalismo. Tale obiezione non coglie la novità della posizione plantinghiana: egli parla di garanzia della credenza teista dopo aver mostrato il fallimento del progetto fondazionalista, cioè dopo aver contestato la nozione di giustificazione a vantaggio di quella di garanzia. Quest'ultima viene inizialmente presentata come la condizione affinché una credenza assurga allo stato di conoscenza, ma, come abbiamo

visto, la garanzia travalica l'ambito epistemologico, per impostare un nuovo paradigma antropologico. Già dall'inizio della sua riflessione Plantinga giudica la credenza teista solo analoga a quelle considerate propriamente di base dal fondazionalismo, infatti non ha in comune con queste ultime i caratteri di universalità e indefettibilità. L'analogia non riguarda propriamente lo statuto epistemologico delle credenze, ma l'esercizio delle diverse facoltà intellettive¹³. Successivamente egli chiarisce che nessuna credenza deve sottostare agli *standard* epistemici del fondazionalismo evidenzialista per poter essere considerata autentica conoscenza; del fondazionalismo viene accettato solo il criterio in base al quale tutte le credenze devono rispettare alcuni obblighi epistemici, ma tali obblighi vengono definiti tramite la nozione externalista di garanzia e non attraverso quella internalista e puramente deontologica di giustificazione. Detto altrimenti: ritengo che Plantinga abbia raggiunto l'obiettivo di proporre una nuova meta-epistemologia e di non limitarsi ad una modifica più o meno radicale del paradigma epistemologico esistente. Ciò è confermato in maniera evidente dal nuovo ruolo assunto dall'epistemologia: non più filosofia prima, ma riflessione sulla conoscenza umana dipendente dall'antropologia e dalla metafisica. Qui sta il cuore della novità degli epistemologi riformati rispetto alla concezione moderna del fare filosofia e, di conseguenza, la fonte delle novità nel campo della teologia naturale.

4. Prospettive di soluzione: una chiave teoretica

Come affrontare la controversia circa lo statuto della teologia naturale, così come l'ho configurata nei paragrafi precedenti? In fase conclusiva vorrei proporre se non la risoluzione della disputa, due modi di affrontarla, uno più teoretico, l'altro più storico-esegetico. Nel primo caso proporrò una definizione di teologia naturale che auspico condivisibile dalle impostazioni qui considerate; nel secondo mostrerò come l'interpretazione di Tommaso e Wittgenstein possa favorire una reciproca comprensione tra esse.

La domanda che soggiace alla controversia esaminata è: quale funzione ricoprono gli argomenti teisti? La risposta ha due aspetti, uno negativo e uno positivo. In primo luogo, si tratta di stabilire che cosa gli argomenti teisti, in quanto argomenti filosofici, non possono fare, cioè non possono obbligare a credere in qualcosa, né possono essere validi per tutti gli uomini allo stesso modo. La teologia naturale, in senso positivo, si configura pertanto:

-come indagine epistemica sulla validità delle credenze religiose;

¹³ Cfr. GRIGG (1990).

-come indagine antropologica sulle facoltà umane che portano a questo tipo di credenze.

La teologia naturale ha il compito di sostenere la tesi della legittimità delle credenze religiose e la tesi della capacità religiosa dell'uomo, ma soprattutto ha la delicata funzione di discutere gli argomenti che si oppongono a entrambe queste tesi. Con una formula sintetica potremmo dire che la teologia naturale ha il compito di attribuire agli atei e agli agnostici *l'onus probandi* per la loro posizione. In questa prospettiva la teologia naturale assume le caratteristiche di una epistemologia religiosa, nella convinzione che alla base del teismo non debbano esserci evidenze proposizionali, perché ci sono capacità e facoltà propriamente umane. Il punto di approdo dell'epistemologia religiosa è la possibilità di ritenere vere le credenze religiose, dopo aver analizzato criticamente il loro prodursi (contrappongo questa espressione a 'dopo averle poste'). Stabilito ciò, resta ancora da indagare oculatamente il loro contenuto, offrendo un'analisi concettuale delle nozioni teologiche; ciò è compito specifico della filosofia della teologia. Questa analisi apre la possibilità di fare interagire tali credenze con altre di pari dignità epistemica e in quest'accezione può ancora essere considerata una forma di teologia naturale. Così concepita, alla teologia naturale non si richiede di essere a-religiosa, anzi le si riconosce il diritto di essere connotata religiosamente. L'epistemologia religiosa diventa così una epistemologia teista e, più in generale, una metafisica teista.

La teologia naturale dispone alla rivelazione, in quanto (1) discute le posizioni ad essa contrarie; (2) mantiene viva la domanda sul trascendente e (3) chiarisce i contenuti che essa propone a credere. La conversione religiosa non è il frutto della teologia naturale, eppure senza quella conversione intellettuale che essa consente, spesso la prima non potrebbe avvenire.

La teologia naturale non ha più il compito di identificare dei *praeambula fidei*, bensì di rendere intelligibile la fede in tutte le sue dimensioni. Ovviamente tra i contenuti intelligibili della fede ci sono anche quelli tradizionalmente appartenenti ai *praeambula fidei*¹⁴. Ecco perché si può parlare di umiltà della teologia naturale: non si ricorre ad essa per stabilire certezze religiose chiare e distinte su cui fondarne altre, ma per accompagnare, esplicitare, fecondare, rafforzare quell'assenso a verità proposizionali di fede già di per sé legittimo. La teologia naturale non può mai essere alternativa al credere, perché, al contrario, lo promuove. La nuova teologia dovrebbe essere, parafrasando Putnam, una teologia naturale moderata, dal volto umano.

Volendo sintetizzare il nuovo ruolo attribuito alla teologia naturale che ritengo condivisibile da epistemologi riformati, fideisti wittgensteiniani e filosofi cattolici attenti alle esigenze del Magistero, potrei dire che *la teologia naturale* non va considerata una condizione gnoseologica (e ontologica)

¹⁴ Cfr. MCINERNEY (2006).

necessaria e sufficiente per assentire alle credenze religiose, bensì *deve essere pensata come una condizione antropologica (e logica) utile ad un maturo assenso e ad una coerente vita di fede e una condizione epistemica (aggettivo da intendersi non come sinonimo di gnoseologico, ma nel senso stretto del termine) necessaria affinché possa darsi una scienza teologica*. Le istanze poste alla teologia naturale non possono dunque essere eluse, benché la loro rilevanza non sia facilmente decifrabile attraverso una serie di condizioni strettamente necessarie e sufficienti, come d'altronde avviene per la maggior parte dell'impresa speculativa. La teologia naturale può essere pensata proprio come un'attività speculativa per eccellenza, composta da un nesso inestricabile di conoscenza e volontà, volta alla contemplazione e al sapere dove la consapevolezza, l'interiorità, l'emotività hanno un loro ruolo. La fede autentica non va accettata passivamente, ma accolta attivamente; ciò comporta il coinvolgimento di tutte le facoltà umane ed esige il vaglio critico.

5. Prospettive di soluzione: due autori.

Tommaso e Wittgenstein sono tra le fonti comuni a cui, seppur a diverso titolo e in diversi ambiti, fanno riferimento tutti gli autori impegnati nella controversia che stiamo considerando. Indicherò alcune linee salienti di ricerca che confermano come uno studio approfondito di questi autori può favorire il superamento della disputa.

Per quanto concerne il pensatore austriaco, si tratta di accostare la sua riflessione circa le credenze religiose su quattro livelli¹⁵: (1) la sua biografia e il suo rapporto con i testi sacri; (2) quanto espressamente afferma su questo tema; (3) l'applicabilità della sua concezione filosofica alle credenze religiose e (4) le interpretazioni dei suoi allievi, la ricezione dei suoi scritti tra i teologi e i filosofi e, più in generale i contenuti della filosofia della religione di ispirazione wittgensteiniana, con particolare riferimento a Phillips, Malcolm, Winch, Rhees e Bouwsma. Un'adeguata contestualizzazione del pensiero di Wittgenstein implica il relativizzare la sua critica alla teologia naturale, che aveva per lui il preciso scopo di salvaguardare la sfera religiosa dalle indebite ingerenze dello scientismo e non di svalutarne il valore. Il filosofo austriaco non andrebbe considerato una sorta di quietista, ma un difensore attento e intelligente dell'irriducibilità della sfera religiosa a mero contenuto proposizionale 'catturabile' in maniera esaustiva e razionale. La filosofia di Wittgenstein diventa fruibile in ordine alla teologia naturale, quando si utilizzi una precisa chiave di lettura con cui affrontare unitariamente tutto l'articolato sviluppo del suo pensiero, vale a dire la nozione dell'intenzionalità, intesa quale nesso

¹⁵ Cfr. KERR (1992).

originario, inscindibile e immediato tra mente, linguaggio e realtà¹⁶. Connesse a questa interpretazione sono il rifiuto del solipsismo, dell'univocità del linguaggio e della teoria rappresentazionale della mente a cui fanno riscontro la nozione di pubblicità del linguaggio, il recupero dell'analogia e la rilevanza dell'atto per una qualsiasi forma di conoscenza. Ciò permette di apprezzare appieno la teoria dei giochi linguistici e di studiare a fondo il gioco linguistico religioso, da una parte e, dall'altra, le relazioni tra giochi linguistici e forme di vita¹⁷.

Solo a questo punto si è in grado di affrontare le poche, ma significative affermazioni di Wittgenstein sulla possibilità della teologia considerata come grammatica. Il contributo del filosofo austriaco diventa robusto non appena si riesce ad applicare alla teologia le sue considerazioni epistemologiche: rifiuto dello scetticismo, rifiuto della nozione cartesiana di certezza, caratterizzazione della conoscenza quale un "vedere come", analisi dei verbi "credere", "sapere", "fidarsi" e "percepire" e analisi della conoscenza umana nella concretezza e nella situazionalità del suo attuarsi. Il linguaggio religioso da ineffabile diventa possibile grazie alla categoria della somiglianza di famiglia, la quale assicura anche al singolare tipo di gioco linguistico tipico della teologia caratteri prescrittivi ed esiti persuasivi.

Questo percorso piuttosto lungo è indispensabile a chiunque voglia raccogliere la sfida posta da Wittgenstein alla teologia naturale. All'economia del presente lavoro è sufficiente riportare una sintetica e provvisoria definizione di Gealy:

«(...) la teologia naturale non è questione di fare inferenze dal mondo, da fuori la fede, a Dio; piuttosto è il tentativo di mostrare come, dal punto di vista della fede, il mondo è percepito» (GEALY (2001), p. 131).

Solo uno studio esauriente, condotto con i criteri sopra esposti, può stabilire la fedeltà dei fideisti wittgensteniani al loro maestro, valutare l'approccio a Wittgenstein degli epistemologi riformati e favorire un sano realismo religioso, condizione indispensabile a riabilitare la teologia naturale.

Questa interpretazione di Wittgenstein consiste nel far emergere un aspetto inedito del suo pensiero e di utilizzare la sua impostazione filosofica per costruire una filosofia della religione e una teologia naturale, dopo averne constatato la possibilità. Tale lavoro è superfluo nel caso di Tommaso: la sua filosofia della religione e la sua teologia naturale sono esplicite. È però opportuno accostarsi a Tommaso con un atteggiamento vagamente decostruzionista, capace di essere fedele al suo pensiero e in grado di renderlo

¹⁶ Cfr. DAMONTE (2009), pp. 103-155.

¹⁷ Cfr. BARRETT (1991) e ARRINGTON – ADDIS (2001).

fruibile nel dibattito contemporaneo. Gli eccessi da evitare sono due: va rifiutata l'accusa di razionalismo ontoteologico, senza che ciò comporti lo sminuire il contributo teoretico di Tommaso, annoverandolo tra i fautori di una sofisticata teologia negativa. Raggiungere l'equilibrio tra queste due esagerazioni significa impegnarsi nello studio di questioni particolari della sua filosofia della teologia, ma anche offrire una ricostruzione originale del suo pensiero. Tentativi in questa direzione non mancano da parte dei filosofi analitici. Mi soffermo principalmente su Eleonore Stump, attenta filologa, esperta medievista e acuta teoretica. Esempio è il suo saggio *Aquinas*¹⁸. Questo saggio si presenta come una attenta esegesi dell'Aquinate. La filosofia della teologia di quest'ultimo viene presentata là dove si incontra, cioè nelle discussioni ontologiche, metafisiche, nella filosofia dell'azione, nella questione mente-corpo, nella filosofia della mente, nell'epistemologia, nella morale, nella filosofia politica e nella filosofia della storia. La Stump non azzarda alcuna ricostruzione della teologia naturale tomista e neppure si occupa delle cinque vie. Questa impostazione indica come in ambito analitico l'approccio alla teologia naturale di Tommaso parta da lontano e sia indiretto. Preliminare ad essa è la questione del realismo ontologico, declinato nell'accezione moderata grazie alla teoria ileomorfa della realtà. La nozione di intenzionalità, che fa da sfondo a questa ontologia ed emerge a livello metafisico, consente di impostare l'antropologia filosofica e di fornire una teoria della conoscenza umana. La gnoseologia tomista è connotata naturalisticamente, l'uomo è cioè dotato di tutte le capacità che gli servono per conoscere ciò che di fatto può conoscere; ha un principio empirista, cioè parte sempre dalla conoscenza dei particolari e si avvale della cognizione dell'essere, grazie alla quale può avvenire il processo astrattivo¹⁹.

L'analisi accurata della gnoseologia tomista la caratterizza in senso externalista, affidabilista, al riparo da ogni pericolo di fondazionalismo e capace di tollerare la fallibilità. Questo ha due importanti implicazioni per la teologia naturale. In primo luogo, appare chiaro che la conoscenza di Dio può avvenire solo attraverso la conoscenza del mondo e, in quanto Dio non è oggetto del mondo, la conoscenza che abbiamo di Lui risulta sempre perfettibile. In secondo luogo, tale gnoseologia comporta una sistematizzazione della conoscenza umana, di cui la scienza è una parte ben precisa. La teologia naturale viene qui a connotarsi come la possibilità della credenza religiosa di assurgere allo statuto epistemologico di scienza. La distinzione tra teologia naturale e rivelata, o *sacra doctrina*, avviene sulla base delle premesse accettate: quelle conoscibili con la ragione umana o quelle rivelate positivamente da Dio, mentre non ha a che fare con la legittimità della credenza religiosa.

¹⁸ Cfr. STUMP (2003) e MCINERNY (2001).

¹⁹ Cfr. DAMONTE (2009), pp. 156-206 e WILLIAMS (2010).

La legittimità della credenza religiosa ha una radice antropologica peculiare, in quanto per Tommaso la natura umana sarebbe dotata di una conoscenza spontanea di Dio e, nel caso della rivelazione, le proposizioni religiose avrebbero una validità che dipende dall'autorità di Colui che si rivela. La stessa impostazione antropologica determina il rapporto strettissimo tra fede e ragione. Così Stump:

«(...) la volontà svolge un ruolo per l'atto di fede. Considerato in sé, l'oggetto della fede è Dio stesso, ma finché (in questa vita) le nostre menti non possono comprendere Dio direttamente o immediatamente, l'oggetto della fede, considerato dal punto di vista del soggetto conoscente umano, non è Dio, ma le proposizioni su di Lui. Per Tommaso l'assenso alle proposizioni di fede sta tra la conoscenza e l'opinione. [...] Nulla in questa impostazione nega alla ragione un ruolo nella vita di fede. In una tradizione che va indietro almeno fino ad Agostino, Tommaso considera la comprensione [understanding] delle proposizioni di fede il risultato di un processo del quale la fede è una condizione necessaria. Avendo acquisito la fede attraverso tale processo, il credente è poi nella posizione di riflettere filosoficamente sulle proposizioni di fede e occuparsi di teologia naturale o filosofica. Però, dal punto di vista di Tommaso, sarebbe un errore supporre che la fede venga acquisita da questo esercizio della ragione» (STUMP (1991), p. 203).

La metafisica dinamica di Tommaso e la sua riflessione sull'essere diventano lo sfondo e non la precondizione per parlare di Dio.

Solo dopo questo percorso è possibile apprezzare la teologia naturale di Tommaso e cogliere il senso autentico delle prove volte a (di)mostrare l'esistenza di Dio. Questo sforzo, cui a dire il vero Tommaso non dedica eccessivo impegno e dal quale non traspare una originalità profonda, ha caratteristiche pedagogiche e logiche, più che epistemologiche²⁰. Lo scopo di queste prove non è quello di legittimare la fede, quanto quello di presentare una scienza della religione. L'atto di fede è l'esplicitazione di una particolare virtù, che comporta il concorso dell'intelletto e della volontà e il dono di Dio. Il tentativo di costruire una scienza della fede non è dovuto alla necessità di giustificare la conoscenza religiosa, ma al desiderio di fornire una intelligenza della fede, cioè degli strumenti utili alla comprensione e all'approfondimento di essa in chiave intersoggettiva. Ciò comporta lo studio approfondito della nozione aristotelico-tomista di scienza e implica un ampliamento della pertinenza della teologia naturale²¹.

²⁰ Cfr. ELDERS (1990).

²¹ Cfr. JENKINS (1997).

Il tentativo degli analitici di valorizzare l'*intentio* dell'Aquinate rende possibile un confronto schietto e costruttivo con la critica rivolta alla teologia naturale dai pensatori protestanti, lasciando intendere come la posizione degli epistemologi riformati sia sostanzialmente corretta, seppure bisognosa di integrazione. Vos descrive in questi termini il ruolo della teologia naturale nella filosofia della religione di Tommaso:

«(...) egli ritiene che l'assenso della fede sia un risultato dell'azione della volontà e che il suo obiettivo sia la vita eterna: la fede non si accorda con la mera luce della ragione, ma con la sua stessa luce ben più alta. Nondimeno, l'Aquinate insiste sul ruolo della ragione per l'atto di fede. Una persona deve in qualche modo afferrare [grasp] ciò che è creduto. [...] Da questo segue che per Tommaso la fede non è un prodotto [work] della ragione e neppure un atto irrazionale o assurdo; piuttosto è oltre [above] la ragione» (VOS (1985), pp. 60-1).

La teologia naturale non ha un valore intellettualistico, bensì ha il compito di favorire il percorso dell'uomo integrale verso Dio, promuovendo il movimento della volontà.

Il richiamo alla tradizione tomista è fondamentale in quanto suggerisce una proposta di teologia naturale alla quale sembra accondiscendere anche l'ultimo testo di Phillips²²: si tratta di una teologia naturale capace di distinguere le questioni scientifiche dalle questioni religiose, di distinguere il livello prescrittivo da quello descrittivo, di arginare i rischi di antropomorfismo, di razionalismo e di ontoteologia, di salvaguardare una dimensione apofatica, di evitare che la religione si faccia idolatria²³ e di proteggere il mistero di Dio, senza con ciò diventare incommensurabile.

Indipendentemente da quale parte ci si schieri nell'affrontare la disputa in corso nella filosofia analitica della religione circa il ruolo della teologia naturale, è chiaro che la controversia in sé ricopre un ruolo filosofico davvero ragguardevole. Essa permette di apprezzare le implicazioni epistemologiche, antropologiche e metafisiche della filosofia della religione, invita a distinguere diversi livelli di interrogazione sul reale, suggerendo di spingere la riflessione il più lontano possibile e, attraverso l'attenzione a Tommaso e Wittgenstein, ricorda come la dimensione storica e il ricorso ai grandi pensatori non siano eludibili. Soprattutto offre l'opportunità di chiarire quali strumenti filosofici consentono di affrontare il discorso religioso dopo la crisi del paradigma moderno e quando un certo relativismo post-moderno pare legittimare il disinteresse per una qualsiasi riflessione razionale sulla fede. Le esigenze della

²² Cfr. PHILLIPS (2008).

²³ Cfr. PTUNAM (2000).

globalizzazione richiedono tale riflessione con estrema urgenza e alla filosofia è richiesto un contributo.

BIBLIOGRAFIA:

- ALSTON W.P. *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*, Ithaca: Cornell University Press 1989.
- _____. *Epistemology and Metaphysics*, in Crisp T.M. – Davidson M. – Vander Laan D. (eds.), *Knowledge and Reality. Essays in Honor of Alvin Plantinga*, Dordrecht: Springer 2004, pp. 81-109.
- _____. *Perceiving God*, Ithaca: Cornell University Press 1991.
- ARRINGTON R.L. – ADDIS M. (eds.). *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London: Routledge 2001.
- BARRETT C. *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford: Blackwell 1991.
- BROWN H. *Alvin Plantinga and Natural Theology*, «Philosophy of Religion», 30, pp. 1-34, 1991.
- DAMONTE, M. *Wittgenstein, Tommaso e la cura dell'intenzionalità*, Firenze: MEF 2009.
- ELDERS, L.J. *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden: Brill 1990.
- GEALY, W. *Wittgenstein and the Philosophy of religion*, in PHILLIPS D.Z. – TESSIN T., *Philosophy of Religion in the 21st Century*, New York: Palgrave 2001, pp. 125-140.
- GRIGG, R. *The Crucial Disanalogies between Properly Basic Belief and Belief in God*, «Religious Studies», 26, pp. 389-401, 1990.
- HARRIES, H.A. – INSOLE C.J. *Faith and Philosophical Analysis. The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*, Aldershot: Ashgate 2005.
- HOITENGA, D.J. *Faith and Reason from Plato to Plantinga. An Introduction to Reformed Epistemology*, Albany: State University of New York Press 1991.
- KERR, F. *La teologia dopo Wittgenstein*, Brescia: Queriniana 1992 (ed. or. *Theology after Wittgenstein*, Oxford: Basil Blackwell 1986).
- KRETZMANN, N. *Evidence Against Anti-Evidentialism*, in Clark K.J. (ed.), *Our Knowledge of God*, Dordrecht: Kluwer 1992, pp. 5-38.
- JENKINS, J. I. *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge: Cambridge University Press 1997.
- LEHTONEN T. – KOISTINEN, T. *Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion*, Helsinki: Luther-Agricola-Society 2000.
- MCINERNY, R. *Characters in Search of Their Author*, Notre Dame: University of Notre Dame, Press 2001.

- _____. *Praeambula fidei. Thomism and the God of the Philosophers*, Washington: Catholic University of America Press, 2006.
- MICHELETTI, M. *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Brescia: Morcelliana 2002.
- PHILLIPS, D.Z. *Faith after Foundationalism*, Boulder: Westview 1995.
- _____. *Religion and Friendly Fire*, Aldershot: Ashgate 2004.
- _____. (ed.). *Whose God? Which Tradition? The Nature of Belief in God*, Aldershot: Ashgate 2008.
- PLANTINGA, A. *The Reformed Objection to Natural Theology*, «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 54, pp. 15-25, 1980.
- _____. *Warrant and Proper Function*, Oxford: Oxford University Press 1993.
- _____. *Warranted Christian Belief*, Oxford: Oxford University Press 2000.
- _____. – TOOLEY M. *Knowledge of God*, Oxford: Blackwell 2008.
- _____. – WOLTERSTORFF N. (eds.). *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame: Notre Dame University Press 1983.
- PUTNAM, H. *From Darkness to Light? Two Reconsiderations of the Concept of Idolatry*, «Harvard Divinity Bulletin», 29, pp. 18-9, 2000.
- QUINN P.L. – TALIAFERRO C. *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell 1999.
- SMART J.J.C.-HALDANE J. *Atheism and Theism*, Oxford: Blackwell 2003.
- STUMP, E. *Aquinas*, London: Routledge 2003.
- _____. *Aquinas on Faith and Goodness*, in MacDonald S. (ed.), *Being and Goodness. The Concept of the God in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca: Cornell University Press 1991, pp. 187-207.
- _____. – MURRAY M. J. *Philosophy of Religion. The Big Questions*, Oxford: Blackwell 1999.
- VOS A. *Aquinas, Calvin & Contemporary Protestant Thought*, Massachusetts, Christian University Press 1985.
- WILLIAMS, A.N. *Is Aquinas a Foundationalist?*, «New Blackfriars», 91, pp. 20-45, 2010.
- WOLTERSTORFF, N. *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, Cambridge, Cambridge University Press 1995.
- ZAGZEBSKI, L.T. (ed.). *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame University of Notre Dame Press 1993.

Da ética civis à ética cordis. O percurso de Adela Cortina

Maria do Céu PIRES*
Universidade de Évora - IFP

RESUMO: Tendo como referência duas obras fundamentais de Adela Cortina, *Ética mínima* (1986) e *Ética de la razón cordial* (2007) pretendo mostrar que o percurso do seu pensamento decorre entre a ideia de uma ética cívica e uma ética da razão cordial. Tentarei mostrar que é um trajecto de continuidade alicerçado em dois conceitos fundamentais: intersubjectividade e intrasubjectividade. Num segundo momento será questionado o seu contributo para uma ética onde cuidado e justiça se auto-constituam como duas faces da mesma proposta. Por último, esboçarei uma possível e provisória resposta à questão: qual a relevância desta teoria ética para o pensamento filosófico contemporâneo?

PALAVRAS-CHAVE: Adela Cortina – Ética civis – Ética cordis – Intersubjectividade - Intrasubjectividade

ABSTRACT: Having as reference two fundamental works by Adela Cortina, *Ética mínima* (1986) and *Ética de la razón cordial* (2007), I intend to demonstrate that her way of thinking comes from the idea of civic ethics and ethics of cordial reason. I will try to demonstrate that this is a path of continuity based on two important concepts: intersubjectivity and intrasubjectivity. On a second part, her contribution to an ethic in which care and justice constitute themselves the two sides of the same proposal, will be questioned. Finally, I will outline a probable and provisional answer to the question: What is the relevance of this ethical theory to the contemporary philosophical thought?

KEYWORDS: Adela Cortina – Civic ethics – Ethics of cordial reason – Intersubjectivity – Intrasubjectivity

* Doutoranda na Universidade de Évora e investigadora do IFP-UE. **Email:** ceupires@gmail.com

Tendo como referência duas obras fundamentais de Adela Cortina, *Ética mínima* (1986) e *Ética de la razón cordial* (2007) pretendo mostrar que o percurso do seu pensamento decorre entre a ideia de uma ética cívica e uma ética da razão cordial. Tentarei mostrar que é um trajecto de continuidade alicerçado em dois conceitos fundamentais: intersubjectividade e intrasubjectividade. Num segundo momento será questionado o seu contributo para uma ética onde cuidado e justiça se auto-constituam como duas faces da mesma proposta. Por último, esboçarei uma possível e provisória resposta à questão: qual a relevância desta teoria ética para o pensamento filosófico contemporâneo?

A ética cívica é a ética dos cidadãos, uma ética de mínimos que

«[...] nacen de la conciencia de que socialmente solo podemos exigirnos mutuamente esos mínimos de justicia, a los que al menos verbalmente ya hemos dado nuestro asentimiento y que tienen su fundamento en una razón sentiente»¹.

Enraizados na consciência social, esses mínimos de justiça têm implicações em todos os níveis da vida humana: política, económica, religiosa, sendo garantia de uma existência onde cada um se possa afirmar na sua humanidade. São mínimos exigíveis e exigentes.

Contrariamente ao que uma primeira e apressada interpretação leve a pensar, não é uma ética de “restos” ou “light”. Apresenta-se como uma resposta racional aos problemas de uma sociedade pluralista, caracterizada pela diversidade valorativa e cultural e pretende situar-se a meio termo entre o absolutismo de um código único e o relativismo que ameaça dissolver a moralidade. Inserindo-se na tradição das éticas discursivas, parte do pressuposto que cada ser humano é autónomo, fim em si e com capacidade comunicativa, ou seja, interlocutor válido. Deste modo, não determina conteúdos, mas procedimentos que possibilitem encontrar princípios e normas válidas e que possam servir de orientação na vida quotidiana, nas decisões individuais e colectivas, na resolução dos problemas. Esses procedimentos são os que conduzem a mínimos de justiça partilhados e que deverão ser exigíveis pois são requisito essencial para a concretização de uma vida segundo critérios de humanidade. De que se trata então? De diálogo, de intersubjectividade. Os princípios de justiça são os que, sujeitos à discussão de todos os afectados merecem o consenso. O discurso é, neste contexto, entendido como a demanda conjunta do justo, devendo obedecer a determinadas condições de racionalidade (inteligibilidade, verdade, correcção) e onde deve prevalecer a força do melhor argumento. Podemos, então, dizer que esta perspectiva nos

¹ CORTINA, A., *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 27.

remete para uma razão que se afirma como capacidade comunicativa e para um sujeito dialógico. Contudo, o *ethos dialógico* supõe não só competências lógicas mas também um conjunto de virtudes nomeadamente: o reconhecimento do outro como pessoa, a disposição para o diálogo e para a consideração de interesses universalizáveis, o compromisso na melhoria de condições materiais que tornem possível a simetria.

A ética cívica configura-se a partir da ideia de um novo sujeito moral em que a autonomia envolve obrigatoriamente a intersubjectividade, o reconhecimento do outro no seu ser concreto e diverso, a abertura à alteridade. Diz Adela Cortina:

«Aunque el elemento vital de la moralidade sigue siendo la autonomía de la persona, tal autonomía no se entiende ya como ejercida por individuos aislados, sino como realizable através de diálogos intersubjectivos, tendentes a dilucidar cuál sea nuestro bien (...)»².

Neste tipo de abordagem, o critério que legitima as deliberações morais não se encontra na decisão arbitrária do indivíduo isolado, nem tão pouco de um grupo de especialistas supostamente imparciais, mas, nos sujeitos afectados por essas deliberações, na “*decisión intersubjectiva de cuantos se encuentran afectados por ella.*”³. A intersubjectividade é o reconhecimento da interdependência.

Pelo que expusemos, afigura-se como pouco contestável a inserção da teoria de Adela Cortina nas chamadas éticas da justiça. Deste modo, a questão que se segue é: e relativamente a essa outra vertente das éticas contemporâneas, a do cuidado, como é esta equacionada pela filósofa espanhola? Que sentido lhe atribui? Funciona como adenda ou elemento decorativo, numa posição de secundarização? Ocupa, no seu pensamento, um lugar de dependência ou subordinação em relação à justiça? Remete para a dicotomia éticas masculinas / éticas femininas?

No Prólogo à obra *Ética mínima*, José Luis Aranguren questionava:

«No va siendo hora de que volvamos la atención al diálogo intra-subjectivo, a esa ética narrativo-hermenéutica, de la que yo mismo he hablado?»⁴.

Na Introdução à referida obra, a sua autora, Adela Cortina, quase em jeito de resposta, faz menção a um projecto que fica “*no tinteiro*”. Esse projecto irá emergir, progressivamente, em vários momentos, tendo expressão mais

² CORTINA, A., *op. cit.*, p. 51.

³ CORTINA, A., *op. cit.*, p. 70.

⁴ CORTINA, A., *op. cit.*, p. 16.

aprofundada em “*Ética de la razón cordial*”, publicada em 2007 e a que foi atribuído o Prémio Internacional de Ensaio Jovellanos. Nesta obra apresentam-se dois objetivos: primeiro, superar algumas limitações da ética mínima, desenvolvendo a dimensão cordial; segundo, proceder à sua reformulação tendo em linha de conta dificuldades e inquietações que a nova situação quer a nível local quer a nível global coloca, nomeadamente no que se refere às questões do multiculturalismo, das éticas aplicadas, as preocupações pela natureza e pelo conjunto dos seres vivos. Nela, ao apresentar os traços característicos da razão cordial, a filósofa responde às interrogações que antes coloquei.

Existe, na minha óptica, uma relação de continuidade entre as duas obras, patenteando este percurso o que entendo ser uma perspectiva marcante do pensamento de Adela Cortina sobre a ética: a articulação entre justiça e compaixão (cuidado). De facto, a dignidade da pessoa supõe respeito pelos outros e por si, mas também compaixão:

«(...) la dignidad de la persona parece construirse olvidando que los seres humanos son también vulnerables y, por lo tanto, dignos de compasión, y no solo de respecto»⁵.

Compaixão é entendida pela autora num sentido bem diferente do sentido comum em que se associa a paternalismo e condescendência. Para ela, trata-se de um sentimento que tem a sua raiz na consciência da vulnerabilidade e que serve de móbil para a acção moral.

Esta reflexão assenta numa nova visão da razão humana, que considera os vínculos comunicativos e o reconhecimento do outro como essenciais na afirmação do sujeito moral. De facto, a *ética cívica* e a intersubjectividade reenviam para a *ética cordial* e para a intrasubjectividade e vive versa, pois o que está em causa é a afirmação de si e do outro como seres merecedores de respeito enquanto seres dotados de dignidade. Os princípios de justiça partilhados por uma sociedade pluralista permitem a vivência conjunta dos seres humanos com diversidade de projectos e com diferentes cosmovisões, mas, são igualmente requisitos para a felicidade individual, objectivo perseguido por todos, embora assumido por cada um com conteúdos muito diferentes. Assim, na caracterização da ética cívica inclui-se também a formação do carácter, pois não basta que as instituições estejam impregnadas de princípios, o que já acontece nos países democráticos. É também importante que os seres humanos interiorizem esses princípios sem passar por processos de doutrinação. Repetidas vezes Adela Cortina chama a atenção para a importância que assume na vida ética a auto-estima, na medida em que é condição prévia de projectos

⁵ CORTINA, A., *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Madrid, Ediciones Nobel, 2009, p. 123.

individuais e também do sentido de responsabilidade perante o outro. Ao referir-se ao projecto de uma ética cívica, as suas palavras são bem explícitas em relação àquilo que é um dos seus pressupostos essenciais:

«Las virtudes que en esta empresa van a ayudarnos serán, sin duda, la tolerância y la disponibilidad al diálogo. Però yo quisiera aqui destacar dos poco mencionadas y, sin embargo, indispensables: la responsabilidad y la autoestima. Porque ser hombre es una tarea de la que hay que responder y que vale profundamente la pena. Requiere tiempo y aprecio»⁶.

A obrigação moral, o dever, só poderá ser compreendido cabalmente se se tiverem em linha de conta um conjunto de condições subjectivas, designadas pela autora como “*sentimento moral*” e que inclui para além do amor ao próximo, o respeito por si mesmo, a auto-estima⁷. A autora tem consciência de que, num mundo voltado para a exterioridade, esta é uma ideia que se desvaloriza:

«Como si respetar la propia dignidad, no rebajarse ante los que tienen el poder, mirar directamente a los ojos a los fuertes y débiles, no fuera – como lo es- una obligación moral»⁸.

Para a concretização de uma ética cívica, é preciso ultrapassar o nível da “cosmética” e da burocracia e desenvolver a vontade e virtudes dialógicas, é necessário não ficar pelas normas, mas incluir também os valores e os sentimentos, dar, segundo a sua expressão, “*encarnadura*” humana à racionalidade procedimental⁹. Neste aspecto, a filósofa pretende desenvolver o que na ética do discurso estaria apenas incipiente, mostrando que, para além do rigor argumentativo, a situação ideal de comunicação é constituída por outros elementos: virtudes, valores, sentimentos, numa palavra – coração.

A articulação entre estes elementos possibilita a estruturação de uma ética que alarga o seu âmbito dos direitos à responsabilidade pois os seres humanos porque dignos de respeito são, igualmente responsáveis por todos os seres que são valiosos, nomeadamente os mais frágeis, os “sem voz” e a própria natureza. Trata-se, em meu entender, de um esforço para equiparar o grau de responsabilidade ao grau de conhecimento e de poder que os seres humanos hoje possuem. E igualmente de ampliar o âmbito do “nós”, de dar visibilidade aos ainda “invisíveis”.

⁶ CORTINA, A., *Ética mínima*, op. cit., p. 184.

⁷ CORTINA, A., *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, op. cit., p. 120.

⁸ CORTINA, A., op. cit., p. 121.

⁹ CORTINA, A., op. cit., p. 25.

Na sua fragilidade e sofrimento, os seres humanos são também dignos de compaixão, entendida como o reconhecimento da vulnerabilidade que a todos afecta, como a capacidade de partilhar com os outros a dor e a alegria. Diz Adela Cortina referindo-se à crítica de Carol Gilligan a Kolberg:

«Hay al menos dos voces morales: la voz de la justicia, que consiste em juzgar sobre lo bueno y lo malo situándose en una perspectiva universal, más alla de las convenciones sociales y el gregarismo grupal, y la voz de la compasión por los que precisam de ayuda, que son *responsabilidad nuestra* (...)»¹⁰.

A ponte entre as duas vozes da consciência moral é a que liga também o universal que é exigível (justiça) e o particular que pode ser proposto (felicidade); a imparcialidade e a solicitude.

Não sendo entendidas por Adela Cortina numa relação de subordinação, a análise do desenvolvimento histórico dessas duas vozes mostra-nos que, na tradição de que somos herdeiros, uma foi mais ignorada que a outra. Viveu na sombra como se não tivesse importância suficiente para um “lugar ao sol” nas teorias dos filósofos. Mais recentemente muitos tenderam a associar o cuidado/compaixão a éticas femininas contrapondo-as a éticas da justiça que seriam masculinas. Esta associação é, segundo a minha leitura, totalmente estranha à abordagem que a filósofa espanhola faz da ética e da noção de compaixão. Pelo contrário, neste contexto todos os seres humanos são perspectivados numa dupla vertente: como fim no sentido negativo -não devem ser instrumentalizados, mas, igualmente, fim no sentido positivo -deverão ser “empoderados”. Cada pessoa deverá usufruir de todas as condições básicas para que possa desenvolver as suas capacidades e ser feliz.

O cuidado, referido por Adela Cortina como compaixão, longe de ser um “acrescento” à justiça é, de algum modo, a sua condição de possibilidade pois sendo compromisso com a realidade social (e também natural), sendo compreensão e responsabilização, conduz a que tomemos a nosso cargo as situações de injustiça e os seres humanos concretos nelas envolvidos. A ausência de compaixão é sinónima de cegueira emocional e inviabiliza a vida ética:

«Quien carece de compasión no puede captar el sufrimiento de otros; quien no tiene capacidad de indignación carece del organo necesario para percibir las injusticias.(...) La ceguera emocional produce esse analfabetismo emocional sin el que la vida ética es inviable»¹¹.

¹⁰ CORTINA, A., *op. cit.*, p. 151.

¹¹ CORTINA, A., *op. cit.*, p. 87.

Cuidar é romper com a indiferença e a apatia, isto é, responder ao apelo do outro, por isso, Adela Cortina cita Jon Sobrino na sua proposta que, de algum modo, complementa o “princípio de responsabilidade” de H. Jonas aludindo a um “princípio de misericórdia” que tendo uma raiz teológica e social muito marcada, poderá ser estendido a todas as situações de indignidade. Trata-se de uma atitude ante o sofrimento que inclui as dimensões da responsabilidade, da gratuidade, da esperança mas também da acção, não como paliativo mas como exercício de recuperação da dignidade humana posta em causa sempre que qualquer ser humano se encontra numa circunstância de degradação.

Os sentimentos de compaixão e indignação são vias de acesso à justiça, condições inseparáveis (prévias?) da acção comunicativa onde se delibera sobre as normas justas:

«La compasión es el motor de esse sentido de la justicia que busca y encuentra argumentos para construir un mundo a la altura de lo que merecen los seres humanos, es el vínculo compasivo que brota de lo más profundo del corazón»¹².

Estes sentimentos mostram, também, que o mundo da ética é o da intersubjectividade e o da intrasubjectividade: a humanidade de cada um constitui-se pelo reconhecimento recíproco, pelo diálogo com os outros e consigo próprio; mostram que o discurso dos direitos, sendo importante, não é suficiente para dar conta de uma realidade em que a solidariedade e a solicitude com a vulnerabilidade são partes integrantes.

Ao articular desta forma justiça e cuidado, Adela Cortina dá um contributo decisivo para a reflexão ética no pensamento contemporâneo, aliando duas vertentes que têm sido consideradas como divergentes. O princípio da não instrumentalização poderá ser entendido como o pilar que sustenta justiça e cuidado, abrindo vias possíveis de um novo sentido do universalismo em ética.

De igual modo, mostrando-se crítica relativamente à forma de organização das sociedades actuais, que descreve como padecendo de “cegueira emocional”¹³, destaca-se do puro negativismo, reconhece o valor das diferenças e apresenta uma teoria que eu classificaria como afirmativa, pois entende que a crítica inclui, para além dos elementos destrutivos, também os que apontam possibilidades; é desconstrução mas também construção. Onde muitos (os que classifica como expressão da razão desalmada e sem coração) vêm apenas obstáculos, ela contrapõe uma razão diligente capaz de se indignar, de apreciar e de ampliar o âmbito dos possíveis. Nesta nova forma de entender a razão

¹² CORTINA, A., *op. cit.*, p. 190.

¹³ CORTINA, A., *op. cit.*, p. 189.

humana se encontra um dos contributos mais importantes desta filósofa para a contemporaneidade. A razão é a faculdade do universal e da intersubjectividade. Sim. Mas também é razão cordial. Já não faz sentido a dicotomia razão pura/ coração: a razão é “sentiente” e o sentimento não é cego:

«Pero tampoco el corazón es un sentimiento ciego que habla a través de “corazonadas” sin más fundamento que una imprecisa intuición y nos lleva a centrar la atención indiscriminadamente. Tampoco el lo opuesto a una razón pura cartesiana, sino que amplía el campo de la realidad haciendo posible un conocimiento, imposible sin él»¹⁴.

Assim podemos dizer que a inteligência sente e o sentimento é inteligente. É claramente reconhecido que a lógica, só por si, não pode dar conta da complexidade do real.

Num momento histórico em que ainda domina a racionalidade tecnológica/ instrumental o pensamento de Adela Cortina é uma tentativa de síntese entre o universal e o particular, o individual e o social, a tradição e a inevitabilidade de novas respostas. À separação e à fragmentação, ela contrapõe a necessidade de edificar pontes. O seu percurso de investigação vai no sentido de ligar as múltiplas facetas do humano, trazendo para a filosofia elementos muitas vezes esquecidos ou desvalorizados.

BIBLIOGRAFIA

CORTINA, Adela, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 2008.

_____ *Ética de la razón cordial*, Madrid, Ediciones Nobel, 2009.

¹⁴ CORTINA, A., *op. cit.*, p. 192

Cuidado e Responsabilidade: dois conceitos (ainda) fundadores da contemporaneidade?

Marília Rosado CARRILHO*
Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: A presente comunicação tem como intuito desocultar a influência dos pensamentos filosóficos de Martin Heidegger e Hans Jonas no pensamento social e político de Maria de Lourdes Pintasilgo. Para tal, pretendo esclarecer a acepção em que os conceitos de cuidar e responsabilidade, respectivamente de Heidegger e Jonas, foram tomados por Maria de Lourdes Pintasilgo e como estes fundaram a defesa da autora de que a contemporaneidade é o tempo da urgência de um novo paradigma: cuidar o futuro.

PALAVRAS-CHAVE: cuidado; responsabilidade; cidadania; respeito; prudência.

ABSTRACT: This communication has the intention to unveil the influence of the philosophical thoughts of Martin Heidegger and Hans Jonas in the social and political thought of Maria de Lourdes Pintasilgo. To this end, I intend to clarify the sense in which the concepts of caring and responsibility, respectively, Heidegger's and Jonas's, were taken by Maria de Lourdes Pintasilgo and how they founded the defence of the author that the contemporary is the time of the urgency of a new paradigm : care for the future.

KEYWORDS: care, responsibility, citizenship, respect, prudence.

* Licenciada em Filosofia pela Universidade de Évora em 2002. Curso de Formação Educacional para a Licenciatura em Filosofia pela Universidade de Évora em 2004. Curso de mestrado em Filosofia, especialização Ética, Género e Cidadania pela Universidade de Évora em 2008. Professora do ensino secundário do grupo de Filosofia desde 2005. **Email:** marrylia@gmail.com

A presente comunicação pretende dar conta do primeiro ano de investigação no âmbito do curso de Doutoramento em Filosofia nesta Universidade. Como tal, aquilo que aqui exponho é, apenas, o início do estudo, o esboço de uma triangulação entre o pensamento de uma mulher do âmbito político - Maria de Lourdes Pintasilgo - com os pensamentos de dois dos mais influentes filósofos do século XX: Martin Heidegger e Hans Jonas. Assim, a investigação que estou a desenvolver pretende desocultar algumas das influências filosóficas do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo, figura do plano político e social de Portugal desde, sensivelmente, 1950 até ao ano da sua morte, em 2004.

Antes de mais, e para quem não sabe, Maria de Lourdes Pintasilgo, para além de primeira-ministra de Portugal no ano de 1979 e de candidata a Presidente da República em 1986, foi também consultora do governo de Marcello Caetano; após a revolução de 25 de Abril de 1974 foi secretária de Estado da Segurança Social no primeiro governo provisório; ministra dos Assuntos Sociais nos segundo e terceiro governos provisórios; embaixadora de Portugal na UNESCO e, mais tarde, membro do seu Conselho Executivo. Foi, igualmente, membro do Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida e constituiu a Fundação “Cuidar o Futuro”. Estes foram apenas alguns dos seus importantes passos. Mas, mais do que os seus passos, foram as ideias por ela defendidas. E é dessas que eu quero tratar!

A especificidade do seu pensamento teve como base duas grandes influências: por um lado a sua profunda convicção cristã e, por outro lado, a Filosofia. O que a minha investigação pretende analisar é esta segunda influência, por ela totalmente assumida, do pensamento filosófico, influência que lhe serviu de justificação do que, no seu entender, deve ser a prática da acção política nas sociedades contemporâneas. Diz ela:

«[A filosofia] é estruturante da acção e confere às questões com que a política se confronta os critérios de pensamento capazes de fundamentar prioridades e de aferir a bondade dos métodos»¹.

Os seus textos (quer as publicações, quer as comunicações em Portugal e no estrangeiro ou mesmo as notas e apontamentos que deixou e que hoje fazem parte do seu espólio, disponibilizado pela Fundação Cuidar o Futuro) fazem referência a Hannah Arendt, Michel Foucault, Emmanuel Lévinas, Hans Jonas, Martin Heidegger, entre outros. A minha investigação incide, em particular, na influência do conceito de cuidar de Heidegger e na influência do conceito de

¹ PT/FCF/CDP/MLP - 0190.002, “Formas alternativas de governação. De que vamos falar? Da governação nacional ou da governabilidade internacional?”, s.l., 2002-2003, 9 fls., p. 1.

responsabilidade de Jonas, reunidos por Maria de Lourdes Pintasilgo de modo a fundar um novo e necessário pensamento político-social.

Posto isto, estruturarei a minha intervenção em três partes distintas: no primeiro momento explicitarei como Maria de Lourdes Pintasilgo notou a especificidade da era da técnica, denunciando algumas das consequências deste tempo de mudanças tão peculiar. No segundo momento irei clarificar o lema que Maria de Lourdes Pintasilgo criou e defende e que reúne os conceitos de cuidar e responsabilidade: “cuidar o futuro”. No terceiro, e último momento, e depois de visto como Maria de Lourdes Pintasilgo defende uma ética global tendo como base a afectividade (através da noção de cuidado) e a prudência (através da noção de responsabilidade), colocarei a questão de se hoje ainda teremos de cuidar o futuro, isto é, se este lema ainda é pertinente. Este último ponto será o mais curto, não só por ser aquele que ainda está pouco desenvolvido na minha investigação, como pelo facto de pretender que ele seja um mote para a reflexão.

1. A era da técnica – denúncia de um tempo de mudanças

A designada era da técnica, ou era tecnocientífica, é a época das mudanças constantes, do desenvolvimento ímpar a uma rapidez não antes registada na história da humanidade e do poder de mudar/transformar que o ser humano passou a ter nas suas mãos.

Parar para pensar. Num tempo em que parar não é, sequer, posto como opção (recorde-se a expressão “time is money” que traduz bem a urgência destes tempos), são as consequências de alguns actos que colocam a necessidade de parar para pensar: a bomba atómica, o genocídio, foram exemplos destes actos que fizeram pensar. Mas há ainda, diariamente, a discriminação; a pobreza; a privação de meios básicos de sobrevivência... realidades que nos obrigam a rever os princípios e as finalidades que nos orientam e a colocar a questão: *para onde caminhamos?* Mesmo sem conseguir uma resposta incontestável a tal questão, devemos a nós mesmos o questionamento de como agir para viver melhor e mais justamente.

Este é, então, o tempo de questionamento do tecnicismo. Maria de Lourdes Pintasilgo identificou algumas das especificidades deste tempo, entre as quais:

- O alcance global das acções humanas tendo consequências, igualmente, globais e que obrigam a repensar a responsabilidade;
- A imprevisibilidade, facto entendido através da queda do mito de que o desenvolvimento científico-tecnológico é sempre positivo, do qual a “revolta da natureza” é a sua expressão mais notória. A natureza deixou de ser

compreendida como um recurso ilimitado e regenerável porque foi objecto de dano, facto este que lhe conferiu o estatuto de objecto moral no pensamento ético contemporâneo;

- O capitalismo no seu efeito de fazer coincidir os objectivos de cada vida humana com os objectivos das leis de mercado;

- O individualismo, ao qual não é estranha a ausência de cuidado (pelo Outro, por si mesmo e pela natureza).

- O consenso tido como o melhor meio de entendimento entre as nações, mas que uniformiza e, como tal, exclui as diferenças;

E...

- Os sistemas de governação, inclusive a Democracia, que coexistem com a exploração dos povos e do planeta, fazendo com que este seja o tempo em que a crença no ser humano justo e bom tenha terminado. Aliás, Maria de Lourdes Pintasilgo utilizou, a este propósito, uma expressão bastante dura para designar este tempo como “o tempo da vergonha”, isto é, da vergonha de não termos vergonha... Uma vergonha que deve ter um fim, diz ela no seu livro *Palavras Dadas*.

«Vergonha por serem tão claros os números, a vergonha de não termos vergonha. Uma vergonha que deve ter um fim. É preciso que termine. O fim não depende de nenhuma entidade fora de nós. É aqui, no mundo, com os instrumentos do mundo, que é preciso proclamar a urgência desse fim» (PINTASILGO, 2005: 88).

De um modo geral, a era da técnica foi o tempo do ímpeto da vontade que gera mais vontade, da quantidade que gera mais quantidade, do desenvolvimento como finalidade, como meio de ser feliz. Mas a quantidade não é sinónimo de felicidade. A humanidade não é solidária e justa, não vive pacificamente nem aceita as diferenças de todos... ainda. Como consequência, é urgente mudar de paradigma, defende Maria de Lourdes Pintasilgo: do paradigma do desenvolvimento para o paradigma da qualidade de vida. Perante este cenário, podemos não conseguir prever o futuro, mas devemos definir a acção a realizar no presente. É neste ponto que foi importante o pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo, para quem a teoria nada é sem a prática; para quem a cidadania só pode ser entendida como acção; para quem qualquer governo é o meio responsável por garantir a possibilidade de cidadania a todo e qualquer cidadão e cidadã.

Uma nova ética parece, então, ser necessária. Uma ética onde se recuperem o sentido do humano e o sentido de que os direitos exigem deveres, isto é, uma ética que convoque cada um a cuidar e a responsabilizar-se. Maria de Lourdes Pintasilgo resumiu esta ética global com o lema “cuidar o futuro”. Diz ela:

«Quando falo na emergência de um novo paradigma, falo em “cuidar o futuro”»²

Deste modo, tanto o cuidado, como a responsabilidade, pretendem ser fundamentos de uma ética que tenha como pressupostos básicos o *respeito* e a *prudência*.

2. “Cuidar o futuro” – lema de Maria de Lourdes Pintasilgo no paradigma de qualidade de vida.

A denúncia de um tempo peculiar pressupõe a definição de princípios de acção novos e adequados. O lema de Maria de Lourdes Pintasilgo “cuidar o futuro” transmite exactamente esta nova formulação de princípios éticos para dar resposta a um tempo específico. Para ela, é necessário cuidar e é urgente responsabilizar. Mas vejamos, primeiro, os conceitos de cuidado e de responsabilidade de Heidegger e de Jonas, respectivamente.

No seu projecto de implementação de uma Ontologia Fundamental, despertando a necessidade de retomar o estudo do Ser, Heidegger descreve a dimensão existencial e temporal do ente no qual o Ser se manifesta – o *Dasein* (o ser humano). Nesta escuta e compreensão do modo de ser do *Dasein*, o cuidado é fundamental porque, diz ele, «é a totalidade originária do ser do *Dasein*» (Heidegger, 1927: 205). Assim, o cuidado é o modo de ser mais próprio e originário do ser humano, é a estrutura ontológica do ser humano.

Mas o que significa cuidado? Significa preocupação e dedicação, ocupação e solicitude. Então, será este cuidado o cuidar de outrem, pensado numa perspectiva ética? Não! Heidegger não teve como propósito elaborar uma Ética. O seu projecto foi o de uma Ontologia. Contudo, apesar deste “cuidar” não se inscrever originariamente no âmbito ético, o agir ético pode fundamentar-se no cuidar, entendido este como preocupação, assistência, auxílio e atenção ao outro. A este propósito, diz Heidegger na obra *Ser e Tempo*:

«Por ser o estar-no-mundo essencialmente cuidado, nas análises precedentes foi possível conceber como ocupação (*Besorgen*) o estar à beira do ente à mão, e como solicitude (*Fürsorge*) o estar com os outros, enquanto coexistência que comparece no mundo» (HEIDEGGER, 1927: 214).

Para Heidegger o cuidado é, então, o modo de ser do *Dasein*, uma forma de ser que consiste em compreender-se a si mesmo como lançado no mundo e, portanto, responsável pelo seu advir, ou seja, pelo cumprimento das suas possibilidades de ser.

² PT/FCF/CDP/MLP - 0210.002, “Cuidar o futuro: direitos e deveres”, Lisboa, 2004, 4 fls., p. 2.

«A *perfectio* do homem – o chegar a ser isso que ele pode ser no seu ser livre para as suas mais próprias possibilidades (no projecto) – é obra do cuidado. Mas o cuidado determina também com igual originalidade a índole radical deste ente, segundo a qual está entregue ao mundo do qual se ocupa (condição de lançado)» (HEIDEGGER, 1927: 220).

Assim, o cuidado é o modo de existir no mundo, com os “olhos” postos no futuro, ou seja, virando-se para aquilo que o *Dasein* ainda não é, mas que pode ser e para cujo encontro o próprio ser humano está impelido mediante a escuta do Ser. Diz Heidegger:

«O ser do *Dasein* é o cuidado. O cuidado compreende facticidade (condição de lançado), existência (projecto) e queda» (HEIDEGGER, 1927: 303).

E diz Maria de Lourdes Pintasilgo sobre o pensamento de Heidegger:

«O modo mais original do homem envolve a auto-compreensão do seu ser-no-mundo, sempre já com os outros, como evidenciou Heidegger»³.

Perante as especificidades da civilização tecnológica e da imprevisibilidade do futuro, Hans Jonas propôs uma nova ética, a qual denominou de ética da responsabilidade. Esta ética assenta no fundamento ontológico de que a existência é sempre preferível ao seu contrário, isto é, “ser” é sempre preferível a “não-ser”. A vida é, pois, fim em si mesma. Diz Jonas, na obra *O Princípio de Responsabilidade*:

«Na aspiração à meta como tal podemos ver uma fundamental auto-afirmação do ser, que o põe absolutamente como o melhor perante o não-ser. Em todo o fim o ser se pronuncia a favor de si e contra o nada» (JONAS, 1979:147).

Baseando-se neste fundamento ontológico de preservação de si mesmo, a ética da responsabilidade trouxe novas premissas para se tornar adequada ao tempo técnico-científico. Eis algumas das inovações desta ética:

- A responsabilidade, ou seja, a tónica colocada no assumir das consequências da acção.

«Responsabilidade é o cuidado, reconhecido como dever, por outro ser, cuidado que, dada a ameaça da sua vulnerabilidade, se converte em “preocupação”» (JONAS, 1979: 357).

³ PT/FCF/CDP/MLP – 0209.007, “A alteridade imanente ao cuidado pelo outro”, s.l., s.d., 2 fls., p. 1.

- Uma nova formulação do princípio ético: *Age de tal modo que os efeitos da tua acção sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica na Terra* (Jonas, 1979: 40);

- A introdução de dois novos objectos morais: a natureza e as gerações futuras. A natureza enquanto sofredora de dano das acções humanas (consideração do dano ecológico como dano moral) e as gerações futuras enquanto limitadas no acesso a condições básicas de sobrevivência;

- A passagem para uma ética holística, em contraste com as éticas anteriores, que eram antropocêntricas;

- O imperativo ético é destinado a um agente moral colectivo e já não a um agente moral individual como o era, por exemplo, na ética kantiana;

- A orientação para o futuro: as acções do presente têm consequências a longo prazo e estas podem não ser benéficas. Esta defesa pressupõe que as previsões de possíveis efeitos nefastos devem ser tidas em consideração nas decisões do presente, sobretudo nas decisões políticas;

- É uma ética com a finalidade de evitar um mal e não com a finalidade de ganhar um bem;

- A introdução de um elemento afectivo na ética: o medo. A ética já não deve ser estritamente do âmbito do racional, mas deve combinar o racional com o emocional: o racional como validação e o emocional como motivação, factor impulsionador da vontade. Isto constitui um rompimento com a tradição da ética kantiana e, de um modo mais geral, com a tradição da Modernidade.

Maria de Lourdes Pintasilgo fez convergir estes dois pensamentos na sua defesa do que deveria ser a prática das sociedades contemporâneas.

De Heidegger retira, a meu ver, quatro ideias-chave:

1. A acepção da noção de cuidado. Cuidar é “preocupar-se por”; “ocupar-se de”; “ter atenção a”;

2. O cuidado é o modo de ser do ser humano, é a sua constituição ontológica ou modo originário;

3. O ser humano é um ente lançado no mundo, situado, livre e, portanto, responsável pela vida que decidir construir;

4. O ser humano é um “ser-com”, uma relação, e não um isolamento. A dimensão de “ser-com-os-outros” que, para Heidegger, não pretendeu dar conta de uma ética, mas que Maria de Lourdes Pintasilgo “utilizou” para fundamentar a necessidade de uma nova ética que tenha como correlativo nunca esquecido, o Outro. Diz Maria de Lourdes Pintasilgo:

«O cuidado pelo outro reflecte pensamentos e emoções simples: torna os humanos capazes de velar pela Natureza, de se interessarem activamente uns pelos outros e de manterem a sociedade coesa. É o

cuidado pelos outros que motiva atitudes e acções que mostram a sua interdependência, assim como a das suas comunidades e nações: ninguém está isolado, mas sim consciente de uma fundamental alteridade»⁴.

De Jonas retira, a meu ver, sete ideias-chave:

1. A introdução da natureza como elemento moral e a consequente concepção da ética como holística e já não como antropocêntrica. Maria de Lourdes Pintasilgo pensou (tal como Jonas havia pensado) a ameaça ecológica e como esta é também uma ameaça ao ser humano, entendendo o ser humano como parte constitutiva da natureza;

2. A responsabilidade como inerente ao viver em comunidade. O estabelecimento de direitos implica o cumprimento de deveres e estes supõem a responsabilidade. O viver em comunidade não se imagina sem tal pressuposto.

3. A importância da dimensão temporal do futuro. As acções do presente devem ter como horizonte o “por-vir”, uma vez que o futuro será o resultado das acções do presente;

4. A tónica na qualidade de vida. Se a primeira preocupação de Jonas em relação ao futuro foi a sobrevivência da espécie humana, a segunda preocupação é que, garantida a sobrevivência, esta seja de qualidade. Aqui a qualidade é entendida como manutenção da vida tal qual a temos agora, com a acessibilidade aos meios básicos para a vida;

5. O papel do governante como sendo um papel “paternal”, no sentido deste ser “cuidador” e responsável por garantir, a cada um e a cada uma, a possibilidade de exercer uma cidadania efectiva;

6. A introdução do elemento afectivo na ética. Nesta defesa, diz Maria de Lourdes Pintasilgo:

«Na verdade, só aquele que aceita emocionar-se diante de certas possibilidades de vida é capaz de colocar a si próprio as questões decisivas»⁵.

7. As violações dos direitos humanos (das quais a pobreza é o mais gritante) como marca inquestionável da ausência de responsabilidade das sociedades actuais. Este é o ponto que funda a necessidade e urgência de responsabilidade futura – a necessidade de não permitir um futuro de perpetuação de desigualdades.

⁴ PT/FCF/CDP/MLP - 0208.002, “Os valores deste milénio – base do Manifesto 2000”, s.l., s.d., 34 fls., p. 30.

⁵ PT/FCF/CDP/MLP - 0196.023, “Uma ética global num mundo de problemas globais”, Lisboa, 1998, 12 fls., p. 12.

«Uma ética do cuidado pode dar um novo ponto de partida ao papel do Estado em relação às verdadeiras prioridades políticas de sociedades em que a pessoa humana deve ser o centro e o fim último da decisão política. Não bastará então acrescentar piedosamente à democracia política a democracia social, económica e cultural. Haverá, sim, que construir a democracia simultaneamente sobre a justiça e sobre o cuidado, sobre os direitos e sobre as responsabilidades»⁶.

3. Ainda temos de cuidar o futuro?

Apresentados os argumentos para o debate e a reflexão, coloco as questões: será ainda cuidar o futuro o que nós esperamos de nós mesmos? É, ainda, necessário humanizar as sociedades e responsabilizar cada um para uma cidadania consciente e efectiva?

É necessário estar desperto, atender o Outro como o Outro me atende a mim (um Outro que sou para ele), numa relação de reciprocidade da qual nunca escaparemos, porque ela é aquilo de que somos feitos.

É necessário olhar em frente, conscientes de que esse futuro que virá não será resultado de um destino escrito ou de uma ordenação puramente natural, mas que será, sim, o viver as consequências das acções do agora, quer sejam elas boas ou más.

A liberdade obriga-nos a decidir mas a decisão obriga-nos a responder, a assumir, a não fazer de conta que não é connosco, porque num mundo global tudo passou a ter que ver com todos.

O lema “cuidar o futuro” ainda faz sentido? A mim parece-me que sim. E a vocês?

BIBLIOGRAFIA:

HEIDEGGER, Martin (1927), *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe Bd 2, 1927, tradução espanhola, *Ser y Tiempo*, Santiago do Chile, Editorial Universitaria, Coleção El saber y la cultura, 2ª edição 1971.

JONAS, Hans (1979), *Das Prinzip Verantwortung*, tradução espanhola, *El Principio de responsabilidad. Ensayo de una Ética para la Civilización Tecnológica*, Barcelona, Herder, 2ª edição, 2004.

PINTASILGO, Maria de Lourdes (2005), *Palavras dadas*, Lisboa, Livros Horizonte.

⁶ PT/FCF/CDP/MLP - 0209.034, Cuidar o futuro, Lisboa, 2000, 19 fls., p. 18.

Webgrafia

Centro de Documentação e de Publicações - Fundação Cuidar o Futuro, disponível em <http://www.arquivopintasilgo.pt>, acedido em 17/03/2009.

Outras Referências bibliográficas enquadradoras do texto:

BELTRÃO, Luísa; Katton, Barry (2007), *Uma História para o Futuro*. Maria de Lourdes Pintasilgo, Lisboa, Tribuna da História.

CASANOVA, Marco Antonio (2009), *Compreender Heidegger*, Petrópolis, Editora Vozes.

DUARTE, Irene Borges (2010), “A dimensão do cuidar e a re-significação do espaço público no pensar e agir de Maria de Lourdes Pintasilgo”, disponível em <http://www.fcuidarofuturo.com/conferenciascuidar.html>, acedido em 14/01/2010.

DUARTE, Irene Borges (2009), “A fecundidade ontológica da noção de cuidado”, disponível em <http://www.fcuidarofuturo.com/conferenciascuidar.html>, acedido em 14/01/2010.

GAOS, José (1993), *Introducción a El Ser y El Tiempo de Martin Heidegger*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 3ª edição.

GREISCH, Jean (1994), *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une Interprétation Intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF.

GRONDIN, Jean (1993), *L'horizon Herméneutique de la Pensée Contemporaine*, Paris, Librairie Philosophique, Bibliothèque D'histoire de la Philosophie.

HENRIQUES, Fernanda (2005) (org.): *Um legado de cidadania. Homenagem a Maria de Lourdes Pintasilgo*, Revista ex aequo, Porto, Edições Afrontamento.

PINTASILGO, Maria de Lourdes (1998) (coord.): *Cuidar o Futuro. Um programa radical para viver melhor*, Lisboa, Inova, Editora.

VATTIMO, Gianni (1996), *Introdução a Heidegger*, Lisboa, Instituto Piaget.

Acontecimento em Deleuze e Baudrillard

Miguel ANTUNES*

Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: Partindo do tema das controvérsias filosóficas contemporâneas, proponho aqui duas abordagens diferentes ao conceito de acontecimento, uma proposta por Jean Baudrillard e a outra por Gilles Deleuze, referindo-me privilegiadamente a duas obras destes autores: *A ilusão do fim ou a greve dos acontecimentos* de Baudrillard de 1992 e *Lógica do Sentido* de Deleuze, 1969. A controvérsia que apresento aqui dá-se entre duas concepções do conceito de acontecimento que parecem opostas, na medida em que a de Baudrillard consiste em definir o acontecimento como um estado de coisas factual que se dá na história e, por oposição, Deleuze, apresenta uma definição que aponta para a desvalorização do acontecimento tomado como evento localizado espaço-temporalmente e privilegia a compreensão do conceito mediante uma teoria transcendental do sentido. Outro aspecto que parece opor estes dois autores é o alcance que o texto de cada um parece apontar: em Baudrillard a reflexão situa-se no campo político, enquanto em Deleuze radica-se numa proposta ética (ética de si, da individuação) e estética. Baudrillard propõe-se pensar a política contemporânea e Deleuze analisar a filosofia dos Estóicos.

PALAVRAS-CHAVE: Acontecimento, Velocidade, Simulacro.

ABSTRACT: According to the conference theme, the subject I propose to debate is a comparison between two different approaches to the concept of happening, one from Jean Baudrillard and the other by Gilles Deleuze, specifically in two of this authors works: *The Illusion of the End* (1992) and *The Logic of Sense* (1969). The controversial that I here present passes between both conceptions of happening that seem to be opposed in these authors since Baudrillard defines happening has a state of fact inscribed in History, and opposed to that, Deleuze presents a definition pointing out to the devaluation of the attitude of considering a happening has an event situated in a space-time frame, giving more emphasis to the idea of a transcendental theory of sense. Another controversial between both philosophers is the concerns given by both to the "field" where the concept of happening should be thought: Baudrillard set's its ground in the political sphere while Deleuze rather thinks of it in an ethical field as a reinterpretation of stoic philosophy.

KEY-WORDS: Happening, Speed, Simulacrum.

* Doutorando na Universidade de Évora e membro do Grupo *Krisis*. Email: miguelantunes.rvcc@gmail.com

I. Modernidade e Estrutura

Partindo do tema das controvérsias filosóficas contemporâneas proponho aqui duas abordagens diferentes ao conceito de acontecimento, uma proposta por Jean Baudrillard e a outra por Gilles Deleuze, referindo-me privilegiadamente a duas obras destes autores: *A ilusão do fim ou a greve dos acontecimentos* de Baudrillard de 1992 e *Lógica do Sentido* de Deleuze, 1969.

A controvérsia que apresento dá-se entre duas concepções do conceito de acontecimento que parecem opostas, na medida em que a de Baudrillard consiste em definir o acontecimento como um estado de coisas factual que se dá na história e, por oposição, Deleuze, apresenta uma definição que aponta para a desvalorização do acontecimento tomado como evento localizado espaço-temporalmente e privilegia a compreensão do conceito mediante uma teoria transcendental do sentido. Outro aspecto que parece opor estes dois autores, é o alcance que o texto de cada um parece apontar: em Baudrillard a reflexão situa-se no campo político, enquanto em Deleuze radica-se numa proposta ética (ética de si, da individuação) e estética. Baudrillard propõe-se pensar a política contemporânea e Deleuze analisar a filosofia dos Estóicos.

Baudrillard situa o acontecimento no plano da realidade e refere quatro parâmetros essenciais para a sua compreensão: a quantidade, a velocidade, o padrão e o acontecimento. Estes parâmetros funcionam numa estrutura em que é necessário que alguém reconheça a realidade; que haja uma determinada lógica de acontecimentos que devem decorrer segundo uma cadência fixa para que possam ser interiorizados e enquadrados nos anteriores, formando uma história sequencial de datas, factos, imagens, etc; devem ser apenas num determinado número (quantidade) para que não se tornem impossíveis de manipular; devem acontecer segundo um padrão de sentido (seja ele político, cultural, religioso, económico, etc); e por fim, os acontecimentos devem poder ser identificados como acontecimentos, isto é, como verdades reais.

Começando pela velocidade, Baudrillard considera necessária uma certa lentidão para que se cristalizem os acontecimentos a que se chama história que é entendida como uma ostentação coerente de causas e efeitos a que se chama real, contudo, nenhum acontecimento sobrevive à difusão planetária, nenhum sentido resiste à aceleração. Esta velocidade torna a história impossível porque torna impossível citar ou recitar a sequência de sentido que a sustenta.

Se por um lado, parece ter havido uma aceleração de acontecimentos na modernidade com a difusão dada pela tecnologia, essa aceleração tem duas vertentes: há mais visibilidade mas há menos acontecimentos, há um afrouxamento de processos, o que conduz à análise da Quantidade: as sociedades modernas estão dominadas por este processo de aceleração que reduz tudo à imobilidade. Há uma força de inércia equivalente a uma grande

indiferença. O social é ou está inerte e isso não resulta da falta de contactos mas da multiplicação e saturação de contactos¹.

Os acontecimentos sucedem-se e neutralizam-se na indiferença, falsificadas pela informação, as massas, neutralizam a história absorvendo-a. Tornam-se seres sem história, sem sentido e sem consciência. Desta forma a modernidade desorganiza as estratégias políticas e sociais. Não é por isso possível uma mudança, uma reforma ou revolução² porque os acontecimentos políticos não têm energia autónoma para nos comoverem, parece que a história termina aqui não por falta de violência nem de actores mas por causa da informação e dos *media*, por indiferença. Mergulha-se no efeito imediato da actualidade, os efeitos aceleram mas o sentido afrouxa. Há uma proporcionalidade inversa entre a quantidade de população, informação e acontecimentos e a inércia da história e da política; ao mesmo tempo que se acelera a difusão para o tempo-real que nos projecta no presente e no futuro espectável, há uma tendência de *historializar* tudo, arquivar tudo catalogar e memorizar todo o nosso passado. Desconfia-se que acabou o acontecimento e por isso é preciso criar uma memória artificial que permita manter, sustentar uma identidade na hipótese de ausência de futuro.

Nestas sociedades onde o tempo é destruído pela informação, pela criação artificial do tempo-real, pela circulação pura criam-se gerações adormecidas que nunca despertarão.

O padrão: Baudrillard considera que não há um fim da história mas antes um processo de reversão. A modernidade tem um efeito reversivo que desintegra a história nos seus elementos mais simples de tal modo que os mesmos acontecimentos e as mesmas conjunturas se reproduzem quase nos mesmos termos³, as mesmas guerras, os mesmos povos...como um eterno retorno do mesmo. A história como que se refaz, branqueando todos os processos monstruosos. É uma característica moderna a do branqueamento do passado através da recessão e da revisão constante do passado. Uma espécie de psicanálise interminável da história e dos povos que conduziria à supressão de todos os conflitos e se possível da nossa memória de todos os acontecimentos negativos. O problema é que o acontecimento tem uma sequência conhecida, cuja interpretação constrói o sentido e a realidade daquilo que conhecemos, o padrão é a história. Contudo numa história revisionista tudo o que aconteceu de bom no século em termos de progresso, de libertação, de revolução, de violência está a ser revisto.

¹ BAUDRILLARD, 2001, p. 11.

² BAUDRILLARD, 2001, p. 12.

³ BAUDRILLARD, 2001, p. 23.

II. O acontecimento

Para Baudrillard, já não há actores em luta com os acontecimentos, nem intelectuais em luta com o seu significado mas sim uma chuva de acontecimentos sem importância, sem verdadeiros actores, a acção desaparece, resta apenas a actualidade do acontecimento. Acontecimento esse que é apenas uma simulação: um desenrolar irresistível, um encadeamento de coisas como se tivessem sentido quando são apenas regidas pela montagem artificial dos *media* e pelo absurdo. Há uma desinformação radical voluntária. Esta simulação enquanto estratégia convoca uma espécie de greve dos acontecimentos criando uma actualidade vazia. Já não é o acontecimento a produzir a informação, mas sim o contrário.

Como repor o acontecimento, como repor a verdade, a realidade? Era preciso uma desordem da informação que correspondesse aos factos da actualidade. Os acontecimentos modernos são uma simulação e uma dissuasão. Pode-se falar de dissuasão do acontecimento que é um movimento que faz com que uma coisa não chegue a acontecer. A dissuasão dá lugar a acontecimentos que não fazem avançar a história mas que a representam ao contrário, de forma incompreensível para o nosso sentido histórico⁴.

III. A (não)Revolução

Todos os acontecimentos que têm um sentido negativo já não têm uma força crítica ou revolucionária, uma vez que a sua única negatividade resulta de uma abstracção lógica, resulta do facto de não terem lugar, de não acontecerem, de serem dissuasões. Uma história política de não-acontecimentos, não-revoluções, não-reformas, etc. E este movimento de anulamento da história, da dissuasão relaciona-se com o revisionismo, a limpeza da história anulando a memória e anulando, à sua passagem, o acto real do acontecimento, impedido e anulando o real, o sentido e a história.

Para Baudrillard, isto resulta de uma atracção pelo vazio, talvez por isso comece o seu texto pela seguinte citação: “É no vazio absoluto que tem lugar o acontecimento absoluto”⁵. Os novos acontecimentos criam o vazio, a sua única pressa é serem sucedidos por outros não permitindo nenhuma interpretação nenhuma consequência. Já não sabemos retirar deles as consequências. Todos os acontecimentos colectivos ou individuais são precipitados num buraco da memória, num sem fundo. Parece haver um esgotamento das possibilidades de

⁴ BAUDRILLARD, 2001, p. 31.

⁵ BAUDRILLARD, 2001, p. 5.

pensamento. Parece que a história chegou ao fim das suas possibilidades e por isso apenas pode regressar ou repetir-se.

1. Reverter o platonismo

A análise de Gilles Deleuze tem de partir do esclarecimento dos seus objectivos, que pretende para a filosofia moderna a reversão do platonismo apresentando para isso uma proposta alternativa. É neste contexto de fundo que se tem de perceber o surgimento da teoria do acontecimento. Reverter o platonismo não significa trocar a ordem das Ideias pela das aparências numa espécie de vingança, não se trata de fazer a distinção do modelo e da cópia mas a das cópias e dos simulacros. Reverter o platonismo é a abolição simultânea do mundo das essências e do mundo das aparências, propondo antes que o sentido percorra não apenas a direcção do determinado e da identidade no conceito, mas simultaneamente o percurso da identidade e da diferença. O acontecimento é o sentido e este é de natureza paradoxal; o paradoxo é a afirmação dos dois sentidos ao mesmo tempo.

É porque a filosofia clássica se funde em pressupostos pré-filosóficos, como o bom senso, que é rejeitada por Deleuze. O bom senso é a afirmação de que em todas as coisas há apenas um sentido determinável, e a este Deleuze opõe o paradoxo, que é o que destrói o bom senso como sentido único e também o que destrói o senso comum como designação de identidades fixas, deixando um puro devir ilimitado que é a matéria do simulacro porque se furta à acção da ideia, na medida em que contesta tanto o modelo como a cópia. O paradoxo⁶ deste puro devir é a identidade infinita dos dois sentidos ao mesmo tempo.

Para esclarecer esta proposta Deleuze recorre à filosofia dos Estóicos⁷ a qual distinguia duas espécies de coisas: por um lado os corpos com as suas

⁶ DELEUZE, 1969; pp. 13-21. O *paradoxo* aparece como destituição da profundidade, exibição de acontecimentos na superfície. O humor é esta arte da superfície contra a velha ironia, arte das profundidades ou das alturas.

⁷ DELEUZE, 1969; pp. 13-21. O que os Estóicos fazem é uma cisão totalmente nova da relação causal. Eles remetem os efeitos aos efeitos e colocam certos laços dos efeitos entre si. Esta dissociação remete-nos sempre à linguagem declinando as causas e remete-nos a uma nova conjugação dos efeitos. Esta dualidade nova entre os corpos conduz a uma subversão da filosofia. Para os Estóicos, os estados de coisas não são menos seres que a substância; eles fazem parte da substância e assim opõem-se a um extra-ser, o incorporal. O termo mais alto não é o Ser mas Alguma coisa porque subsume ser e não-ser, as consequências disto são extremas: em Platão sempre se perguntou se haveria alguma coisa que se esquivasse à Ideia, (havia) mas esta coisa estava sempre recalcada, reprimida na profundidade dos corpos, eis que agora tudo sobe à superfície, é o resultado da operação estóica: o ilimitado torna a subir. O devir-louco, o devir ilimitado já não é um fundo que murmura, ele sobe à superfície das coisas e torna-se impassível. O que se furtava à Ideia subiu à superfície, limite incorporal e representa agora toda a idealidade possível. Deleuze diz que com os estóicos tudo sobe à superfície, o ilimitado torna a

qualidades físicas e os “estados de coisas” correspondentes, por outro, a efeitos dos corpos que são de uma natureza incorporal, são atributos lógicos ou dialécticos, não são coisas ou estados de coisas mas acontecimentos. Deles, não se pode dizer que existam mas que subsistem ou insistem.

O que se passa entre os corpos são misturas que determinam estados de coisas na superfície, acontecimentos incorporais que resultam destas misturas. O que os Estóicos fazem é uma cisão totalmente nova da relação causal (não é a Ideia ou o modelo que condiciona a cópia; a cópia é quase-causa de si própria)⁸. Esta dualidade nova entre os corpos conduz a uma subversão da filosofia porque os simulacros deixam de ser rebeldes subterrâneos. O devir-ilimitado torna-se o próprio acontecimento ideal, incorporal. O acontecimento infinitamente divisível é sempre os dois ao mesmo tempo, o que acaba de passar e o que se vai passar. O simulacro é uma cópia sem semelhança e não uma cópia degradada sem modelo, ele encerra uma potência positiva que nega tanto a cópia como o original.

2. *Sentido e linguagem*

O paradoxo aparece nesta teoria como forma de destituição da profundidade, exibição dos acontecimentos na superfície, desdobramento da linguagem ao longo deste limite. O acontecimento é coextensivo ao devir, e o devir, por sua vez é coextensivo à linguagem; o paradoxo é pois, essencialmente, a série de proposições interrogativas que procede segundo o devir por adições e subtracções sucessivas. Tudo se passa na fronteira entre as coisas e as proposições. O acontecimento é o sentido que daí resulta. O acontecimento está sempre em desequilíbrio e apresenta uma das suas faces como sentido das proposições e a outra como atributo dos estados de coisas. O sentido é o expresso, não devemos pensar que (o sentido) se trata de um dado sensível ou de uma qualidade, mas, ao contrário, de uma qualidade ideal objectiva como correlato intencional de um acto da percepção; (o sentido) consiste em que ele não existe fora da proposição que o exprime, proposição perceptiva, imaginativa, de lembrança ou de representação. O expresso não

subir, o devir-louco sobe à superfície das coisas e torna-se impassível. O que se furtava à ideia sobe como limite incorporal e representa toda a idealidade possível. Os Estóicos descobriram os efeitos de superfície. Os simulacros deixam de ser rebeldes subterrâneos. O devir-ilimitado torna-se o próprio acontecimento ideal, incorporal. O acontecimento infinitamente divisível é sempre os dois ao mesmo tempo, o que acaba de passar e o que se vai passar, o devir-ilimitado torna-se o próprio acontecimento ideal incorporal; o acontecimento é infinitamente divisível, é passado e futuro, sendo impassível.

⁸ Os Estóicos distinguem dois planos de ser, de um lado o profundo e real, a força; de outro, o plano dos factos que se produzem na superfície do ser e instituem uma multiplicidade infinita de seres incorporais. O que se passa entre os corpos são misturas que determinam estados de coisas na superfície, acontecimentos incorporais que resultam destas misturas.

existe fora da sua expressão, daí porque o sentido não possa ser dito existir mas somente insistir ou subsistir⁹. Deleuze diz: *não perguntaremos pois qual é o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido. O acontecimento pertence essencialmente à linguagem*¹⁰.

Nesta perspectiva dúplice do acontecimento que, longe de Baudrillard, não se fixa nos estados de coisas nem nas determinações lógicas unívocas mas que os sobrevém, qual é o papel do paradoxo? A instância paradoxal regula a convergência de duas séries¹¹, é nele que se dão as sínteses de coexistência que asseguram a conjunção de duas séries de proposições heterogêneas de modo a assegurar a doação de sentido¹².

3. A revolução

Contrariamente a Baudrillard, Deleuze considera que a revolução é possível devido a esta compreensão do acontecimento e lembrando Lévi-Strauss indica um paradoxo¹³: *dadas duas séries, uma significante e a outra*

⁹ DELEUZE, 1969; pp. 22-35. O sentido atribui-se mas não é atributo da proposição, é atributo da coisa ou do estado de coisas. Ele atribui-se ao sujeito da proposição. Ele atribui-se à coisa designada pelo sujeito, este atributo lógico não se confunde com o estado de coisas físico nem com uma qualidade deste estado. É um extra-ser, o sentido não existe fora da proposição, é um acontecimento com a condição de não confundir o acontecimento com a sua efectuação espacio-temporal num estado de coisas.

¹⁰ DELEUZE, 1969; pp. 13-21. O acontecimento é coextensivo ao devir, e o devir, por sua vez é coextensivo à linguagem; o paradoxo é pois, essencialmente, série de proposições interrogativas procedendo segundo o devir por adições e subtracções sucessivas. Tudo se passa na fronteira entre as coisas e as proposições (o acontecimento é o sentido).

¹¹ DELEUZE, 1969; pp. 50-56. Há três caracteres que permitem precisar a relação e a distribuição das séries em geral: primeiro tem de haver um desnível essencial, deslocamento sem o qual cada série não se desdobraria na outra. Em segundo este desnível deve ser orientado para que nenhuma série apresente um excesso de significante sobre a outra. Em terceiro há uma instância paradoxal sem a qual não haveria circulação nas duas séries. O paradoxo (regula) assegura a convergência das duas séries (de acontecimentos físicos e incorporais) sendo este sempre deslocado em si mesmo e de si mesmo.

¹² DELEUZE, 1969; pp. 57-62.

¹³ DELEUZE, 1969; pp. 92-100. A força dos paradoxos reside em que eles não são contraditórios mas fazem-nos assistir à génese da contradição. Os paradoxos de significação são o conjunto anormal e o elemento rebelde. Estes paradoxos do sentido são a subdivisão ao infinito e a distribuição nómada que tem por característica ir nos dois sentidos ao mesmo tempo. É esse paradoxo que se opõe à *doxa* e aos seus dois aspectos (bom senso e senso comum) O bom senso diz-se de uma só direcção, é sentido único, exprime a existência de ordem e de acordo com a qual é preciso escolher uma direcção que vai do mais diferenciado ao menos diferenciado. O bom senso é repartidor que tem como função anular a diferença fazendo uma distribuição fixa ou sedentária. Desta forma desempenha um papel fundamental na determinação da significação. A potência do paradoxo consiste em mostrar que o sentido toma sempre os dois sentidos ao mesmo tempo, não é apontar o contrário do senso comum. O senso comum é uma faculdade de identificar que relaciona uma diversidade qualquer à forma do Mesmo. A

significada, uma apresenta um excesso e a outra uma falta pelas quais se relacionam em eterno desequilíbrio. Este paradoxo é chamado por Deleuze de paradoxo de Robinson, porque na sua ilha deserta ele não pode construir uma analogia da sociedade a não ser que dê a si mesmo, de uma só vez, todas as regras e leis; enquanto que a conquista da natureza é progressiva, uma sociedade tem todas as suas regras ao mesmo tempo. Por isso, a lei é este desequilíbrio que torna as revoluções possíveis; elas tornam-se possíveis por causa deste abismo entre as duas séries que exige reorganizações da totalidade económica e política em função dos avanços do progresso técnico. O revolucionário vive na distância que separa o progresso técnico e a totalidade social, aí inscrevendo o seu sonho de revolução permanente. Este sonho do revolucionário é ele próprio acção, realidade, e ameaça efectiva sobre toda a ordem estabelecida e torna possível aquilo com que ele sonha. Este sonho é o significante flutuante (*case vide* (tem um valor simbólico zero, só serve para preencher a distância)) que traça a distância entre significante e significado.

4. O acontecimento ideal

Um acontecimento ideal é uma singularidade, ou um conjunto de singularidades, e estas não se confundem com a personalidade daquele que se exprime nem com um estado de coisas designado por uma proposição, por isso o nihilismo não pode ser decretado por Baudrillard num determinado momento histórico apenas pode ser pensado como uma singularidade. A singularidade faz parte de outra dimensão, ela é pré-individual, a-conceptual, indiferente ao individual e ao colectivo. Por isso, por oposição ao valor que Baudrillard atribui à massa de sujeitos produzidos pelos valores da modernidade que anulam com a sua náusea existencial a possibilidade da história, Deleuze propõe que o acontecimento e o sentido não podem ser entendidos nem criados como resultado deste sujeito historicamente determinado, eles surgem da relação paradoxal entre singularidades.

Um conjunto de singularidades corresponde a cada série numa estrutura, e cada série tem ela várias sub-séries. Ao mesmo tempo que as séries são percorridas pela instância paradoxal, as singularidades deslocam-se

linguagem não parece possível fora de um tal sujeito que se exprime ou se manifesta nela e que diz o que ele faz. O Senso comum subsume a diversidade dada referindo-a à unidade particular de um objecto ou forma do mundo: é o mesmo objecto que eu vejo, cheiro, saboreio... e é no mesmo mundo que respiro, ando, segundo as leis de um sistema determinado. O bom senso refere o diverso à forma de identidade do sujeito (eu penso, por exemplo), à forma de permanência de um objecto ou de um mundo. É nesta complementaridade que se estabelece a aliança do eu, mundo e Deus (como princípio supremo da identidade). Da mesma forma o paradoxo é a subversão simultânea do bom senso e do senso comum. O paradoxo é a potência do inconsciente, passa no entre-dois da consciência contra o senso comum.

redistribuem-se e transformam-se umas nas outras. Se as singularidades¹⁴ são verdadeiros acontecimentos, elas comunicam-se num só e mesmo Acontecimento que não cessa de as redistribuir e forma uma história.

A distinção entre Baudrillard e Deleuze não se dá entre duas espécies de acontecimentos mas entre o acontecimento ideal e a sua efectuação espaciotemporal num estado de coisas. Entre o acontecimento e o acidente. Os acontecimentos são singularidades ideais. Os acontecimentos são as únicas idealidades e reverter o platonismo é, em primeiro lugar destituir as essências para as substituir pelos acontecimentos como *jactos de singularidades*.

Um acontecimento não pode ser gerado, como propõe Baudrillard, pelos *media* dado que o modo do acontecimento é o problemático: os acontecimentos concernem exclusivamente aos problemas e definem as suas condições, não são factos nem somas de respostas a um problema. Não se pode falar dos acontecimentos a não ser nos problemas cujas condições eles determinam. São singularidades que se desenrolam no campo do problemático e na vizinhança das quais se organizam soluções, o próprio elemento paradoxal deve ser definido como o lugar de uma pergunta. Daí que as metamorfoses ou redistribuições de singularidades formem uma história: cada combinação é um acontecimento. As respostas não suprimem de modo nenhum a pergunta, ela persiste através de todas as respostas. Há pois um aspecto pelo qual os problemas permanecem sem solução e a pergunta sem resposta: é neste sentido que problema e pergunta designam por si mesmos objectos ideais. As séries que depois de ressoar divergem são ainda assim inseparáveis da pergunta que se envolve e se desloca através das séries.

5. *O campo transcendental*

O sentido desta forma concebido resulta de um jogo ideal¹⁵ que se joga no tabuleiro do campo transcendental porque a doação do sentido não pode

¹⁴ Singularidade é não alguém ser corajoso e ter tomado uma acção singularmente corajosa ou ética, naquele momento mas o acontecer da coragem que se efectuou naquele corpo, naquele indivíduo.

¹⁵ DELEUZE, 1969; pp. 74-82. Para Deleuze, o **sentido** resulta do *jogo ideal* que tem as seguintes regras: 1º não há regras preexistentes, cada lance inventa as suas regras; 2º longe de dividir o acaso, o conjunto das jogadas afirma-o e ramifica-o; 3º as jogadas são distintas, cada lance é uma série que corresponde a uma distribuição de singularidades, os lances são sucessivos mas simultâneos; há uma distribuição nómada e não sedentária em cada sistema de singularidades que comunica e ressoa com os outros; 4º este jogo sem regras nem vencedores é o jogo ideal que não pode ser realizado por um homem ou um deus, só pode ser pensado e pensado como *não senso*. Ele é a realidade do próprio pensamento, é o inconsciente do pensamento puro. É cada pensamento que forma uma série num tempo menor, pois só o pensamento pode afirmar todo o acaso, fazer do acaso um objecto de afirmação. Este jogo não existe a não ser no pensamento e o seu resultado é a obra de arte. Eles são reais e perturbam a realidade, a moralidade e a economia do mundo (o pensamento é obra de arte (faz-se) e nele o sentido resulta do jogo ideal).

realizar-se senão num campo transcendental impessoal, não tendo a forma de uma consciência pessoal sintética ou de uma identidade subjectiva – o sujeito. O campo transcendental é um poço sem fundo, sem figura nem diferença, não é individual nem pessoal. A ideia de singularidades¹⁶, logo de *antigeneralidades* que são impessoais e pré-individuais, deve agora servir de hipótese para a determinação deste domínio e da sua potência genética: o campo transcendental é o campo do pensamento gerado por este e que é percorrido de singularidades; é neste campo que se gera o sentido. Como? Deleuze procurou determinar o campo transcendental como um campo impessoal, evitando o erro que acusa a Kant que é o de determinar o transcendental operando um decalque das faculdades do sujeito, um decalque do empírico¹⁷. Para Deleuze o campo transcendental é um campo pré-individual que não se parece com os campos empíricos correspondentes e que não se confunde com uma profundidade indiferenciada. Este campo não pode ser determinado como uma consciência¹⁸,

¹⁶ DELEUZE, 1969; pp. 122-132. Quando se fala nas singularidades anónimas, pré-individuais, impessoais estamos no campo do transcendental, este tem cinco características (baseia-se em Simondon): 1º as singularidades-acontecimentos correspondem a séries heterogéneas que se organizam num sistema meta-estável; 2º as singularidades gozam de um processo de auto-unificação na medida que um elemento paradoxal as percorre e faz ressoar as séries envolvendo os pontos singulares correspondentes num mesmo ponto aleatório e todas as emissões, todos os lances na mesma jogada. 3º as singularidades frequentam a superfície (o mais profundo é a pele). 4º a superfície é o lugar do sentido: os signos permanecem desprovidos de sentido enquanto não entram na organização de superfície que assegura a ressonância entre as duas séries. 5º este mundo do sentido tem por estatuto o problemático: as singularidades distribuem-se num campo propriamente problemático e advêm neste campo como acontecimentos topológicos aos quais não está ligada nenhuma direcção. Só então aparecem as condições da verdadeira génese.

¹⁷ DELEUZE, 1969; pp. 115-121. Segundo Deleuze, o que aparecia já em Kant vale também para Husserl: a impotência da filosofia em romper com a forma do senso comum e em manter a sua forma, contentando-se em elevar ao transcendental um exercício apenas empírico numa imagem do pensamento apresentada como originária. “ (...) Não é somente a dimensão de significação que se dá já pronta no sentido concebido como predicado geral; e não é somente a dimensão de designação que se dá já pronta na relação suposta do sentido com um objecto determinado qualquer, é ainda toda a dimensão de manifestação, no posicionamento de um sujeito transcendental que conserva a forma da pessoa, da consciência pessoal e da identidade subjectiva e que se contenta em decalcar o transcendental a partir dos caracteres do empírico. O que é evidente em Kant quando este infere directamente as três sínteses transcendentais de sínteses psicológicas correspondentes. Assim não somente nos damos na noção de sentido tudo o que era preciso engendrar por ela, mas, o que é mais grave, baralhamos todas as noções confundindo a sua expressão com outras dimensões”.

¹⁸ DELEUZE, 1969; pp. 122-132. Deleuze escreve: “ (...) Não aceitamos a separação essência - aparência, ao contrário a mesma coisa deve ser captada como efeito de superfície neutro e como princípio de produção fecundo com relação às modificações do ser e às modalidades da proposição, não segundo uma disjunção da consciência mas segundo o desdobramento e a conjunção das duas causalidades. Procuramos determinar um campo transcendental impessoal (não um decalque das faculdades do sujeito, não um decalque do empírico) e pré-individual

não se pode conservar a consciência como meio ao mesmo tempo em que se recusa a forma da pessoa e o ponto de vista da individuação, nele só circulam singularidades e dele surge o acontecimento como superfície e não como efectuação do sentido num estado de coisas, num corpo.

A superfície é o campo transcendental ele próprio e o lugar do sentido, ou seja, a expressão. O sentido é o que se forma e se desdobra na superfície. O sentido define-se pela produção de superfícies e não como em Baudrillard pela soma e fixação de um sentido histórico para os acontecimentos tomados na sua efectuação nos corpos. O sentido na superfície distribui-se nos dois lados ao mesmo tempo (a morte no sujeito e a morte nela mesma, impassível e inelutável; ou a revolução na figura do político e na figura do movimento que lhe é estranho e indiferente; ou a obra de arte nas mãos do artista e a arte como movimento superveniente e indiferente às suas paixões), o sentido existe como expresso subsistindo nas proposições e como acontecimento sobrevivendo ao estado dos corpos.

Quando a superfície criada pelo campo transcendental não é dilacerada (pela opressão, pela estupidez, violência, etc.) e se mantém, o sentido desdobra-se aí como efeito e participa da quase-cause a que está ligado: ele produz a individuação. Assim, o campo transcendental é o campo do pensamento que cada um pode criar e dessa forma realizar a sua individuação fora dos modelos sociais pré-determinados, por exemplo, e segundo Deleuze, desejavelmente fora do triângulo edipiano.

Deleuze gerou um campo transcendental¹⁹, por exemplo, ao propor a filosofia do acontecimento porque mediante esta criou uma nova forma de pensar, fez ressoar duas séries de singularidades heterogêneas (Platão e os Estóicos) operando uma dotação de sentido na figura da teoria que é a *lógica do sentido*.

que não se parece com os campos empíricos correspondentes e que não se confunde entretanto com uma profundidade indiferenciada". O que não é nem individual nem pessoal, ao contrário, são as emissões de singularidades enquanto se fazem sobre uma superfície inconsciente e gozam de um princípio móvel imanente de auto-unificação por distribuição nómada que se distingue radicalmente das sínteses de consciência. As singularidades são os verdadeiros acontecimentos transcendentais: a quarta pessoa do singular. Longe de serem individuais ou pessoais, as singularidades presidem à génese dos indivíduos e das pessoas, ela repartem-se num potencial que não comporta por si mesmo nem Ego (moi) individual, nem Eu (Je) pessoal, mas que os produz actualizando-se, efectuando-se em figuras que não se vão parecer nada com o potencial.

¹⁹ DELEUZE, 1969; pp. 122-132. À pergunta: como o campo transcendental pode ser determinado? não se lhe pode dar à maneira kantiana a forma pessoal de um Eu, de uma unidade sintética de apercepção, mesmo se conferimos a esta unidade um alcance universal. O erro de todas as determinações do transcendental como consciência é de conceber o transcendental à imagem e semelhança daquilo que está incumbido de fundar.

BIBLIOGRAFIA:

DELEUZE, Gilles. *Logique du Sens*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.

_____. *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968.

_____. *Qu'est-ce que la Philosophie ?*, Paris, Les Editions de Minuit, 1991.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e Simulação*, Editora Relógio d'Água, Lisboa, 1991.

_____. *A Ilusão do Fim ou a greve dos acontecimentos*, Editora Terramar, 2001.

DIAS, Sousa. *Lógica do Acontecimento*, Porto, Edições Afrontamento, 1995.

Nietzsche *contra* Kant – uma redefinição do projecto crítico kantiano

Nuno Filipe RIBEIRO*

Universidade Nova de Lisboa (Portugal)

RESUMO: Neste artigo pretendemos clarificar em que medida se pode encontrar no pensamento nietzschiano uma redefinição do projecto crítico kantiano. Assim, partindo da caracterização que, em *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche faz da noção de crítica como «crítica dos valores morais», tentaremos evidenciar de que modo esta reelaboração do projecto crítico corresponde a um alargamento das fronteiras do empreendimento crítico de Kant. Para clarificar este aspecto, partiremos da análise dos modelos apresentados por estes dois pensadores para conceber o projecto crítico, evidenciando a forma como o modelo «genealógico» de Nietzsche obriga a uma revisão da maneira de questionar presente no modelo kantiano do «tribunal da razão». Deste modo, poremos em evidência a maneira como com a crítica e modo de questionar genealógicos se conduz o empreendimento crítico ao reino dos valores morais e se procede, por conseguinte, a um redimensionar das fronteiras do projecto crítico. Explicitaremos também de que forma a redefinição nietzschiana do projecto crítico leva a uma reconsideração das estruturas transcendentais que deixam de ser pensadas a partir de um sujeito puro do conhecimento para passarem a ser consideradas a partir do campo social, mostrando o modo como esta nova forma de considerar o plano transcendental conduz a uma total reformulação da teoria das faculdades, bem como da sede a partir da qual as faculdades são pensadas.

ABSTRACT: This article clarifies in what sense Nietzsche's philosophy is pervaded by Kant's critical philosophy. Departing from Nietzsche's characterization of the notion of critique as «critique of values», present in *On the Genealogy of Morals*, this article shows that the nietzschean conception of critique can be conceived as a continuation of Kant's critical philosophy. In order to do so, it will be established the difference between Kant's critical model of critique conceived as a «tribunal of reason» and Nietzsche's critical «genealogy». This will lead to the conclusion that the genealogical critical project is conceived by Nietzsche as a redefinition of the critical borders, by criticizing an unexplored domain: the domain of values. In the article we show that the redefinition of the critical borders encompasses, just as well, a redefinition of Kant's theory of faculties, which are no longer conceived as located in a «pure subject of knowledge», but are, on the other hand, considered as located in the social and political body.

* Email: nuno.f.ribeiro@sapo.pt

A obra de Nietzsche apresenta inúmeros elementos que permitem esboçar a constituição de um projecto crítico. Na *Segunda Consideração Intempestiva* encontramos a menção ao projecto de uma história crítica. Em *Para a Genealogia da Moral* é de igual modo referida a noção de «crítica dos valores morais». Também nesta obra, Nietzsche apela para a necessidade de uma crítica da vontade de verdade. São inúmeras as menções ao conceito de «crítica» feitas longo dos textos deste filósofo e inúmeros os indícios que permitem traçar o rasto do projecto crítico no pensamento nietzschiano. Mas se é um facto que o pensamento de Nietzsche nos apresenta diversos indícios para a reconstituição de um projecto crítico, podemos agora levantar as seguintes questões: qual a relação entre o projecto crítico nietzschiano e o projecto crítico de Kant? Que sentido tem falar de uma reconstituição nietzschiana do projecto crítico kantiano? Até que ponto é que se pode considerar Nietzsche como um legítimo herdeiro do empreendimento crítico de Kant? Para responder a todas estas questões é necessário ter em linha de consideração a forma como Kant caracteriza o seu projecto crítico.

A constituição de um projecto crítico em Kant surge no âmbito da averiguação das condições de constituição da metafísica como ciência. Trata-se de uma crítica da razão, isto é, de saber quais as condições de possibilidade de conhecimento, de indagar quais os conhecimentos a que podemos aspirar independentemente de toda a experiência e de levantar a questão acerca da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral. É precisamente isso que encontramos expresso a propósito do conceito de «crítica» («Kritik») na seguinte passagem do “Prefácio à Primeira Edição” da *Crítica da Razão Pura*:

«Contudo, por uma crítica assim, eu não entendo uma crítica de livros nem de sistemas, mas da faculdade da razão em geral a respeito de todos os conhecimentos aos quais ela possa aspirar, independentemente de toda a experiência, portanto, a sentença acerca da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes quanto da sua extensão e fronteiras, tudo isto, porém, a partir de princípios.»¹

O modelo do qual Kant se serve para pensar a crítica da razão, isto é, a indagação dos conhecimentos a que podemos aspirar independentemente de toda a experiência, é o modelo do «tribunal da razão». O projecto da constituição de um «tribunal da razão» pressupõe uma dupla tarefa: primeiro, convidar a razão ao conhecimento de si mesma; segundo, assegurar-lhe todas as

¹ Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981, p. 13. (As traduções do alemão são da nossa inteira responsabilidade.)

pretensões legítimas e condenar-lhe todas as pretensões infundadas. O tribunal da razão pretende deste modo combater, por um lado, o *nomadismo céptico* que se recusa a fixar qualquer princípio para o conhecimento, por outro lado, o *despotismo dogmático* que fixa arbitrariamente princípios sem averiguar a sua legitimidade ou ilegitimidade. É nesta dupla oposição que o projecto crítico kantiano define as suas coordenadas.

Assim, com a instituição de um tribunal da razão dá-se uma modificação no modo de considerar o conhecimento, isto é, dá-se aquilo Kant denomina de *revolução copernicana* no âmbito da metafísica. Com a revolução copernicana no âmbito da metafísica, o conhecimento deixa de ser considerado a partir do objecto para passar a ser considerado a partir do sujeito, isto é, da forma que o sujeito tem de conhecer. Com efeito, diz-nos Kant:

«Trata-se aqui de algo semelhante ao primeiro pensamento de Copérnico, que, não tendo conseguido prosseguir com uma boa explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do observador, tentou averiguar se não daria melhor resultado se o observador girasse e deixasse os astros imóveis. Ora na metafísica pode-se tentar algo semelhante no que diz respeito à intuição dos objectos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza do objecto, não vejo como poderia conhecer-se *a priori* algo dele; se, pelo contrário, o objecto (enquanto objecto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso muito bem representar essa possibilidade.»²

Assim, é no contexto da transformação operada pela revolução copernicana na metafísica que Kant desenvolve a sua teoria das faculdades. No pensamento kantiano, as faculdades são concebidas como sediadas no sujeito, mais especificamente, num sujeito transcendental. Mas o que significa um sujeito transcendental? A seguinte passagem da *Crítica da Razão Pura* apresenta-nos uma pista de resposta:

«Chamo transcendental a todo aquele conhecimento, que em geral se ocupa não tanto dos objectos, mas antes do nosso modo de conhecer os objectos, na medida em que estes sejam possíveis *a priori*».³

Assim, sendo o conhecimento transcendental aquele que se ocupa do nosso modo de conhecer os objectos, o sujeito transcendental será aquele a partir do qual se pensa a génese das faculdades de conhecer e as faculdades aquilo que fundamenta o nosso modo de conhecer os objectos. O problema das faculdades em Kant é, então, desenvolvido a partir da questão da génese do conhecimento e do modo que o sujeito tem de conhecer. É tendo como ponto de

² Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft* 1, p. 25.

³ *Idem*, p. 63.

partida o sujeito transcendental que o empreendimento crítico kantiano pensa as diferentes faculdades. Kant distingue três tipos de faculdades activas: o entendimento, a razão e a imaginação. Diferentes relações entre as diversas faculdades dão origem a diferentes hierarquizações das faculdades, a diferentes organizações do sujeito e, por conseguinte, a diferentes usos da razão. Quando o entendimento é legislador relativamente às outras faculdades existe um uso teórico da razão e a capacidade de se estabelecer *a priori* as leis da natureza. Quando a razão é legisladora relativamente às demais faculdades surge um uso prático da razão e a capacidade de a razão estabelecer *a priori* a lei moral. Quando a imaginação entra num jogo livre com o entendimento emerge a capacidade de proferir um juízo estético sobre o belo. Quando a imaginação experimenta um sentimento de impotência face à razão surge, nesse momento, o juízo do sublime.

Mas se, por um lado, o tribunal da razão determina a demarcação dos limites e extensão de todo o conhecimento a que se pode aspirar no domínio teórico, circunscrevendo e condicionando a razão ao domínio do fenómeno, por outro lado, no domínio prático Kant afirma o valor incondicional do imperativo moral. É contra a afirmação do valor incondicional do imperativo moral que se pode compreender o empreendimento crítico de nietzschiano.

Em *Para a Genealogia da Moral* Nietzsche define o seu empreendimento crítico como «crítica dos valores morais». «Temos a necessidade de uma crítica dos valores morais»⁴, diz-nos este filósofo no prefácio dessa obra. A necessidade de uma crítica dos valores morais, referida em *Para a Genealogia da Moral*, é antecipada em *Aurora*. No prefácio dessa obra Nietzsche diz-nos que Kant ao afirmar o valor incondicional do imperativo moral deixa intacto o domínio dos valores e não conduz a crítica ao reino da moralidade.⁵ É, nesse sentido, que lemos a seguinte passagem no parágrafo 3 do prefácio de *Aurora*:

«Desde que há mundo que nunca uma autoridade se deixou transformar em objecto de crítica; e criticar inteiramente a moral, tomar a moral como problema, como problemática: como? Não seria isto – não é isto – imoral?»⁶

Com a «crítica dos valores morais» Nietzsche opera, por conseguinte, uma transformação no empreendimento crítico kantiano. O «tribunal da razão» dá lugar à «genealogia». Mas é em nome da oposição ao *despotismo dogmático* combatido pela crítica kantiana que Nietzsche erige a crítica genealógica. Com

⁴ Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, Berlin-New York, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999, p. 253

⁵ Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Morgenröthe*, Berlin-New York, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999, §3.

⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Morgenröthe*, p. 12.

efeito, a afirmação do valor incondicional do imperativo moral constitui, de acordo com o pensamento nietzschiano, um vestígio de dogmatismo despótico, isto é, a posição arbitrária de um princípio valorativo. A crítica genealógica pretende, desse modo, tomar a moral como problema, isto é, criticar a moral. Assim, a crítica genealógica comporta uma alteração no modo de questionar kantiano. À pergunta «qual a condição de possibilidade?» contrapõe-se um duplo questionamento. O duplo questionamento que a genealogia levanta é: primeiro, «qual o valor dos valores?»; segundo, «que origem têm realmente os nossos conceitos de bem e de mal?». Com o duplo questionamento presente na crítica genealógica surge também uma dupla tarefa oposta às tarefas instituídas pelo tribunal da razão. As duas tarefas impostas pela crítica genealógica são: primeiro, indagar a «proveniência («Herkunft») dos nossos juízos morais»; segundo, averiguar, «sob que condições criou o homem os juízos de valor “bom” e “mau”».

Mas a genealogia não comporta apenas um alargamento das fronteiras do empreendimento crítico, isto é, a recondução da crítica ao reino dos valores morais. Com a genealogia dá-se também um deslocamento do plano transcendental. O transcendental deixa de ser pensado a partir de um sujeito e passa a ser pensado a partir do campo social, isto é, da inserção do sujeito no interior de um corpo político. O campo social e o corpo político constituem o próprio plano transcendental. Porém, o plano transcendental adquire uma nova nomenclatura na crítica genealógica. Com o método crítico genealógico a estrutura transcendental é concebida através daquilo que, na *Segunda Consideração Intempestiva*, Nietzsche denomina de «segunda natureza». Assim, a pergunta pela proveniência e condições de emergência é a pergunta pelo modo como se chega a constituir no homem qualquer coisa como uma «natureza segunda».

A transformação da noção de plano transcendental na noção de segunda natureza implica igualmente uma revisão da teoria kantiana das faculdades. No projecto genealógico nietzschiano, as faculdades passam a ser concebidas como instintos. A concepção das faculdades como instintos surge no âmbito da teoria antropológica levada a cabo por Nietzsche. De acordo com o pensamento nietzschiano, o sujeito é concebido como corpo e o corpo como um sistema de forças, isto é, como uma multiplicidade de impulsos, afectos e instintos. Essa multiplicidade de impulsos, afectos e instintos são a multiplicidade de forças que constituem o animal homem. Lemos, nesse sentido, em *Assim Falava Zaratustra*, a seguinte passagem acerca do corpo:

«Sou corpo e Alma – assim fala a criança. (...) Mas aquele que se encontra desperto, aquele que sabe diz: sou inteiramente corpo e nada além disso; e alma é apenas uma palavra para uma coisa no corpo.»⁷

Assim, a pergunta pela proveniência e condições de emergência das faculdades torna-se, no empreendimento crítico de Nietzsche, na pergunta pela proveniência e condições de emergência de novos instintos. Aquilo que era concebido em Kant como razão, isto é, o plano de articulação das diversas faculdades, passa a ser considerado em Nietzsche como corpo enquanto plano de articulação dos diversos instintos. O conceito de razão em Kant dá lugar, no pensamento de Nietzsche, à noção de corpo como «grande razão». É isso que é dito por Nietzsche na seguinte passagem: «O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.»⁸

Mas a emergência de novos instintos não se encontra desvinculada da inserção do sujeito no interior de um corpo político. «Nós encontramos sempre no meio de uma multiplicidade de seres»⁹ – lemos num dos fragmentos póstumos reunidos em *A Vontade de Poder* – e é no contexto da inserção do sujeito no meio de uma multiplicidade de seres, isto é, no interior de uma comunidade organizada, que Nietzsche pensa o surgimento de novos instintos. A esfera política, a comunidade organizada são concebidas por Nietzsche como um sistema plural de forças. Os diversos sujeitos constituem a pluralidade de forças que configuram a esfera política. Deste modo, tal como a multiplicidade impulsos, afectos e instintos constituem a pluralidade de forças que formam o corpo do sujeito, os diversos sujeitos individuais presentes no campo social constituem a pluralidade de forças que formam o corpo político. O pensamento nietzschiano procede, assim, a um alargamento da esfera da noção de corpo. A esfera do corpo deixa de estar circunscrita ao corpo biológico, ao corpo químico, ao organismo animal. Na filosofia de Nietzsche a noção de corpo estende-se também à esfera política e ao domínio das relações sociais. É na intersecção entre o corpo do sujeito e o corpo político que surge a génese explicativa da emergência de novos instintos, assim como da hierarquia entre os instintos. Diferentes escalas sociais de valores dão origem a organizações e hierarquizações dos instintos diversas. Com efeito, diz-nos Nietzsche: «Nós transportámos em nós “a sociedade”, repetida à nossa medida»¹⁰. Repetir a sociedade à medida do sujeito significa imprimir no corpo individual a escala de valores presente numa determinada sociedade, isto é, organizar os instintos

⁷ Friedrich NIETZSCHE, *Also Sprach Zarathustra*, Berlin-New York, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999, p. 39.

⁸ Friedrich NIETZSCHE, *Also Sprach Zarathustra*, p. 39.

⁹ Friedrich NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, Stutgard, Kröner, 1980, § 181, p. 295.

¹⁰ *Idem, Ibidem.*

do sujeito de acordo com a escala social de valores vigente. As sucessivas transformações operadas no campo político implicam uma conseqüente transformação da organização dos instintos. O surgimento de novos instintos, a forma como esses novos instintos se articulam e organizam no sujeito corresponde à emergência de uma segunda natureza. Mas na medida em que as diversas transformações sociais dão origem a diferentes escalonamentos e organizações dos instintos, a segunda natureza obedece a um princípio de transformação ditado pelas sucessivas modificações das estruturas sociais. A segunda natureza é, por conseguinte, uma realidade histórica e a história da segunda natureza é a história das diversas transformações no corpo político, do modo como essas transformações determinam o surgimento de novas escalas de valores e da maneira como o surgimento de novas escalas de valores conduzem a uma organização e hierarquização dos instintos diversa.

BIBLIOGRAFIA

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981.

NIETZSCHE, Friedrich, *Also Sprach Zarathustra*, Berlin-New York, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

_____ *Der Wille zur Macht*, Stutgard, Kröner, 1980.

_____ *Jenseits von Gut und Böse*, Berlin-New York, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

_____ *Morgenröte*, Berlin-New York, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

_____ *Zur Genealogie der Moral*, Berlin-New York, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

Das “Verdadeiras e Falsas” ideias acerca da Representação das Ideias: A polémica entre Arnauld e Malebranche

Nuno FONSECA

Universidade Nova de Lisboa (Portugal)

RESUMO: Esta comunicação trata de uma longa e famosa controvérsia que opôs, no século XVII, Antoine Arnauld a Nicolas Malebranche. Não obstante a complexidade e amplitude das matérias em discussão, que iam da metafísica à teologia, focar-me-ei apenas, no domínio da teoria do conhecimento, no que diz respeito à natureza das ideias, que foi aliás o ponto de partida da polémica, quando Arnauld publicou *Des Vraies et Fausses Idées* contra *De la Recherche de la Vérité* de Malebranche. O desacordo gerou-se devido a uma ambiguidade de Descartes – nomeadamente, na *Terceira meditação* – acerca do que sejam as “ideias” e do que significa elas “representarem” as coisas que conhecemos. Malebranche, com a sua *doutrina da visão em Deus* parecia atribuir à “ideia” um estatuto ontológico independente do nosso pensamento, porém concedendo-lhe uma posição gnosiológica fundamental, já que seria o único *meio* de tornar inteligíveis ao nosso espírito as coisas percebidas. Arnauld criticou o carácter supérfluo desses “seres representativos”, na medida em que as ideias não são senão modificações da nossa alma, ou seja, *percepções* que representam objectivamente as coisas que percebemos. Proponho-me clarificar o sentido e o alcance das diferentes posições, a partir dos textos, pretendendo ainda mostrar a pertinência e actualidade da discussão no panorama contemporâneo das questões relativas à representação mental.

PALAVRAS-CHAVE: Representação, Ideia, Percepção, Representacionalismo, Realismo Directo.

ABSTRACT: This paper deals with the long and famous XVIIth century controversy between Arnauld and Malebranche. Despite the complexity and extension of the subjects at issue, ranging from metaphysics to theology, I will focus solely on the issue of the nature of ideas, within the context of their theory of knowledge, which was, in fact, the initial ground of the controversy, when Arnauld publishes *Des Vraies et Fausses Idées* against Malebranche's *De la Recherche de la Vérité*. The dissension arose from an original ambiguity produced in Descartes' *Third Meditation*, about his “new” concept of “Ideas” and what it means for them to “represent” the things that we know. Malebranche, with his famous *Vision in God* doctrine, seemed to be providing those “ideas” with an independent ontological status from our mind, nonetheless keeping a fundamental gnosiological position, as they would be the only *means* of making perceived things intelligible to our mind. Arnauld criticizes the redundancy of those “representative beings”, since ideas are nothing more than modifications of the soul,

that is, *perceptions* which objectively represent the things perceived. My aim here is to clarify the meaning and range of these different arguments, while showing the pertinence and freshness of the discussion in the context of modern debates concerning mental representation.

KEYWORDS: Representation, Idea, Perception, Representationalism, Direct Realism.

Enquanto preparava esta comunicação, deparei-me com a coincidência de há quase 25 anos atrás, em Dezembro de 1985, num colóquio que teve lugar precisamente aqui na Universidade de Évora, dedicado às *Controvérsias Científicas e Filosóficas*, o filósofo Marcelo Dascal ter vindo falar desta “Controvérsia sobre as Ideias”¹ que, no último quartel do século XVII, opôs os cartesianos Antoine Arnauld e Nicolas de Malebranche e que fascinou a comunidade intelectual não só daquela época – Pierre Bayle, Leibniz e John Locke, para citar apenas alguns nomes que seguiram o debate e tomaram as suas posições - como a dos séculos seguintes – a filosofia do “senso comum” de Thomas Reid que reivindicava no século XVIII a sua filiação na perspectiva arnaldiana acerca da percepção - e até, como se vê, a da nossa contemporaneidade. A intervenção do Professor Dascal focou-se, essencialmente, do ponto de vista da pragmática e da argumentação, analisando os aspectos retóricos e a lógica informal do longo e multifacetado debate, ao passo que, nesta apresentação da polémica, me focarei em aspectos mais substantivos relacionados com a teoria do conhecimento e em especial com o alcance e o sentido da representatividade das ideias, sem esquecer, no entanto, a importância do contexto e da dinâmica argumentativa que permitem esclarecê-los. A investigação que tenho vindo a desenvolver, na preparação da dissertação de doutoramento, incide efectivamente sobre a reflexividade e a crítica da representação no século XVII, pelo que o encontro com este intenso e fascinante debate entre Arnauld e Malebranche era inevitável, já que o seu tópico fundamental é a “natureza das Ideias” e o seu enfoque a “representatividade do pensar” (para usar a expressão de Adelino Cardoso que recentemente também dedicou alguma atenção à controvérsia²).

Contexto da polémica

A controvérsia inicia-se oficialmente com a publicação, em 1683, da obra de Antoine Arnauld que lhe dá o nome, *Des Vraies et des Fausses Idées*, e que marca o tom da polémica: “contre ce qu’enseigne l’Auteur de la Recherche de la Vérité”. Esse autor é Nicolas de Malebranche, o oratoriano, adepto da filosofia de Descartes, que, em 1674, havia começado a publicar essa sua volumosa obra de epistemologia, em cujo Livro Terceiro expõe a sua doutrina sobre a natureza das ideias. Ao contrário do que seria de esperar, no entanto, a obra de Malebranche que despoletou a polémica não terá sido essa, mas antes a que

¹ DASCAL, 1990, pp. 61-100.

² CARDOSO, 2008, pp. 57-70.

publicou em 1680, ou seja, o *Traité de la Nature et de la Grâce*, pois foi esta a que mais fortemente atingiu a sensibilidade religiosa e os escritos sobre a “Graça eficaz” do teólogo da Sorbonne e porta-voz do movimento jansenista de Port-Royal, o “Grande” Arnauld. De outro modo, porque esperaria Arnauld nove anos para reagir tão violentamente a uma obra, sobre a qual revelou até uma certa simpatia aquando do momento da sua publicação³, tempo em que uma saudável amizade ligava ainda os dois “cartesianos”? Discute-se pois, desde então, a pertinência do ataque à epistemologia malebranchiana quando o que parece estar em causa é na verdade uma matéria puramente teológica. Precavendo-se, portanto, contra a suspeita de “má fé” que haveria, de facto, de ser levantada pelo próprio Malebranche⁴, Arnauld justifica a sua crítica à doutrina das Ideias, incluída em *De la Recherche de la Vérité*, remetendo no preâmbulo das *Vraies et Fausses Idées* para a indicação incluída na segunda edição do *Traité de la Nature et de la Grâce* que dizia ser necessário conhecer bem os princípios estabelecidos naquela doutrina, ou seja, que a natureza das Ideias nos revela que «*nós vemos todas as coisas em Deus*»⁵. Apesar de não facilmente compreensível, esta indicação de Malebranche serviu como um belo pretexto a Arnauld para atacar estrategicamente o sistema malebranchiano onde parecia haver maiores vulnerabilidades, pondo em causa as suas capacidades filosóficas num domínio metafísico e altamente especulativo, deixando aberto o caminho para desacreditar mais tarde as opções teológicas do Oratoriano.

Com efeito, o tratado de Arnauld foi apenas o pontapé de saída para uma disputa que se arrastaria para além da sua própria morte, em 1694, com a publicação póstuma de uma sua carta dirigida a Malebranche e as respectivas respostas do Oratoriano, às quais havia precedido uma sequência de respostas, defesas e réplicas de parte a parte, que adensaram e complexificaram o conflito, tanto no grau do diferendo como na extensão das matérias em discussão (a natureza das ideias, a extensão inteligível, a ordem da natureza e o papel da providência divina, a graça e os prazeres dos sentidos)⁶. O volume de textos,

³ Cf. BOUILLIER, 1868, pp. 170-171.

⁴ Cf. MALEBRANCHE, 1843, pp. 267-268 : *Je crois, Monsieur, que vous êtes déjà assez persuadé que M. Arnauld ne me rend pas trop de justice ; et que le chagrin que ses amis lui ont inspiré contre moi, l'a séduit et lui fait imaginer avec plaisir grand nombre de variations et contradictions dans le livre de la Recherche de la Vérité.*

⁵ ARNAULD, 1986, p. 14 : *Nostre amy nous a avertis, dans la seconde Edition de son Traité de la Nature et de la Grace, que pour le bien entendre il seroit à propos que l'on scust les principes établis dans le livre de la Recherche de la Vérité ; et il a marqué en particulier ce qu'il a enseigné de la nature des Idées, c'est-à-dire, de l'opinion qu'il a que nous voyons toutes choses en Dieu.*

Je me suis donc mis à étudier cette matiere, et m'y estant appliqué avec soin j'ay trouvé si peu de vray semblance, pour ne rien dire de plus fort, dans tout ce que nostre amy enseigne sur ce sujet...

⁶ Veja-se a cronologia e o recorte temático que Denis Moreau fez em Moreau, 1999, pp. 25-28 ou o seu resumo em Moreau, 2000, pp. 88-91; mas também o quadro que resume o “texto primário” da controvérsia em Dascal, 1990, p. 62.

aos quais se acrescentam as recolhas e relatórios da disputa feitos, por exemplo, por Pierre Bayle, na *Nouvelle République des Lettres*, as cartas entre os vários opositores e defensores de Malebranche e Arnauld ou mesmo as *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias* de Leibniz e o *Exame da opinião de Malebranche* feito por John Locke, torna difícil o seu tratamento adequado em tão pouco tempo. De todo o modo, para esta apresentação o que interessa são as posições e os argumentos de ambos sobre a natureza das ideias, os quais ficam suficientemente claros na exposição feita por Arnauld em *Des Vraies et des Fausses Idées*, na *Réponse* do Père Malebranche e na respectiva *Défense* de M. Arnauld.

Ideias confusas sobre uma noção ambígua

De modo inteligente, Arnauld começou, no seu tratado, por considerar, muito cartesianamente, uma série de regras metodológicas necessárias na “procura da verdade”, que todo o espírito razoável e de bom senso tem de aceitar nesta matéria das Ideias (cap. I). Regras que apelam à clareza e progressividade da exposição, à precisão e distinção conceptual, à economia e simplicidade das soluções explicativas e ao respeito pelo dualismo ontológico, herdado de Descartes, no sentido de «não conceber os espíritos como corpos, nem os corpos como espíritos, atribuindo a uns aquilo que apenas convém aos outros»⁷. (Se isto determina ou não um dualismo epistemológico é o que procuraremos saber mais à frente.) Regras que, na opinião do jansenista, Malebranche nem sempre respeita, na exposição que faz da sua doutrina, com resultados desastrosos para a sua compreensão e aceitabilidade. Nomeadamente, a maneira pouco clara e precisa como Malebranche aplica a noção de *Ideia* é criticada por Arnauld no cap. 21, acusando-o de usar o mesmo termo em sentidos bastante diferentes, com prejuízo para a clareza do raciocínio e da exposição. Com efeito, essa ambiguidade do termo *Ideia* não tinha escapado ao Père Malebranche que, na terceira edição de *De la Recherche de la Vérité* (1678), à qual adicionou uma série de *Éclaircissements*, tenta justificar essa equívocidade:

«Tomei-o algumas vezes como tudo aquilo que representa ao espírito qualquer objecto, seja clara ou confusamente. Mas tomei-o também num sentido mais preciso e mais restrito, isto é, em relação a tudo o que representa as coisas ao espírito de uma maneira tão clara que podemos ver num simples relance se tais ou tais modificações lhes pertencem. Por isto é

⁷ ARNAULD, 1986, p. 19.

que, por vezes, disse que tínhamos uma ideia da alma, e que, noutras, eu o neguei» (MALEBRANCHE, *Éclaircissements*, III)⁸.

Obviamente, esta justificação não serve a Arnauld, que a acha insuficiente e confusa e oferece “generosamente” o seu próprio esclarecimento desse *Éclaircissement* (III). Segundo ele, Malebranche referiu-se a *ideias* no seu Livro Primeiro como percepções, no sentido em que não podemos ter uma ideia de um objecto se não o percebemos, ainda que dela fiquemos com uma ideia confusa, enquanto no seu Livro Terceiro se referiu a *Ideias* como “seres representativos” dos objectos, distintos das percepções, aos quais só temos acesso pela “visão em Deus”. E é precisamente neste ponto que reside o diferendo entre os dois cartesianos. Já que, para Antoine Arnauld, existe uma identificação entre ideia e percepção (Cap. V, Definição 3), tratando-se apenas de duas designações diferentes para um mesmo evento mental - (existindo porém uma razão, à qual já me referirei, para haver duas maneiras diferentes de designar essa *modificação da alma* que é a ideia) -, e é totalmente indefensável a necessidade de postular “seres representativos”, mediando entre a alma e o objecto percebido, para explicar o modo como concebemos, percebemos ou pensamos (expressões também elas equivalentes, segundo Arnauld).

Para compreender o surgimento desta diferença de entendimentos em relação à noção de *ideia* por parte dos dois cartesianos, é necessário, no entanto, recuar ao próprio Descartes que, na *Terceira Meditação*, marca a sua ambiguidade congénita, dizendo:

«Se essas ideias são tomadas apenas enquanto certos modos de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem proceder de mim da mesma maneira; mas, se as consideramos como imagens, em que umas representam uma coisa e as outras [representam] outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si» (DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, III, AT, VII, 40)⁹.

Descartes distinguiu aqui duas maneiras de compreender o termo *ideia*: através da sua *realidade formal* ou da sua *realidade objectiva*. Enquanto *realidade formal*, todas as ideias se identificam ontologicamente, na medida em que são apenas equivalentes modalidades da mesma substância, a *res cogitans*, isto é, são modificações da alma. No que respeita à sua *realidade objectiva*, as ideias distinguem-se porque representam diferentes objectos. E é, precisamente, quando tomadas como representações que a natureza das ideias é interpretada de modo diferente por Malebranche e por Arnauld. Pois a formulação

⁸ Cf. MALEBRANCHE, 2006b, p. 40 (onde não houver outra indicação, as traduções para português são da minha responsabilidade).

⁹ DESCARTES, 1992, p. 104.

cartesiana das *Meditações* parece autorizar Malebranche a compreender as ideias como entidades representativas que *medeiam* entre a alma e os objectos (ainda que Malebranche desenvolva esta interpretação de um modo, no mínimo heterodoxo, situando tais entidades representativas não na própria alma, mas na mente de Deus), ao mesmo tempo que permite Arnauld entender as ideias enquanto modalidades representativas da própria alma referidas aos objectos da percepção, sem necessidade de entidades mediadoras dela distintas. Ambos os autores aceitam a representatividade das ideias mas concebem-na, portanto, de maneira bastante diferente: Malebranche hipostasia essa realidade objectiva da ideia em “seres representativos” que existem na mente divina, fazendo com que a percepção de objectos externos nunca aconteça senão pela mediação daquelas entidades, cuja objectividade é garantida por uma *visão em Deus*; Arnauld identifica a *ideia* a uma *percepção*, a uma mera modificação da alma, mas cuja representatividade característica permite conhecer *directamente* os objectos sem mediação, pois é por representação da ideia que as coisas estão objectivamente no espírito.

Argumentos: Malebranche

O que levou, porém, Malebranche a deduzir aquelas entidades? Recorde-se, por um lado, que a grande preocupação do Oratoriano na sua obra epistemológica era identificar as causas de erro no processo cognitivo para as poder afastar na nossa “busca da verdade” e, por outro lado, que ele era um cartesiano convicto e, como tal, postulava um abismo ontológico entre o espírito inteligível e a matéria extensa. Ora, segundo o livro I da *RV*¹⁰, o espírito do homem possui duas faculdades, sendo o entendimento, a faculdade passiva que consiste em receber as ideias, ou seja, perceber as coisas (e a vontade, a faculdade de receber diferentes inclinações ou de querer diferentes coisas). Logo, é pelo entendimento que se percebe ou conhece, ou seja, que se recebe as ideias dos objectos, porque perceber um objecto é o mesmo que receber a ideia que o representa (*RV*, I, 1, i, p.43)¹¹. Quando, no livro III, Malebranche trata especificamente dessa faculdade do espírito que é o entendimento, ele explica que não podemos perceber os objectos que estão fora de nós – os objectos materiais – *por si próprios* («par eux-mêmes»), porque o objecto imediato do nosso espírito não pode ser senão algo que esteja *intimamente unido* à alma, algo de inteligível, a que ele chama *ideia* (*RV*, III, 1, p.413)¹². *Ideia* é, portanto, o

¹⁰ Designaremos a obra de Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, por *RV*, para evitar os incómodos da sua repetição.

¹¹ Cf. MALEBRANCHE, 2006a, pp. 126-127.

¹² Cf. MALEBRANCHE, 2006a, p. 435.

objecto *imediato* ou mais próximo do espírito, quando este percebe («aperçoit») um objecto, isto é, algo que toca ou modifica o espírito com essa percepção. É por isso absolutamente necessário que a ideia do objecto esteja *actualmente presente* no espírito, embora não seja necessário que haja fora do espírito alguma coisa semelhante àquela ideia. Pois é facto que no sonho, na imaginação ou na alucinação vemos coisas que não existem nem nunca existiram fora do espírito e, no entanto, não podemos dizer que vemos nada, porque ver nada não é ver sequer.

Malebranche quis, deste modo, respeitar o princípio epistemológico da separação das substâncias, pelo que o objecto imediato do espírito só poderia ser algo de inteligível, algo que pudesse estar intimamente unido à alma, ou seja, no modo de uma *presença actual* – não necessariamente uma presença *local*, mas uma presença *ôntica* (ou causal, como consideraria mais tarde, numa quinta edição da *RV*)¹³. A *ideia*, como a concebe Malebranche, preenche esse requisito pois trata-se de um ente inteligível e não extenso e, mais do que isso, pode representar no espírito as propriedades e qualidades dos corpos extensos. E ainda que tais corpos não existam fora dele, essa ideia é definitivamente real e verdadeira. Porquê? Porque ela existe na mente de Deus e é precisamente nela que a vemos. Só Deus, ao qual a nossa alma está unida pela sua *presença*, garante a veracidade e clareza das ideias, pois na sua mente estão as essências de todas as criaturas e só Ele nos pode iluminar acerca delas, isto é, dar-nos a evidência das propriedades das coisas na pura inteligibilidade da Sua substância divina. Mesmo em relação à própria alma, da qual temos, por nós próprios, apenas um *sentimento interior*, só em Deus podemos ver a sua ideia de forma «clara e perfeita».

Depois de refutar outras explicações do modo como podemos ver os objectos que estão fora de nós – como a teoria medieval da *species*, a doutrina das *verdades eternas* ou a consideração das *ideias inatas* – Malebranche conclui então que vemos todas as coisas em Deus¹⁴, através das ideias que na sua mente existem e que nos representam ao espírito os objectos.

Argumentos: Arnauld

O trabalho argumentativo de Antoine Arnauld no tratado das *VFI*¹⁵ consistiu em refutar todas estas teses de Nicolas de Malebranche, justificando a sua posição, não só na inaceitabilidade delas, como numa certa ortodoxia da

¹³ A este propósito, ver Nadler, 1989, p. 69-72.

¹⁴ Cf, MALEBRANCHE, 2006a, pp. 438-455.

¹⁵ Usaremos a abreviatura *VFI* para nos referirmos à obra de Arnauld, *Des Vraies et des Fausses Idées*.

epistemologia cartesiana. Desde logo, atribui tudo aquilo que é dito sobre a natureza das ideias no Livro III da *RV* a fantasias que derivam de preconceitos da infância, nomeadamente, o argumento analógico da necessidade da presença dos objectos sob os olhos para poderem ser vistos:

«Como todos os homens foram primeiro crianças, e porque nessa altura se preocupavam praticamente apenas com o seu corpo, e com aquilo que lhes tocava os sentidos, eles ficaram muito tempo sem conhecer outra visão para além da visão corpórea, que atribuíam aos seus olhos. Assim, eles não puderam deixar de notar duas coisas nessa visão. Uma: que era necessário que o objecto estivesse perante os nossos olhos, de modo a que pudéssemos vê-los, e a isso chamaram *presença*; e foi isso que os fez olhar para esta presença do objecto como uma condição necessária para ver. A outra: que víamos também por vezes as coisas visíveis nos espelhos, ou na água, ou outras coisas que no-los representavam; e então eles acreditaram, ainda que erroneamente, que não eram os próprios corpos que víamos mas apenas as suas imagens» (ARNAULD, *Des Vraies et Fausses Idées*, cap. IV)¹⁶.

E continua o capítulo, fazendo uma genealogia psicologista dessa fantasia malebranchiana relativa ao modo de ver e à necessidade de ideias enquanto seres representativos distintos das percepções.

No capítulo V, propõe-se mesmo fazer a prova geométrica da *falsidade* das ideias malebranchianas, apresentando uma série de definições, axiomas e questões que servem de princípios às suas demonstrações. Pensar, conhecer e perceber («*appercevoir*») são para Arnauld a mesma coisa, na medida em que são sempre modificações da alma e, por isso, partilham da mesma realidade formal. A *ideia* de um objecto e a *percepção* desse objecto são uma e a mesma coisa. Porquê, então, usar duas designações diferentes para a mesma modificação da alma? Porque designam duas relações: 1º) à relação com a própria alma, chama-se percepção; e 2º) à relação com a coisa percebida enquanto ela está *objectivamente* na alma, chama-se ideia. Porém, trata-se de um mesmo acto da substância pensante, visto sob duas perspectivas diferentes. Assim o expõe Arnauld na sexta definição:

«6. Eu disse que tomava como uma mesma coisa a *percepção* e a *Ideia*. Mas é preciso notar que esta coisa [a ideia], ainda que única, tem duas relações: uma com a alma que ela modifica e a outra com a coisa percebida, enquanto ela está *objectivamente* na alma; e que a palavra *percepção* designa mais directamente a primeira relação, e a *ideia*, a última. Assim, a *percepção* de um quadrado designa mais directamente a minha alma, enquanto percebe um quadrado: e a *ideia* de um quadrado designa mais directamente o quadrado, enquanto ele está *objectivamente* no meu espírito. Esta nota é

¹⁶ Cf. ARNAULD, 1986, p. 31.

muito importante para resolver muitas dificuldades que simplesmente se fundam no facto de não se compreender suficientemente que não se trata de duas entidades diferentes, mas de uma mesma modificação da nossa alma, a qual encerra essencialmente estas duas relações: pois que não posso ter qualquer percepção que não seja simultaneamente a percepção do meu espírito, enquanto percebe, e a percepção de alguma coisa, enquanto percebida, e que, ao mesmo tempo, nada possa estar objectivamente no meu espírito (aquilo a que eu chamo *Ideia*) que o meu espírito não perceba» (ARNAULD, *Des Vraies et des Fausses Idées*, cap. V)¹⁷

Recusa, por isso, esses “seres representativos” *distintos das percepções* – (e a expressão «*estres representatifs*» para caracterizar as *ideias* no sistema malebranchiano é da autoria de Antoine Arnauld e não do próprio Malebranche) – porque são supérfluos para explicar como o espírito conhece os objectos da percepção, já que o acesso a eles é *directo* e não necessita de uma mediação por qualquer tipo de entidades representativas postas entre o percipiente e o percebido. Não recusa, contudo, que as ideias sejam em si mesmas modalidades representativas, pois isso é o que elas são, na medida em que elas são o *modo de ser objectivo* das coisas, as quais estão no espírito *por representação*¹⁸. É isso que permite dizer que as nossas percepções (ou as nossas ideias) representam as coisas ao espírito quando as concebemos. Elas são como que as suas imagens, ainda que não no mesmo sentido em que se diz que os quadros são imagens dos originais que representam ou que as palavras, ditas ou escritas, são as imagens dos nossos pensamentos.

Na polémica entre Arnauld e Malebranche não está, portanto, em causa a representatividade das ideias, mas antes o sentido e o alcance dessa representatividade, na medida em que as ideias são tomadas como os objectos imediatos da percepção, no caso de Malebranche, e como os próprios actos perceptivos, mas com um conteúdo objectivo, no caso de Arnauld. Note-se, todavia, que no capítulo VI, Arnauld admite que numa «certa maneira de falar» pode aceitar-se que as ideias são os objectos imediatos dos nossos pensamentos e que não vemos imediatamente as coisas. Mas demora-se em todo o capítulo a dizer em que medida ele admite essas «*façons de parler*». Apela, por isso, ao carácter essencialmente reflectinte do nosso pensamento sobre si mesmo, pois ele é sempre *sui conscia*, ou seja, pelo facto de sempre que pensamos termos a consciência desse pensamento, pode dizer-se que existe uma *reflexão virtual* do espírito que acompanha todas as percepções ou modificações da alma. E, para além disso, temos a possibilidade de tomar essa percepção como objecto do nosso pensamento, num movimento a que Arnauld chama de *reflexão expressa*.

¹⁷ Cf. ARNAULD, 1986, pp. 44-45.

¹⁸ Sobre o “ser objectivo” e a influência de Francisco Suarez nesta concepção cartesiana, ver Nadler, 1989, pp. 147-165.

Ora tendo em conta estas observações e as definições que apresentara no capítulo anterior, é possível entender como é que as ideias, percepções essencialmente representativas de qualquer coisa, podem ser tomadas, em virtude dessa reflexão essencial do espírito, como objectos imediatos do pensamento, isto é, enquanto a realidade objectiva das coisas que o meu espírito percebe. Quando penso o sol, a realidade objectiva que é apresentada ao meu espírito é o objecto imediato dessa percepção e o sol, possível ou existente, que está fora do espírito pode considerar-se, num certo modo de falar, como o seu objecto mediato.

Representacionalismo vs. realismo

Posta assim, a posição de Arnauld, relativamente ao problema da percepção, parece tão representacionista quanto a de Malebranche. Porém, muitos autores têm considerado que Arnauld (e de certa forma também Descartes) assume(m) uma solução realista para o problema do conhecimento e da percepção. Com efeito, séculos depois da controvérsia das ideias parece ter surgido, sobretudo na filosofia anglo-saxónica, uma controvérsia sobre a controvérsia, ou, pelo menos, sobre a interpretação a dar à posição defendida por Arnauld contra Malebranche. Os que consideram Arnauld um realista filiam-se na tradição fundada por Thomas Reid, o filósofo escocês do século XVIII que propôs uma filosofia do “senso comum” e que reconheceu afinidades com Arnauld na sua posição contra o idealismo ou representacionalismo de Malebranche e dos que adoptaram o “way of ideas”. Na década de 20 do século passado, uma mini-contenda, a que a revista *Mind*¹⁹ deu publicidade, opôs Arthur O. Lovejoy ao professor John Laird, o qual havia reconhecido em Arnauld e Reid no seu *A Study in Realism* uma genealogia das posições realistas da sua época perante o problema do conhecimento. Lovejoy recusa-se a aceitar a perspectiva anacrónica do professor Laird ou a de Morris Ginsberg que, no prefácio à sua tradução dos *Entretiens sur la Métaphysique et la Religion* de Malebranche, considera que Arnauld assume a posição do realismo directo, isto é, que a percepção consiste num contacto directo com os objectos externos, sem qualquer interferência mediadora²⁰:

«A concepção da doutrina de Arnauld e a sua relação com os movimentos realistas contemporâneos, a qual tem sido propugnada pelos

¹⁹ Ver, nomeadamente: LOVEJOY, 1923, pp. 449-461; LAIRD, 1924, pp. 176-179 e LOVEJOY, 1924, pp. 180-181.

²⁰ LOVEJOY, 1923, p. 449, citando Morris Ginsberg: “Arnauld detects most of the vulnerable points of the doctrine of representative perception and furnishes the foundation for a thorough-going realistic theory of knowledge.”

referidos escritores, é, como tentarei demonstrar, essencialmente errada. Duas ou três expressões retiradas do contexto poderão [talvez] tingi-la nesse sentido; mas ela é irreconciliável com o seu discurso se tomado como um todo e concebido na sua significação seiscentista e na sua situação histórica» (LOVEJOY, *Mind*, vol. 32, nº128)²¹.

Por isso mesmo, Lovejoy afirma que a crítica de Arnauld a Malebranche não poria em causa um certo *dualismo epistemológico* em que os dois concordariam, atribuindo ao jansenista ainda uma forma de *representacionalismo*, ou seja, a concepção de que não vemos imediatamente o mundo exterior mas antes mediadamente, porque são as ideias que o representam ao espírito. Quase no final do século XX, Steven Nadler volta a defender que Arnauld é um *realista directo* e recupera a exposição daquele cap. VI das suas *VFI* sobre as «maneiras de falar» para refutar a interpretação de Lovejoy e dos que consideram que Arnauld ainda conservou uma resposta *realista indirecta* ou *representacionalista* ao problema da percepção²².

Nadler sustenta a sua interpretação na distinção fundamental entre ideias concebidas como *objectos* (da percepção) – que corresponderia à solução malebranchiana – e ideias concebidas como *actos* (identificados com a própria percepção) – o que corresponderia à posição de Arnauld²³:

«Há dois ingredientes essenciais no realismo directo de Arnauld. O primeiro é a sua rejeição geral de uma teoria das ideias-objecto; ou seja, dos *êtres représentatifs distingues des perceptions*. Não há ideias representativas situadas entre o acto mental (o acto de percepção) e o objecto externo para o qual se dirige tal acto. Os seus argumentos contra esse *tertium quid* foram já examinados no capítulo anterior. O segundo elemento é a sua identificação da ideia representativa (*idée*) com o acto de percepção (*perception*). [...] A ideia de um objecto *não* é o objecto do acto de perceber; ela é esse acto, a própria percepção» (NADLER, *Arnauld and the cartesian philosophy of ideas*, cap. V).

E, ao contrário do que dizem outros intérpretes (Lovejoy, Church e Ginsberg), percepção e ideia não são, para Arnauld, duas entidades distintas ainda que intimamente ligadas ou mesmo inseparáveis, no sentido em que formariam um conjunto unido, mas antes uma só entidade, ou melhor dito – acrescento eu – *uma modalidade* relacionada de duas maneiras, ora com o próprio pensamento, em virtude da aludida reflexão virtual que acompanha todas as percepções, ora com o objecto, em virtude da sua representatividade. Trata-se de uma “ideia-percepção” que corresponde ao acto de perceber algo e não de

²¹ Cf. LOVEJOY, 1923, p. 450.

²² Ver NADLER, 1989, pp. 101-102.

²³ Cf. NADLER, 1989, pp. 108 e ss.

uma “ideia-objecto” entre a substância percipiente e o objecto externo à substância. Não há instância mediadora. Mas como ultrapassa, então, Nadler o embaraço de o próprio Arnauld admitir que não vemos imediatamente as coisas, mas que os objectos imediatos do nosso pensamento são as ideias das coisas? Desde logo, pelo facto de Arnauld afirmar isso nesse mesmo capítulo em que justifica essa asserção como uma «maneira de falar», demonstrando, segundo ele, que pelo contrário não há verdadeira mediação entre a *res cogitans* e os corpos externos senão pelo próprio pensamento, ou seja, pelas modificações da própria alma²⁴. No fundo, a dificuldade reside em conciliar o alegado realismo directo de Arnauld com a representatividade das ideias que ele propugna. A solução de Nadler passa ainda por explicar esta “representatividade”, recorrendo à noção husserliana²⁵ de *intencionalidade*²⁶. Segundo ele, quando Arnauld diz que as ideias são representativas, ele não quereria dizer mais do que isto: toda a percepção é intencional, porque toda a percepção é a percepção de algo, de um conteúdo²⁷.

Vencedores e vencidos?

Não me deterei aqui nos anacronismos que esta solução comporta, mas não parece que ela resolva definitivamente o problema. Com efeito, o uso do termo “immédiat” por Arnauld é inapelavelmente equívoco. Contudo, a solução ideal poderia passar, como aludiu Fernando Gil nas páginas do seu

²⁴ No fim do capítulo VI, Arnauld acaba por dizer que se entendermos que não podemos conhecer imediatamente os objectos exteriores pelo simples facto de só os podermos ver através de seres representativos distintos das percepções, então ele será forçado a dizer que não conhecemos apenas mediata mas também imediatamente as coisas materiais, Deus ou a alma, ou seja, que podemos conhecê-los sem que haja qualquer meio (*milieu*) entre as nossas percepções e o objecto.

²⁵ Como é sabido, foi Franz Brentano quem recuperou esta noção de intencionalidade a partir do pensamento escolástico da Idade Média, na sua obra de 1874, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, fazendo dela a marca essencial do mental. A noção é, no entanto, depois desenvolvida pelo seu famoso discípulo Edmund Husserl.

²⁶ NADLER, 1989, p. 143: *Central to the notion of the intentionality of mental acts is the claim that every act of consciousness (or, to put it in the seventeenth-century terms, every thought) is consciousness of (thought of) something. As Husserl notes, “every state of consciousness in general is in itself consciousness of something. The word ‘intentionality’ signifies nothing else than that universal and basic characteristic of all consciousness that it is consciousness of something, that, precisely as cogito, it bears within itself its own cogitatum”.*

²⁷ Nadler parece inspirar-se na seguinte passagem de Arnauld para confirmar a pertinência da noção de intencionalidade no seu discurso sobre a natureza das ideias: *Comme donc il est clair que je pense, il est clair aussi que je pense à quelque chose, c’est-à-dire, que je connois, et que j’apperçois, quelque chose. Car la pensée est essentiellement cela.* Cf. ARNAULD, 1986, p. 22.

Tratado da Evidência que ele dedica à controvérsia entre os dois cartesianos²⁸, pela distinção entre ‘directo’ e ‘mediato’, que Arnauld ainda confunde. Se, com ‘mediata’, Arnauld pretendesse dizer que na percepção não há mediação entre a alma e os objectos que lhe são exteriores, então ele quererá dizer que a percepção é, de facto, directa, porque não há uma terceira substância entre a *res cogitans* e os seres finitos da *res extensa* que pretende perceber. É, aliás, essa multiplicação desnecessária dos “seres” que Arnauld critica na solução de Malebranche. Mas se ‘mediato’ implicasse um conhecimento por contacto, então é evidente que não poderíamos ver imediatamente as coisas, mas apenas por intermédio das ideias que as representam no espírito: é esse aliás o sentido da sua *realidade objectiva*. O movimento de representação que pertence essencialmente ao espírito não está, nem poderia estar, portanto, em causa no diferendo²⁹. Seria difícil de entender que um cartesiano como Arnauld prescindisse do conhecimento por representação na sua epistemologia, tendo em conta que um dualismo ontológico impede a dissolução da diferença entre as substâncias. Entendendo as razões que levaram os defensores da posição realista a incluir Arnauld numa alegada genealogia do realismo directo – a perspectiva deste jansenista é, por vezes, bastante próxima até de uma forma ingénua de realismo, típica do “senso comum” -, elas não são, todavia, suficientes para elidir a evidência da solução *representacionista* ou, numa denominação alternativa do vocabulário epistemológico contemporâneo, *realista indirecta* do filósofo de Port-Royal. Porquê então tanta tinta discurrida?

A diferença das soluções apresentadas pelo jansenista e pelo oratoriano pode parecer bagatela, mas Arnauld tinha de atacar a doutrina deste último sobre a natureza das ideias e expor a sua própria doutrina (que, no fundo, ele não assume como sua mas como o que deriva ortodoxamente de Descartes), para poder criticar eficazmente as teses do *Tratado da Natureza e da Graça*, dado que a de Malebranche implicava a solução da *visão em Deus*³⁰, que para além de fantasiosa e contra todo o bom senso, comportava consequências soberbas aos olhos do teólogo de Port-Royal. Não foi por acaso que uma parte substancial do livro *Des Vraies et Fausses Idées*, isto é, a parte composta pelos capítulos XII a XVII, se ocupou precisamente daquela doutrina malebranchiana da visão em Deus, mas porque era no fundo aquilo que sempre esteve em jogo:

²⁸ Cf. GIL, 1996, pp. 127-143.

²⁹ Ver ainda, no mesmo sentido, MOREAU, 1999, em especial, pp. 140 e ss.

³⁰ Cf. MOREAU, 1999, p. 154: *C'est parce que les idées qu'il a sont en Dieu et sont comme les modèles, exemplaires ou archétypes des créatures, que le philosophe malebranchiste se permet d'évaluer les ouvrages de Dieu, et porter un jugement de valeur sur la conduite divine. Prouver, comme Arnauld tente de le faire, que la nature de nos idées est telle qu'elles (ne) sont (que) des modifications de notre esprit, c'est bien montrer qu'elles ne sont pas en Dieu, et qu'il n'y a pas de co-idéation obligée entre Dieu et moi dans un acte de connaissance.*

«(...) esse Autor nunca foi tão zeloso no estabelecimento da Filosofia dos *seres representativos* distintos das percepções, aos quais ele dá o nome de *ideias*, senão para nos obrigar a reconhecer, como algo de muito vantajoso para a Religião, que somente Deus pode em relação aos espíritos exercer a função de um tal *ser representativo*; e que desse modo é em Deus que nós vemos todas as coisas» (ARNAULD, *VFI*, Cap. XII)³¹.

BIBLIOGRAFIA:

A) Livros :

- ARNAULD, Antoine, *Des Vraies et des Fausses Idées, contre ce qu'enseigne l'Auteur de la Recherche de la Vérité (1683)*, Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française, Paris : Librairie Arthème Fayard, 1986.
- _____, « Défense du Docteur Arnauld contre la Réponse de Malebranche » (1684), in *Œuvres Philosophiques de Antoine Arnauld*, Introd. Jules Simon, Paris : Charpentier Libraire-Éditeur, 1843, pp. 454-556 .
- BOUILLIER, Francisque, *Histoire de la Philosophie Cartésienne, vol. 2*, (3ª edição) Paris : Ch. Delagrave et Compagnie Librairies-Éditeurs, 1868 .
- CARDOSO, Adelino, "A representatividade do pensar na controvérsia entre Arnauld e Malebranche" in *Vida e Percepção de Si – Figuras da subjectividade no século XVII*, Fórum de Ideias, Lisboa: Edições Colibri, 2008.
- DASCAL, Marcelo, "The Controversy about Ideas and Ideas about Controversy" in Gil, Fernando (Ed.) *Controvérsias Científicas e Filosóficas – Actas do colóquio organizado pelo Gabinete de Filosofia do Conhecimento na Universidade de Évora (2 – 7 de Dezembro de 1985)*, Lisboa: Editorial Fragmentos, 1990.
- DESCARTES, René, *Méditations Métaphysiques (1641)*, (Bilingue) Chronologie, présentation et bibliographie par Michelle et Jean-Marie Beyssade, Paris : Garnier-Flammarion, 1992 [1ª edição 1979] .
- GIL, Fernando, *Tratado da Evidência*, Estudos Gerais – Série Universitária, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1996.
- MALEBRANCHE, Nicolas, *De la Recherche de la Vérité. Livres I-III (1674-1714)*, Présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout, Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.
- _____, *Éclaircissements sur la Recherche de la Vérité (1678-1714). Réponse à Régis. Annexes*, Présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout, Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2006 .

³¹ Cf. ARNAULD, 1986, p. 101.

_____, « Réponse du Père Malebranche au Livre des Vraies et Fausses Idées », in *Œuvres Philosophiques de Antoine Arnauld*, Introd. ules Simon, Paris : Charpentier Libraire-Éditeur, 1843, pp. 267- 451 .

MOREAU, Denis, *Deux Cartésiens – La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

_____, “The Malebranche-Arnauld Debate” in Nadler, Steven, *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 87-111.

NADLER, Steven, *Arnauld and The Cartesian Philosophy of Ideas*, (Studies in Intellectual History and the History of Philosophy), Manchester: Manchester University Press, 1989.

B) Artigos em periódicos:

LAIRD, J., “The ‘Legend’ of Arnauld’s Realism”, in *Mind*, New Series, vol. 33, n. 130 (April, 1924).

LOVEJOY, A. O., “‘Representative ideas’ in Malebranche and Arnauld”, in *Mind*, New Series, vol. 32, n. 128 (Oct., 1923).

_____, “Reply to Professor Laird”, in *Mind*, New Series, vol. 33, n. 130 (April, 1924).

Hannah Arendt, estado-nação e imperialismo: Prolegómeno a uma crítica arendtiana dos Direitos do Homem*

Nuno Pereira CASTANHEIRA
Universidade de Lisboa (Portugal)

RESUMO: No texto *As Origens do Totalitarismo*, publicado em 1951, Hannah Arendt apresenta um diagnóstico simultaneamente inquietante e devastador relativamente ao nosso mundo. Este artigo propõe-se apresentar os pressupostos político-filosóficos subjacentes à crise do humano que o diagnóstico de Arendt parece identificar na sua obra, centrando a sua atenção no livro dedicado ao Imperialismo e na posição de Arendt a respeito do estado-nação.

Pretende-se aqui traçar um percurso indirecto e, de certa forma, genético de compreensão da crítica arendtiana à concepção dos direitos humanos em vigor até à data, numa espécie de prolegómeno quer à crítica de Arendt aos Direitos do Homem, quer à proposta arendtiana de direito humano. Argumentar-se-á que o indivíduo foi, por intermédio do estado-nação e do Imperialismo que se lhe seguiu, libertado da sua humanidade compreendida como modo universal de ser, vendo assim ab-rogada a positividade do direito e, conseqüentemente, o vínculo que o ligava à comunidade humana, fazendo da sua humanidade um problema. Concluir-se-á abrindo um horizonte de questionamento cujo protagonista é um indivíduo num momento crítico, perguntando-se que sentido dar ao direito que é condição de possibilidade de todos os outros direitos, um direito que o inscreve, vinculando-o, enquanto membro efectivo da comunidade humana.

PALAVRAS-CHAVE: direito humano; pré-eminência económica; estado-nação; imperialismo; Ser.

ABSTRACT: Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism* contains a disquieting and devastating diagnosis about our world. This paper aims to discuss the political-philosophical assumptions underlying the crisis identified by Arendt in her work. It will center its attention on Arendt's book on Imperialism and her view of the nation-state.

An indirect and genetic comprehension path will be drawn, starting with the arendtian criticism regarding the human rights concept in effect to date, in a kind of prolegomenon both to Arendt's assessment of Human Rights and to her own proposal of a human right. It will be contended that the individual was freed from his humanness viewed as a universal way of being by way of the nation-state and the Imperialism that followed it.

* Este trabalho foi realizado com o apoio de uma bolsa de investigação da FCT - Fundação para a Ciência e Tecnologia (Referência da bolsa: SFRH/BD/42068/2007).

It will be shown that, as a result of this emancipatory movement, the positivity of right was abrogated, simultaneously abrogating the individual's bond to the human community, thus constituting humanness as a problem.

KEYWORDS: Being; economical preeminence; human right; imperialism; nation-state.

1.

Na obra *As Origens do Totalitarismo*¹, Hannah Arendt apresenta um diagnóstico relativo ao nosso mundo que constituirá o ponto de partida desta comunicação. Segundo Arendt:

«(...) a dignidade humana necessita de uma nova garantia que apenas possa ser fundada num novo princípio político, cuja validade, desta vez, tenha que compreender toda a humanidade, enquanto que o seu poder tem que permanecer limitado, enraizado em e controlado por entidades territoriais definidas de novo»².

O presente artigo visa explicitar alguns dos pressupostos político-filosóficos subjacentes à crise do humano e a exigência de refundação do seu valor apontada por Arendt na passagem supracitada, centrando-se no 2º Volume de *As Origens do Totalitarismo*, em particular numa análise do capítulo intitulado *A Emancipação Política da Burguesia*. Com esta análise, pretendemos constituir uma espécie de prolegómeno à crítica arendtiana aos chamados Direitos do Homem, bem como à sua proposta de direito humano, as quais, todavia, não serão objecto directo deste artigo. Será suficiente, neste contexto, atender à seguinte afirmação de Arendt:

«Os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, provaram ser não-executórios – mesmo em países cujas constituições foram neles baseadas – onde quer que aparecessem pessoas que não fossem mais cidadãos de um estado soberano. A este facto, suficientemente perturbante em si mesmo, temos de juntar a confusão criada pelas múltiplas tentativas de forjar uma nova carta de direitos humanos, que demonstraram que ninguém parece ser capaz de definir com qualquer segurança o que são realmente estes direitos humanos gerais, enquanto distintos dos direitos dos cidadãos»³.

Esta apreciação, suficientemente genérica para conter todas as declarações de direitos humanos conhecidas, mostra que aquilo que está aqui em questão não é apenas o seu conteúdo, mas sobretudo a concepção de direito que as funda.

¹ ARENDT, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New Edition, A Harvest Book, Harcourt, Inc., New York, United States of America, 1973, (de ora em diante referido como *Origins*).

² ARENDT, Hannah, *Origins*, p. ix.

³ ARENDT, Hannah, *Origins*, p. 293.

2.

Ao iniciar a sua análise desta questão na obra referida, Arendt parece hesitar, dizendo:

«É quase impossível, mesmo agora, descrever o que efectivamente aconteceu na Europa a 4 de Agosto de 1914. Os dias antes e os dias após a I Guerra Mundial estão separados não como o fim e o início de um novo período, mas como o dia antes e o dia depois de uma explosão. Contudo, esta figura de retórica é tão incorrecta como são todas as outras, porque o silêncio do pesar que se instala após uma catástrofe nunca veio a dar-se. A primeira explosão parece ter desencadeado uma reacção em cadeia na qual fomos apanhados desde então e que ninguém parece ser capaz de parar»⁴.

Esta hesitação possui uma feição filosófica pertinente. De facto, trata-se da constatação do núcleo de perplexidade de uma condição crítica que, respeitando ao humano porque ainda pertencente ao reino do contingente, se apresenta como situação-limite reclamando resolução.

Num texto de 1946, intitulado *O que é a filosofia existencial?*⁵, Arendt afirma que, a Modernidade começa com a percepção de que a ciência, o plano da necessária coincidência entre pensar e ser, não encontra explicação para um mundo cujo único elemento de interesse é a sua existência mesma, despida de qualidades. Como consequência, “a ciência [...] já não detém qualquer verdade para o homem, qualquer verdade de interesse para o homem”⁶. Para Arendt, foi Kant quem melhor formulou esta desarmonia entre *essentia* e *existentia*, afirmando que todos os juízos acerca da realidade trazem consigo uma significação que vai além do mero conceito da coisa dada, destruindo assim a universalidade do Ser e transformando a realidade numa realidade que se configura como humana, embora se revele como contingente. Essa realidade constitui-se enquanto mundo, enquanto totalidade de um sentido propriamente humano, pelo que Arendt declara:

«O propósito da destruição, por Kant, do antigo conceito de Ser foi estabelecer a autonomia do homem, aquilo a que ele mesmo chamou de a dignidade do homem. Ele foi o primeiro filósofo a tentar compreender o homem inteiramente no interior do contexto de leis inerentes ao homem e a

⁴ ARENDT, Hannah, *Origins*, p. 267.

⁵ ARENDT, Hannah, *What is Existential Philosophy?*, in *Essays in Understanding*, Edited and with an introduction by Jerome Kohn, Schocken Books, New York, United States of America, 1994, p. 163.

⁶ ARENDT, Hannah, *What is Existential Philosophy?*, p. 168.

separá-lo do contexto universal do Ser, no qual ele é apenas uma coisa entre outras»⁷.

Assim, a I Guerra Mundial configura um estar na vizinhança do impossível, do não-humano, do necessário, sendo o retrato de uma situação-limite da humanidade em que aquilo que está em risco é a tomada da existência própria nas mãos que, de acordo com Arendt, Kant formulou. Dito de outro modo, aquilo que está em risco é a autonomia humana e, com ela, não só a sua dignidade, mas também a possibilidade de um mundo propriamente humano. Assim, a perplexidade que surpreendemos no texto de Arendt resulta da constatação do conflito do humano com o mundo e, na medida em que o mundo se organiza de acordo com um sentido humano, da constatação de um conflito interno ao humano, um conflito que pode culminar no abandono na ideia mesma de humanidade.

Manifesta pela I Guerra Mundial como contradição interna de uma concepção de humanidade na qual o próprio humano já não se revê, esta é a condição humana presente, uma condição de *“guerra civil”* que, de acordo com Arendt, foi seguida por *“migrações de grupos que [...] não eram bem-vindos em lado algum e não podiam ser assimilados em lado algum”*, uma condição que produziu *“desalojados”* e *“sem-estado”* (apátridas), conduzindo à ab-rogação dos seus direitos entendidos como inalienáveis – os Direitos do Homem – e a uma situação que se assemelha a uma *“estúpida fatalidade sem remissão”*⁸. Ou seja, uma condição em que os indivíduos humano não reconhecem já o mundo por si constituído como um lugar próprio de habitação, uma situação em que *“as regras do mundo em seu redor deixaram de se aplicar”*⁹.

Este é o horizonte que orienta a nossa leitura da análise de Arendt ao período que antecedeu esta situação-limite e que, de certa forma, a fez nascer, o período dominado pelo Imperialismo.

3.

Arendt situa o período do Imperialismo entre 1884 e o início da I Guerra Mundial, em 1914. No quadro das suas reflexões acerca deste período, a emancipação política da burguesia destaca-se como o evento em torno do qual giram os restantes acontecimentos da época. Segundo Arendt:

⁷ ARENDT, Hannah, *What is Existential Philosophy?*, p. 170.

⁸ ARENDT, Hannah, *Origins*, p. 267.

⁹ ARENDT, Hannah, *Origins*, p. 267.

«O evento central intra-Europeu do período imperialista foi a emancipação política da burguesia, que até então havia sido a primeira classe na história a realizar a pré-eminência económica sem aspirar ao poder político. Mesmo quando se estabeleceu a si mesma como classe dominante, deixou todas as decisões políticas ao estado»¹⁰.

A burguesia encarna aqui um *ethos* que se tornou numa espécie de chave interpretativa da atitude – pois é de uma atitude que se trata, e não de um momento histórico por si só – que Arendt denomina Imperialismo. Esse *ethos* define-se por uma predominância da esfera privada, a “*pré-eminência económica*”, em parte caracterizada pela exigência, por parte do indivíduo humano, do reconhecimento de si enquanto medida de todas as transacções. Trata-se de uma reivindicação de autonomia, da instituição de uma ordem na multiplicidade de relações em que o humano se envolve e das quais quer ser o referencial máximo. A “*pré-eminência económica*” corresponde, pois, a uma compreensão da tomada de consciência de si mesmo do humano que se traduz, num dos seus aspectos fundamentais – embora não aquele que a torna caracteristicamente burguesa –, na instituição de si mesmo enquanto referencial normativo, enquanto valor.

Esta tomada de consciência decorre da já referida negação da identidade da existência individual com o Ser indiferenciado, a qual introduz uma não-coincidência entre aquilo que é de modo neutro e impessoal e a existência própria. Para além deste aspecto de pura negação e indeterminação relativamente ao Ser, a tomada de consciência encerra também um carácter positivo, que se concretiza na proclamação de um sentido humano – embora em aberto – para a existência. Esta proclamação constitui a esfera do direito propriamente dita, daquilo que é posto aí concretamente num espaço relacional, reivindicando o respeito, a consideração e o reconhecimento de um outro e apresentando o indivíduo enquanto detentor de direitos.

Não obstante, a emancipação da burguesia tem origem numa compreensão desta tomada de posição e, desde logo, do direito que lhe está associado, que faz assentar a diferença humana numa identidade natural, de cariz afectivo, experienciada na privacidade da esfera íntima. Essa naturalização do direito resulta na anulação da reivindicação de diferença de Ser, de singularidade cujo carácter concreto abre uma dimensão relacional na qual a humanidade se pretende tornar real. De facto, a naturalização dessa espacialidade transforma-a num pressuposto afectivo, numa disposição supostamente partilhada e universal, residindo para lá da capacidade autónoma reivindicada. É a esse modo do humano se conceber, associado aqui por Arendt à atitude burguesa, que podemos atribuir o nome de estado-nação, uma comunidade política que assenta numa ideia de igualdade que é

¹⁰ ARENDT, Hannah, *Origins*, p. 123.

pressuposta, que está sempre já feita, que se manifesta no domínio do privado e cujo fundamento não é questionado, constituindo assim uma estrutura política baseada “no consentimento activo de uma população homogénea”¹¹.

Na verdade, é essa atribuição de concretude ao direito que se cumpre, no quadro do *ethos* burguês, na ordem económica. Essa ordem assenta, por sua vez, numa concepção de humano caracterizada justamente pela afirmação da sua essência enquanto singularidade, sendo essa diferença imediatamente remetida para a esfera privada. Consequentemente, a essência do humano é definida como uma necessidade, como privação, como uma universal carência de ser próprio e, portanto, numa experiência do direito que brota de uma humanidade de carácter indeterminado, embora sempre já afectivamente dada.

No entanto, é fácil ver que a dinâmica de auto-determinação de uma natureza humana concebida como carência de ser se encontra, no estado-nação, condicionada pela comunidade humana afectivamente dada – o estado. Paradoxalmente, essa comunidade estabelece *a priori* as condições de possibilidade de realização de si, orientando, desse modo, os esforços de auto-determinação. Justifica-se, então, que Arendt afirme que a burguesia tenha sido “a primeira classe na história a realizar a pré-eminência económica sem aspirar ao poder político”¹².

Neste contexto, torna-se evidente que o estado-nação, aqui entendido, a um tempo, como concepção do humano e horizonte da sua realização, impõe aos indivíduos uma comunidade com limites pré-estabelecidos cujo fundamento parece não residir no esforço de auto-determinação. Não surpreende, pois, que a permanência da relação do humano particular, do indivíduo, com um estado afectivamente dado que se encontra para lá da capacidade legisladora que reivindica para si tenha encontrado um fim quando “o estado-nação se provou incapaz de ser a estrutura para o crescimento adicional da economia capitalista”¹³. Ou seja, quando os limites de uma comunidade humana concreta, definidos pelas condições de possibilidade de realização do próprio direito, se tornaram demasiado estreitos para satisfazer as necessidades de realização constitutivamente insaciáveis de uma essência concebida enquanto carência de Ser.

De facto, no quadro do estado-nação, a humanidade é forçada a superar os limites impostos pelo carácter estático, mais ou menos permanente e regulador, das condições de possibilidade da sua realização, para se tornar num dinamismo de perpétua produção de possibilidades de ser. De acordo com Arendt, o poder transformou-se assim na “essência da acção política e o centro do

¹¹ ARENDT, Hannah, *Origins*, p. 125.

¹² ARENDT, Hannah, *Origins*, p. 123.

¹³ ARENDT, Hannah, *Origins*, p. 123.

*pensamento político quando foi separado da comunidade política que deveria servir*¹⁴. Em suma, essa essência produz os objectos da sua satisfação, de aferição de si mesma, sem intenção de alguma vez se reconhecer numa comunidade política estável.

É justamente a essa mudança radical que Arendt alude ao afirmar que “*a discussão latente entre estado e sociedade se tornou uma luta aberta pelo poder*”¹⁵. Com o Imperialismo, essa discussão, essa dialéctica cujos elementos se delimitavam reciprocamente, assim realizando o humano, transformou-se numa dinâmica entendida ela mesma como essência do humano.

Parece, assim, romper-se o vínculo que estava na base da comunidade política entendida como estado-nação, revelando que, no entender de Arendt, “*aquilo que os imperialistas queriam efectivamente era a expansão do poder político sem a fundação de um corpo político*”¹⁶ ou, posto de outro modo, anulando a particularidade humana através da identificação da humanidade com o mesmo Ser universal e indiferenciado, agora entendido enquanto processo de realização da essência humana.

A humanidade identifica-se, assim, com aquilo a que Arendt chama “*expansão*”, o “*incremento da produção efectiva de bens a serem produzidos e consumidos*”¹⁷, que não corresponde senão ao incremento da densidade ontológica de uma universalidade indiferente ao indivíduo, ao particular. Não podemos esquecer-nos que o estado-nação se baseia no consentimento activo de uma população homogénea a respeito do seu governo. Ora, a ideia de consentimento activo traduz uma tomada de posição do humano, uma conquista ou apropriação do dado que reconduz o diverso, assimilando-o, à familiaridade do sentimento, atribuindo assim ao mundo uma unidade de sentido, uma orientação, em suma, um governo. Isto considerado, a expansão tem lugar num perpétuo trazer-se à presença de representações do humano – “*bens*” – que, condenadas pela sua particularidade a serem abandonadas pela universalidade de uma essência insatisfeita e inalienável, logo se reduzem a meras funções de ordenamento sistemático, ou “*processos de produção*”, que constituem outros tantos modos de constituição do mundo, tão ilimitados quanto a capacidade da essência infundada que os produz.

Vejamos como isto se processa de forma um pouco mais concreta. O projecto político do estado-nação parece encontrar os seus equilíbrios no facto de diferentes nações terem dado início às suas expansões de forma simultânea, embora competitiva e concorrencialmente. Ou seja, o carácter ilimitado e universal da essência encontra oposição na própria condição humana, manifesta

¹⁴ ARENDT, Hannah, *Origins*, p. 138.

¹⁵ ARENDT, Hannah, *Origins*, p. 123.

¹⁶ ARENDT, Hannah, *Origins*, p. 135.

¹⁷ ARENDT, Hannah, *Origins*, pp. 125-126.

numa multiplicidade de povos particulares, organizados em diferentes corpos políticos, capazes de partilhar as representações mundanas, sem serem, todavia, capazes de chegar a acordo acerca do princípio que os une. Em suma, um mundo comum manifesta-se de modo diferente a cada um, permanecendo um mistério o que esse “*comum*” possa ser.

Para Arendt, esta concorrência tem uma dupla faceta: por um lado, trata-se de uma outorga de validade ao princípio nacional, de acordo com o qual a humanidade é uma família de nações, isto é, uma comunidade cujo vínculo consiste numa afectividade de origem que orienta os seus esforços de realização; por outro lado, trata-se de uma validação da esperança de que a atitude concorrencial venha a estabelecer uma humanidade pré-determinada antes que qualquer dos concorrentes tenha posto fora dela todos os outros¹⁸. Dado que, nesta perspectiva cada um dos concorrentes detém em si mesmo tudo aquilo de que necessita para realizar a humanidade, ou seja, é portador da humanidade tomada como universal, torna-se difícil compreender como pode o resultado final desta competição ser outro que não a afirmação absoluta de um dos concorrentes, ao mesmo tempo que aniquila todos os outros.

Não surpreende, assim, que Arendt considere que o estado-nação, tal como aqui o entendemos, constitui a estrutura governativa menos adequada para o incremento do humano, já que o consentimento que está na sua base não pode ser imposto a povos estrangeiros, isto é, a indivíduos e organizações políticas não emancipadas.

Esta desadequação é devida justamente à concepção mesma de direito que está na origem do estado-nação. De facto, o direito derivado da nacionalidade funciona como extensão de uma essência única, cujo carácter vinculativo se restringe à comunidade de origem e ao seu território, ou seja, às regiões do Ser que são produzidas em função do acto de auto-geração implicado na afirmação de um direito a uma existência própria. É este movimento de apropriação ou, para usar a terminologia arendtiana, de “*conquista*”¹⁹, que caracteriza o exercício do direito no estado-nação.

Consequentemente, os povos – ou seja, a existência efectiva de uma comunidade dada – conquistados pelo estado-nação não estariam abrangidos pelo vínculo de pertença a uma comunidade cuja origem não dependeu da sua iniciativa, isto é, de um acto emancipatório baseado na consciência da sua própria dignidade. A ausência desse vínculo, que exclui os povos não-emancipados da comunidade humana, põe a nu a contradição interna ao estado-nação: a realização da humanidade processa-se por intermédio da imposição de um vínculo que não pode, pela sua natureza mesma, ser imposto. Daqui resulta a alienação daqueles que o estado-nação pretende chamar a si,

¹⁸ Cf. ARENDT, Hannah, *Origins*, p. 126.

¹⁹ Veja-se, por exemplo, ARENDT, Hannah, *Origins*, p. 125.

não enquanto iguais, mas apenas enquanto semelhantes, enquanto potencialmente humanos, mas efectivamente excluídos de uma comunidade humana assente no consentimento activo, isto é, numa decisão autónoma e afectivamente vivida de pertença a uma comunidade pré-determinada.

Esta relação tem resultados semelhantes se pensada do ponto de vista do indivíduo e da relação que este estabelece com a sua própria existência. Uma vez que toda a afirmação de autonomia necessita, numa concepção da humanidade como estado-nação, de uma negação do Ser presente e de um novo investimento de sentido, de uma nova conquista, o vínculo anteriormente estabelecido por cada um com a sua humanidade é revogado, sobrepondo a humanidade agora estabelecida à humanidade previamente instituída, ainda que esta última tenha sido instituída por si mesmo. Arendt chama a atenção para este modo de proceder, descrevendo-o como a “*nova consciência imperialista de uma superioridade fundamental, e não apenas temporária, do homem sobre o homem, de castas superiores sobre inferiores*”²⁰.

Numa passagem que ilustra o que aqui vem sendo dito, Arendt afirma:

«A contradição interna entre o corpo político da nação e a conquista enquanto dispositivo político tem sido óbvia desde o fracasso do sonho napoleónico. [...] O fracasso napoleónico para unir a Europa sob a bandeira francesa foi uma indicação clara de que a conquista por uma nação conduzia, ou ao pleno despertar da consciência nacional do povo conquistado e à conseqüente rebelião contra o conquistador, ou à tirania. E embora a tirania, porque não carece de consentimento, possa governar com sucesso sobre povos estrangeiros, ela pode permanecer no poder apenas se destruir antes de mais todas as instituições nacionais do seu próprio povo»²¹.

²⁰ ARENDT, *Origins*, p. 130.

²¹ ARENDT, *Origins*, p. 128. Esta contradição foi retratada magistralmente por Goya, na dupla faceta descrita na passagem supracitada. De facto, em *Los fusilamientos del tres de mayo*, Goya retrata essa contradição, de forma directa e imediatamente perceptível, na rebelião de um povo contra um invasor que, em certa medida e um tanto paradoxalmente, representava uma radicalização social em que o povo conquistado se revia parcialmente, embora não lhe fosse permitido, devido à componente imperialista que a acompanhava, aceitar essa radicalização passivamente. Eram a igualdade, a liberdade e a fraternidade oferecidas na ponta de uma baioneta, forçadas sobre um povo considerado fundamentalmente inferior porque manifesta uma humanidade menor, isto é, não emancipada. Já nos diferentes quadros que compõem a obra *Los desastres de la guerra*, Goya parece retratar essa contradição sob uma perspectiva mais ambígua e menos literal, a de um povo internamente dilacerado pela violência que impôs ao invasor, mas que, no processo, acabou também por derramar sobre si mesmo. A actualidade da análise de Hannah Arendt, bem como das representações de Goya, é evidente, dados os acontecimentos relacionados com o combate ao terrorismo e as conseqüentes invasões de Iraque e Afeganistão, bem como as repercussões que tais medidas tiveram quer nos conquistados e na sua relação com os invasores, quer nos conquistadores e na sua organização política doméstica.

Arendt deixa-nos aqui diante de uma dicotomia que expressa bem os limites do estado-nação enquanto estrutura-base para a realização de uma comunidade humana e, por conseguinte, do direito a um ser próprio: por um lado, a impossibilidade de fundar a referida comunidade, decorrente da incapacidade de encetar relações externas efectivas, isto é, sem que resultem num retorno ao mesmo, a saber, à afirmação da consciência nacional e à rebelião, a uma nova manifestação da nação; por outro lado, a possibilidade de instauração de uma tirania, isto é, de um governo pela arbitrariedade de um vínculo fundador imposto. As consequências deste regime tirânico incluem a anulação da autonomia nacional do seu próprio povo, ou seja, a imposição do vínculo arbitrário sobre a sua própria perspectiva do mundo, anulando assim a necessidade do consentimento, a saber, da consciência de si que deve acompanhar todas as representações externas da nação.

A forma de escapar a este impasse passou por uma certa reserva, por um certo distanciamento e contenção das instituições nacionais relativamente aos dispositivos culturais, religiosos e legais dos povos conquistados. Dito de outro modo, a autonomia e dignidade humanas permanecem, do ponto de vista do estado-nação e do imperialismo, meramente negativas, indeterminadas em si mesmas, justificando uma progressiva realização do humano de contornos meramente funcionais ou, na formulação de Arendt, sob a forma de “*administração colonial*”²². A autora sublinha:

«Em contraste com as verdadeiras estruturas imperiais, em que as instituições da região natal estão de diversas formas integradas no império, é característico do imperialismo que as instituições nacionais permaneçam separadas da administração colonial, embora lhes seja permitido exercer controlo. A motivação efectiva para esta separação foi uma curiosa mistura de arrogância e respeito: a nova arrogância dos administradores no exterior, que estavam diante de “populações retrógradas” e de “castas inferiores”, encontrou o seu correlato no respeito de estadistas antiquados em casa que sentiram que nenhuma nação tinha o direito de impor a sua lei sobre uma nação estrangeira. Estava na natureza mesma das coisas que a arrogância se tornasse um dispositivo do mando, enquanto o respeito, que permaneceu inteiramente negativo, não produziu um novo modo para as pessoas viverem em conjunto»²³.

Cada indivíduo humano, detentor de direitos, contém em si mesmo, enquanto essência e, portanto, enquanto universal, a humanidade, a totalidade da comunidade humana. Assim, a exteriorização dessa universalidade não é mais do que o modo do estado-nação concretizar a reivindicação de um direito

²² ARENDT, Hannah, *Origins*, p. 131.

²³ ARENDT, Hannah, *Origins*, p. 131.

à realização do humano. Por seu lado, essa realização processa-se por uma sempre crescente apropriação do diverso e pela sua ordenação de acordo com a humanidade do humano, isto é, pela extensão da comunidade humana essencial implicada no “*conceito imperialista de expansão, de acordo com o qual a expansão é um fim em si mesmo e não um meio temporário*”²⁴. É a esta exigência de recondução do real a um ponto de vista universalmente humano que Arendt chama “*arrogância*”.

Todavia, é necessário não esquecer que esta arrogância e o movimento de expansão que lhe é concomitante são uma consequência da proclamação da autonomia humana, da singularidade do humano a respeito da universalidade do Ser, da sua dignidade própria e do seu direito à realização de um ser próprio. No fundo, estamos diante de um processo de alargamento de uma humanidade de cariz meramente formal, tornado possível pela emancipação do humano e pela proclamação da sua autonomia, mas que, de forma paradoxal, deixa de fora as diferenças particulares e não permite a realização do humano concreto. Nessa medida, impede o estabelecimento de um vínculo estável e duradouro entre indivíduo e comunidade, entre a singularidade do humano e a comunidade humana.

Foi esta a contradição que se desenvolveu silenciosamente durante o período imperialista, uma contradição assente numa concepção de humano que se realiza num processo de perpétuo movimento de satisfação de uma natureza essencialmente insaciável, de progressiva “*acumulação de capital*”²⁵. Entregue a tal processo, a realização efectiva do humano singular torna-se insignificante, a reivindicação da singularidade humana, concebida enquanto consentimento ou consciência de si pela burguesia, continuamente investida por uma acumulação de poder e de capital, deixa de dar conta da sua existência por intermédio da afirmação da sua diferença a respeito dos produtos da sua actividade, e a humanidade transforma-se numa demanda sem sentido para o humano ele mesmo. O carácter sem sentido desta demanda do humano que resulta da expansão constitui a “*reação em cadeia*”, esse ecoar distante do humano a que Arendt se referia numa passagem citada no início desta nossa reflexão, e cuja origem e contornos procurámos aqui, ao longo destas páginas, explicitar.

4.

O mundo, a face humana do real nascida da reivindicação do direito a um ser próprio, transforma-se no território da indiferença, da neutralidade e da

²⁴ ARENDT, Hannah, *Origins*, p. 137.

²⁵ ARENDT, Hannah, *Origins*, p. 137.

universalidade. A humanidade torna-se, em si mesma, inócua, desinteressante e não vinculativa para o humano, um mero eco. Diz-nos Arendt:

«O conceito de expansão ilimitada, que pode apenas cumprir a esperança de acumulação ilimitada de capital, e que conduz à acumulação de poder sem finalidade, torna a fundação de novos corpos políticos – que até à era imperialista havia sido o desfecho da conquista – quase impossível. De facto, a sua consequência lógica é a destruição de todas as comunidades vivas, as dos povos conquistados, bem como as do povo em casa»²⁶.

A situação de quase impossibilidade de uma comunidade humana foi, como vimos, manifesta pela primeira vez na primeira guerra Mundial. Esse foi o lugar de manifestação desta contradição interna à concepção de humano saída do Imperialismo e nascida de uma noção de direitos humanos derivada de uma compreensão da comunidade política enquanto fundada na economia, isto é, na universalidade de uma essência ou natureza humana que dá prova de si mesma na esfera privada. Após um processo de assimilação do Ser à humanidade, constituindo-o num Mundo humano, o indivíduo detentor de direitos vê-se agora diante do desafio de conferir um sentido próprio à sua humanidade transcrita nesse mundo. Daí que Arendt afirme que *“a burguesia, tão largamente excluída do governo pelo estado-nação e pela sua própria falta de interesse nos assuntos políticos, foi politicamente emancipada pelo imperialismo”*²⁷. Ou seja, o indivíduo foi, por intermédio do Imperialismo, libertado da sua humanidade enquanto modo universal de ser. Resta agora saber, neste momento de crise, que sentido dará ao seu direito que é condição de possibilidade de todos os outros direitos e que o inscreve, vinculando-o, enquanto membro efectivo da comunidade humana: a afirmação da singularidade, não já do seu ser, mas da sua humanidade²⁸.

²⁶ ARENDT, Hannah, *Origins*, p. 137.

²⁷ ARENDT, Hannah, *Origins*, p. 138.

²⁸ Esta questão inscreve-se na formulação arendtiana de um *“direito a ter direitos”*, cujos contornos não poderão ser aqui abordados.

L'immunità e la realtà: anti-realisti e realisti nella spirale illuministica

Paolo BONARI
Universidade de Firenze (Itália)

Lo scontro filosofico che ha segnato la modernità è stato quello che ha visto opporsi gli anti-realisti ai realisti, attorno al tema della realtà e degli strumenti conoscitivi di cui l'uomo dispone per giungere a forme di conoscenza indiscutibili o, almeno, adeguate a certi criteri scientifici. La realtà è il terreno di scontro, a partire da Descartes, che ha spinto la filosofia occidentale a schierarsi in molteplici fazioni: quali sono state le ricadute politiche di tali controversie? Un'epistemologia politica si trova a dover indagare gli effetti di potere che certe forme di sapere hanno prodotto e le conseguenze epistemiche di determinati dispositivi del dominio politico. In tal senso, si può considerare l'intera modernità – politica ed epistemologica – come il frutto dello scontro filosofico che, secoli fa, ha coinvolto Hobbes e Descartes – l'uno è il fondatore filosofico dello Stato moderno, l'altro dell'epistemologia moderna: entrambi hanno concepito la propria filosofia come un mezzo immunitario che proteggesse gli individui dall'impatto con la realtà, come una protezione nei confronti di un mondo che vedevano ostile e pericoloso. Il totalitarismo è la realizzazione politica più tipica della modernità, assieme alla democrazia, e ne rappresenta l'antitesi: dal punto di vista epistemologico, qual è la posizione filosofica che ha contraddistinto la modernità? L'anti-realismo, che è la perdita di fiducia dell'uomo nei confronti delle proprie facoltà conoscitive e la diffusione del dubbio sull'esistenza stessa della realtà. Tali sono anche le imposizioni epistemiche del carnefice O' Brien, in *1984* di George Orwell, che obbliga Winston Smith a non prestare più fede ai propri occhi, a delegare il privilegio della funzione di conoscenza del mondo al Partito. Esiste un totalitarismo epistemologico? Esiste un anti-realismo politico che fa del discorso del potere un mezzo immunitario che ci rende tutti più sicuri, ma meno liberi, più soggetti del potere, ma meno soggetti della conoscenza?

La mia non sarà una relazione di storia della filosofia, anche se è stata inserita in un panel che ha come titolo *Controvérsias filosóficas na Modernidade* e, sulle prime, mi sono sentito un po' a disagio, per questa collocazione – che,

peraltro, non era affatto immotivata, dato il titolo che ho scelto per il mio intervento: poi, in un secondo momento, ho pensato che, probabilmente, è stata compiuta la scelta migliore, perché il mio tentativo si può configurare come un'indagine genealogica della funzione immunitaria della statualità moderna e, perciò, dirò alcune parole su quella che giudico essere la matrice di alcune linee evolutive della costituzione statuale e, però, anche dell'epistemologia moderna. Forse, sarebbe meglio dire della gnoseologia moderna, perché non conosco abbastanza la tradizione semantica portoghese, e può darsi che il termine "epistemologia" richiami immediatamente la filosofia della scienza – come, peraltro, succede anche in Italia, ma non nel mondo anglosassone –, mentre io voglio parlare di teoria della conoscenza, la quale non si occupa delle condizioni di validità del sapere scientifico, ma di quelle del senso comune e del sapere comune.

René Descartes e Thomas Hobbes stanno alla base della modernità: il primo, alla base della modernità epistemologica – intendendo ora e per il resto del mio intervento che sto parlando di teoria della conoscenza e non di filosofia della scienza –, cioè del discorso moderno, del discorso dominante della modernità, che collega il soggetto al mondo: sto parlando della teoria dominante della conoscenza. Il problema cartesiano è stato quello di dissolvere il dubbio scettico, un dubbio che assilla l'intera storia della filosofia occidentale, sin dalla sua fondazione greca, da più di duemila anni. La filosofia politica di Hobbes, invece, sta alla base della modernità politica, ovvero della realizzazione dello Stato moderno, della fondazione dello Stato moderno. È possibile trovare delle similitudini nelle due fondazioni? La tesi che io propongo si rifà alla teoria del conflitto di René Girard, che è una teoria del conflitto mimetico, e non del conflitto politico. Essa indaga le cause e gli effetti della competizione per un oggetto mutevole ed equivalente, un oggetto al quale viene assegnato un valore fasullo e funzionale: la sua unica funzione è quella di far scaturire il conflitto dei soggetti, del soggetto e del rivale: il suo valore deriva unicamente da ciò, e termina direttamente in ciò, una volta che sia iniziata la lotta mimetica vera e propria. Seguendo la teoria di René Girard, chi compie enormi sforzi per differenziarsi dal proprio rivale, da colui con cui sta gareggiando al fine del possesso dell'oggetto, finisce per rendersi sempre più simile a lui, secondo un processo di radicale eterogenesi dei fini. Hobbes, in qualità di rinomato filosofo, fu selezionato, al tempo della pubblicazione delle *Meditazioni* cartesiane, come lettore e commentatore dell'opera. Descartes rigettò le critiche durissime – la stroncatura – di Hobbes come "frivole". Essi non si stimavano affatto, secondo la storiografia filosofica. Io direi che dicevano e scrivevano di non stimarsi.

In ogni caso, il Seicento può essere considerato il loro secolo: la loro impronta intellettuale su quel secolo non può essere sopravvalutata, è stata decisiva. Che secolo è stato, il Seicento? Ha tutte le caratteristiche per essere definito un periodo liminale. Per una rapida bibliografia sul concetto di

liminalità, posso segnalarvi i lavori dell'antropologo Arnold van Gennep e del continuatore della sua opera, Victor Turner. Al giorno d'oggi, utilizzano un approccio allo studio dei fenomeni politici che risente molto delle ricerche antropologiche sia il sociologo Arpad Szakolczai sia il suo allievo Bjorn Thomassen, i quali operano per una fondazione o ri-fondazione dell'antropologia politica, ma anche lo storico William H. Sewell Jr. Ragionando di metodologie e di classificazioni disciplinari, e per cercare di fare chiarezza, potremmo dire che non è estranea alla mia impostazione anche la prospettiva inaugurata dalla sociologia della conoscenza, cioè un'indagine attorno alle condizioni sociali e politiche dell'emergere del pensiero. Non vorrei mostrarmi troppo marxista – peraltro, io mi considero un anti-marxista – e dimenticare la lezione weberiana: nella storia, esiste una multi-causalità e le idee degli uomini non sgorgano dalla vita sociale in maniera diretta e lineare. Nel novero delle molte cause, esiste, però, la causa del mondo: il mondo della vita, che mi sembra spesso trascurato nelle ricerche filosofiche. Dalla sociologia della conoscenza, comunque, vorrei muovermi subito verso quello che considero il mio contributo originale allo studio dei fenomeni politici, cioè la fondazione di una disciplina che mi pare opportuno chiamare epistemologia politica – se intendiamo, nuovamente, l'epistemologia come altra cosa rispetto alla filosofia della scienza, seguendo il modello anglosassone: diversamente, dovrei parlare di una gnoseologia politica –. Vedremo, nel corso della mia esposizione, se riuscirò a tratteggiare i caratteri fondativi di questa epistemologia politica con sufficiente chiarezza.

Che secolo fu – dicevo – il Seicento? La vita di Descartes occupa esattamente la prima metà del secolo, quella segnata dall'assolutismo monarchico e quella che viene vista, dagli storici – o è stata a lungo vista – come un'età di declino, prima del rischiarimento illuministico. Si può leggere, in qualche manuale di storia, che il Seicento è stato considerato da molte parti proprio così: un secolo di crisi, di transizione. Ma si tratta, secondo questi storici, di una transizione oscura e dolorosa. Quali sono stati i principali problemi di questo secolo? Si parla di fame: sembra che la coeva capacità di produzione agricola si dimostrò incapace, anche per via delle numerose epidemie che andarono a colpire i raccolti, di adeguarsi all'eccezionale crescita demografica. Gli storici che parlano di un periodo di crisi sono soprattutto quelli spagnoli, italiani e tedeschi. È fondamentale notare che essi provengono proprio dalle aree che maggiormente furono colpite e subirono gli effetti di tale crisi, in particolare politiche e strategiche: la Spagna vide sconfiggere la propria *Armada Invencible*, alla fine del Cinquecento, nel 1588, da Francis Drake: ricordiamoci questa data. In Italia – in territorio italiano, dovrei dire: l'Italia non esisteva –, è interessante notare ciò che avvenne per quanto riguarda il potere pontificio, che conobbe una serie di Papi che ne misero fortemente in crisi l'immagine e le finanze: mi riferisco specialmente a Papa Paolo V, che voleva

riaffermare il potere della Chiesa romana, un tentativo che si risolse in un fallimento senza precedenti, e a Urbano VIII, che dilapidò i capitali pontifici, conducendo una vita dissoluta, in mezzo ad accuse anche infamanti, quali quelle di avere amanti e di essere pedofilo. Furono proprio questi i due papi che imbastirono il processo contro Galileo Galilei. La prima metà del Seicento, perciò, vide una profonda crisi della Chiesa. Non stava meglio la Germania, che fu teatro della Guerra dei trent'anni e la cui riforma luterana era stata soffocata, nel corso del secolo precedente, dalla Controriforma del Concilio di Trento. Le vite dei pensatori di cui stavo parlando, i più rilevanti di questo periodo, Thomas Hobbes e René Descartes, occupano gli stessi anni, cioè la prima metà del secolo, per quanto riguarda Descartes e i primi tre quarti di esso, riguardo a Hobbes. Nel 1588, l'anno di cui ci dovevamo ricordare, quello in cui venne sconfitta l'*Armada Invencible*, nacque Thomas Hobbes, il quale ebbe a scrivere di sé che tutta la propria vita era stata dominata dal sentimento della paura, in quanto sua madre lo partorì settimino, impaurita dall'arrivo della flotta spagnola. Il Seicento, stretto tra il Rinascimento e l'Illuminismo, è stato segnato dal dilagare della violenza e da una sensazione insanabile di declino. Dal Rinascimento all'Illuminismo, perciò, c'è stato un progresso o un peggioramento? La strada del progresso non incontra ostacoli? O è vero che il Seicento, il secolo del malessere dell'Europa, sta a dimostrare il contrario, e che l'Illuminismo sgorga fuori da uno dei periodi più bui della storia umana?

La modernità è bifronte, ha due ossessioni: la politica e la conoscenza, l'ossessione di potere e l'ossessione di sapere, di saper potere e di poter sapere. Nella prospettiva del sociologo di cui avevo accennato il nome, Arpad Szakolczai, la modernità si configura come una liminalità permanente, un indebito prolungamento dello stato di transizione che caratterizza i passaggi epocali. Sensazioni tipiche degli stati liminali sono quelle di paura, di terrore, di insicurezza: la paura primaria, per l'uomo, è la paura della realtà, che determina la fuga nel sogno, nell'autoinganno – nel mondo anglosassone, si parla di *self-deception* e c'è un ingente letteratura, al riguardo: la paura è caratterizzata dal dubbio, così il dubbio è l'esperienza tipica di fasi storiche liminali e lo è la conseguente volontà di categorizzazione, di sistemazione del caos del mondo. Paura della realtà e dubbio sulla realtà sono anche i moventi del pensiero di Descartes e di Hobbes: il primo mette in dubbio l'esistenza stessa della realtà che lo circonda, al fine di giungere a una conoscenza della stessa che sia esente dall'incertezza; il secondo pone uno stato di natura ideale, primitivo, anteriore, nel quale l'uomo era dominato dal sentimento più umano, secondo Hobbes, la paura, dalla quale finisce per tutelarsi attraverso la creazione dell'apparato statale. Lo Stato moderno, secondo Hobbes, funziona come un dispositivo immunitario, protegge l'uomo dalla paura. Anche se non è stato ancora fatto – questo è quanto risulta a me, almeno –, è possibile leggere il rapporto che i due filosofi instaurarono come un rapporto di invidia mimetica: posto che l'oggetto

della loro competizione era la fama, il successo, il dominio incontrastato nel campo degli studi filosofici, la gloria, ciò che ci dice Girard è che, tentando due soggetti di differenziarsi sempre di più, essi finiscono per dare il via al processo per cui, invece, si assiste alla loro “gemellizzazione”, e l’uno fa da cassa di risonanza del desiderio dell’altro, all’interno di quella spirale mimetica nella quale potremmo dire di essere ancora immersi.

Sarà arrivato il momento di spiegare il mio titolo. Avrete notato che non sto parlando dell’Illuminismo in senso stretto, né lo farò, ma lo tratterò unicamente come la risultante di tale scontro mimetico. Se voglio avanzare l’ipotesi che da tale scontro mimetico sia scaturita, in qualche modo, l’intera modernità, o la modernità politica e la moderna teoria dominante della conoscenza – che sia tuttora la teoria dominante è discutibile, tuttavia: ma è certo che l’anti-realismo ha assunto l’attuale prestigio unicamente nella modernità –, sarei ingenuo se tentassi di sostenere che si tratti soltanto di uno scontro personale, condotto da due uomini, per quanto illustri: altre sono state le forze che sono entrate in gioco. Potrei dire che tali forze in gioco hanno trovato un’adeguata espressione in filosofi tanto illustri e raffinati.

Il mio discorso non andrà a toccare le forme contemporanee del realismo, ma è più un *excursus* storico sulla diatriba di cui mi occupo. Infatti, le forme contemporanee del realismo e dell’anti-realismo sono meno ingenui di una volta e si sono mischiate, sono venute a patti con alcune acquisizioni che sono state accettate da (quasi) tutti. Esiste ancora il realismo metafisico, che viene anche definito ingenuo, e non unicamente dai suoi avversari: infatti, i realisti metafisici sono abbastanza onorati da un tale nome e sembrano accettarlo, perché l’ingenuità ha molto a che fare con un riferimento al senso comune, che essi si preoccupano di conservare. Esistono, ovviamente, gli anti-realisti. La modernità non ha messo in crisi le loro posizioni, come nel caso dei realisti: è la modernità stessa che ha creato l’anti-realismo. È possibile dire che Descartes è stato il primo anti-realista? Forse sì. Il suo procedimento era una creazione intellettuale del dubbio, al fine del dissolvimento del dubbio stesso, un dubbio che viene posto come eterno e connaturato all’uomo: non sono sicuro che le cose stiano esattamente così. Siamo sicuri che faccia parte dell’uomo chiedersi se il mondo in cui vive è vero o se sia tutto un sogno? Siamo sicuri che sia propriamente umano chiedersi se i nostri occhi funzionino bene o se siano ingannevoli?

È stato Descartes ad aver introdotto il primo “e se...”, il primo dispositivo finzionale della modernità, il dubbio sulla realtà per giungere alla certezza sulla realtà. Qual è stato il secondo “e se...”? Quello di Karl Marx, secondo me, e con effetti non meno decisivi per le sorti della modernità. Riguardo al ruolo di “maestri del sospetto” che certi pensatori hanno avuto, ho sempre trovato non completamente esatta l’individuazione che ne fece Paul Ricoeur, nel suo *De l’interprétation. Essai sur Freud*: secondo lui, tale titolo spetta a Karl Marx,

Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud. Forse, sto parlando di un altro tipo di sospetto. Riguardo al sospetto sulla realtà, mi pare che i due maestri di tale disciplina possano essere considerati Descartes e Marx: gli altri lo sono stati a partire da loro, grazie a loro, o lo sono stati con una forza non paragonabile alla loro. Se Descartes ha messo in dubbio la realtà per arrivare a spazzare via tutti i dubbi sull'esistenza stessa della realtà – se, quindi, il suo movimento è stato un movimento di andata e di ritorno: “e se... ma no, non è così” –, Marx ha messo in atto lo stesso tipo di costruzione finzionale, finendo per accettarla, compiendo un movimento di andata senza ritorno, dicendo che quella che egli aveva scoperto era la realtà più vera, che la realtà attorno era noi era falsa, ideologica, e che dovevamo liberarci lo sguardo per accedere alla struttura della realtà, vale a dire la struttura del dominio dell'uomo sull'uomo. Descartes, dopo il sospetto, ha fatto un passo indietro, Marx no. Il dubbio di Descartes è un dubbio scettico che viene risolto dal pensiero scientifico, che egli fa risolvere al pensiero scientifico: dal dubbio, attraverso la trattazione scientifica della realtà, si giunge alla soluzione del dubbio. Il dubbio di Marx è il dubbio materialistico, che viene portato al suo culmine e sfocia nella rivoluzione: dal dubbio si giunge alla soluzione della Storia, alla fine della Storia.

C'è un realismo che viene detto ingenuo e metafisico e c'è un anti-realismo che ha a che fare con il relativismo radicale e con lo scetticismo. Esiste, però, anche un altro tipo di realismo, che può essere definito scientifico e critico. Il mio discorso farà capire, credo, qual è la posizione che preferisco, ma non voglio considerare la teoria della conoscenza come secondaria rispetto agli usi politici che ne sono stati fatti e, perciò, mostrando qual è stato l'uso politico che è stato compiuto del realismo metafisico e dell'anti-realismo, non voglio concludere che quelle posizioni siano sbagliate, da un punto di vista conoscitivo. Voglio piuttosto enucleare un programma fondativo per un'epistemologia politica, una disciplina che studi la relazione che lega le teorie della conoscenza ai regimi politici, in una direzione o nell'altra: cioè che possa rivelare quali sono gli effetti epistemici di determinate forme del dominio politico e quali sono le realizzazioni politiche di certe riflessioni epistemologiche anteriori. Un esempio che mi servirà a farmi capire è quello del rapporto che lega l'anti-realismo al totalitarismo.

Il campo che indagherà l'epistemologia politica non è nuovo: è, anzi, in questo campo che si è svolto quello che mi pare uno dei principali conflitti filosofici del Novecento: quello che vede opporsi coloro che ritengono il relativismo connaturato alla pratica della democrazia e coloro che ritengono, al contrario, che la “vera” democrazia venga messa in pericolo dal relativismo radicale e degeneri in forme che vengono definite “nichilistiche”. Questo è uno scontro tutto interno alla disciplina che sto cercando di definire come epistemologia politica. Ma io ho parlato di anti-realismo e non di relativismo, perché mi sembra che quello di realtà sia un concetto più ampio di quello di

verità e, comunque, non coincidente con esso – ma su questa classificazione vorrei ancora lavorare: mi sembra che il vero scontro sia stato quello che ha opposto gli anti-realisti ai realisti e, di conseguenza, i fautori del totalitarismo ai difensori, anche minimalisti, di qualche forma di riferimento all’oggettività, che non sarebbero altro, nella mia versione, che i sostenitori di una democrazia “sana” – e non ho il tempo di spiegare che cosa questo stia a significare: lasciatemi passare queste virgolette così discutibili.

Questi sono anche i temi su cui rifletteva Eric Voegelin – e non posso, in questa sede, che accennare al suo nome: ho preferito parlare di problemi piuttosto che di libri e di autori. “Che cos’è la realtà politica?”, si chiedeva Voegelin: questo è il titolo di un capitolo del suo volume *Anamnesis: On the Theory of History and Politics*, un capitolo nel quale Voegelin legava la definizione della realtà politica alla sua teoria della coscienza: io sarei tentato immediatamente di affiancare la riflessione di Voegelin a quella di Michel Foucault, che è poi la stessa di Platone, a proposito della “cura di sé”, dell’*epimeleia heautou*: chi si cura di sé stesso, ha lo sguardo puro, la vista liberata – mi devo limitare ad accenni sempre più brutali, così. Mi sto rendendo conto che il titolo del mio intervento è stato piuttosto fuorviante e me ne dispiaccio, ma spero che non sia stato così difficile seguire il mio ragionamento, che spero non inutile.

Qual è lo *zenit* in cui si portano a compimento il programma politico e quello epistemologico della modernità? Secondo me, sta in un romanzo: *1984* di George Orwell. Si tratta dell’interrogatorio dell’aguzzino O’ Brien a Winston Smith, il protagonista del romanzo. Winston Smith capisce che, per sconfiggere il potere totalitario, bisogna partire dalle verità più comuni, più evidenti, dalla somma di due più due, ma anche O’ Brien sa perfettamente come combattere, sa come fronteggiarlo, sa dove colpire. Se lo Stato totalitario, nella mia prospettiva, svolge una funzione gemella di quella dell’epistemologia moderna – sono entrambi dispositivi immunitari –, questo è ciò che pensava anche Orwell: non credere ai propri occhi è l’ingiunzione politica del cartesiano O’ Brien, l’ingiunzione del Partito. Riguardo a questo noto dialogo, esiste un’ampia letteratura filosofica e posso citare il lavoro pionieristico di Richard Rorty, seguito da quelli – critici – di James Conant e di Peter van Inwagen. “Was George Orwell a Metaphysical Realist?”, questo è il titolo del saggio di van Inwagen e questo è ciò che si chiedono i tre filosofi, dandone risposte diverse: ciò che li accomuna, in qualche modo, è che tutti e tre cercano di tirare George Orwell dalla propria parte, anche se il tentativo di Rorty mi sembra il più ridicolo, il più forzato, il più strumentale. Orwell scrisse, una volta, che la scomparsa dell’idea di una realtà oggettiva e della verità dal mondo gli sembrava più pericolosa delle bombe che continuavano a cadere sulla sua Inghilterra, e non vedo come queste sue considerazioni possano conciliarsi con l’idea di Rorty della “solidarietà” come sommo bene delle interazioni umane:

per Rorty, ciò che O' Brien negava a Winston Smith era la libertà di pensare che due fa più due faccia quattro, comportandosi come un assolutista. Per Orwell, mi pare, non si può mettere in dubbio che due più due faccia quattro e la consapevolezza di ciò, anzi, è proprio la prima scintilla che può far crollare il potere totalitario. Non si può non partire dal riconoscimento che quella verità non può essere messa in dubbio, così come tutta la realtà circostante: perché, a volerla mettere in dubbio, sarà sempre quel potere che ci rende sottomessi e non soggetti. "La sola vera anarchia è quella del potere", scrisse De Sade, e questa frase sta a compimento di tutta l'opera di uno scrittore e regista italiano, Pier Paolo Pasolini, che la cita nel suo ultimo film, "Salò o le 120 giornate di Sodoma". I compiti di un'epistemologia politica sono quelli di indagare che cos'è che ci fa liberi e che cos'è che ci fa schiavi, all'interno delle complesse relazioni che vengono attualizzate nella conoscenza del potere e nel potere della conoscenza.

A discussão entre Direita e Esquerda, a partir de Norberto Bobbio - Algumas implicações no caso português

Pedro VINAGRE*

Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: Esquerda e Direita são dois termos utilizados hoje em dia com bastante facilidade, muitas vezes para classificar situações ou posições que nada têm que ver com o que na realidade significam, quer pelas cargas histórica e racional, quer pela carga emocional que em si mesmo transportam. Torna-se pois importante esclarecer os termos, reflectir sobre a sua importância para a vida dos cidadãos e verificar a sua actualidade.

A problemática patente nesta dicotomia, Esquerda e Direita, ao contrário do que muitos afirmam, é determinante para a forma de ver o mundo e de nos relacionarmos com ele. A maior ou menor liberdade dos cidadãos no seu trabalho, na sua vida quotidiana, no respeito pelos outros, a igualdade e a desigualdade, a autoridade, a hierarquia, o papel do Estado são alguns dos pontos que implicam necessariamente estas duas concepções. A base para esta reflexão é o texto, “Direita e Esquerda - razões e significados de uma distinção política” de Norberto Bobbio, escrito em 1994. Utilizando uma relação dialéctica e analisando o quadro teórico deste autor, proponho a verificação da importância das concepções da Esquerda liberal democrática para a cidadania e consequente consolidação de valores fundamentais na defesa dos Direitos do Homem. Na sequência desta reflexão enuncio ainda algumas pistas para o esclarecimento teórico e prático, sobre a actualidade desta dicotomia, em particular no caso português.

PALAVRAS-CHAVE: Esquerda, Direita, Liberdade, Igualdade, Desigualdade, Hierarquia, Autoridade, Estado, Estado Social, Liberal, Liberalismo, Democracia, Direitos Humanos, Terceira Via, Extremistas, Moderados, Bobbio.

* Mestrando em Relações Internacionais da Universidade de Évora. Email: pedro.vinagre@fnac.pt

Antes de mais agradeço o estímulo e o convite que me foi endereçado pelo grupo *Krisis*, nas pessoas da Dr.^a Irene Pinto Pardelha e do Prof. Olivier Feron, para estas II Jornadas Filosóficas. O tema geral deste encontro, *Controvérsias Filosóficas*, lança inúmeras pistas para diversos trabalhos, no entanto aproveito um dos temas clássicos de controvérsia no mundo da Filosofia e da Política, a dicotomia entre Esquerda e Direita.

Com este intuito apresento neste pequeno trabalho as condições propostas por Norberto Bobbio, patentes na sua obra *Direita e Esquerda*, razões e significados de uma distinção política, e a importância destas nas tomadas de decisão para as realizações políticas e sociais ocorridas no âmbito ideológico.

Introdução

Hoje em dia, Esquerda e Direita são termos utilizados comumente na atribuição de características tanto a indivíduos como a instituições.

Com um sentido de análise e em resposta àqueles que questionam a manutenção desta dicotomia, o professor italiano Norberto Bobbio (1909-2004) escreveu um texto intitulado “Direita e Esquerda - razões e significados de uma distinção política” no ano de 1994. Este autor desenvolveu ao longo da sua vida uma vasta obra nas áreas da filosofia política e da filosofia do direito, a par destas é autor de diversos ensaios entre os quais o texto agora em análise. Este trabalho apresenta as condições propostas patentes nesta obra e a importância destas, na tomada de decisão para as realizações políticas e sociais ocorridas no âmbito ideológico.

Estes conceitos, como referi inicialmente, são hoje banalizados nas sociedades. Esquerda e Direita aparecem, portanto, como caracterizadores de valores, mundivisões, opções de vida, entre outros. Mesmo que esta caracterização seja feita de forma superficial ou com intuítos pré-concebidos, vale pela capacidade universal de caracterizar um conjunto de opções e ideias, pelo que se torna evidente a sua importância, pertinência e manutenção. Para tal, aproveitei a análise de Norberto Bobbio para relacionar e verificar de forma analítica e interpretativa a sua argumentação.

Neste trabalho mantive a estrutura do texto e a sua divisão em capítulos, muito embora tenha alterado algumas das suas enunciações de forma a melhor articular os conteúdos. Este texto remete-nos para muitos dos valores essenciais da contemporaneidade, como sejam: a liberdade, a igualdade, a autoridade, o papel do Estado, entre muitos outros, o que estes implicam e o como se relacionam directa ou indirectamente nas escolhas que fazemos.

De forma a facilitar a compreensão e simplificando a relação entre os conceitos o autor estrategicamente mantém os termos numa base dicotómica ou

de oposição para que sejamos impulsionados a tomar uma posição. Desta forma, para Bobbio, temos de nos comprometer impossibilitando a abstenção. Assim, proponho analisar o texto do autor em torno de nove temáticas, a saber: opções de análise, métodos e críticas à visão bobbiana; mundividências e propostas axiológicas; outros obstáculos à dicotomia; amigos e inimigos; diferenças políticas e sociais; outras dicotomias; legitimidades ideológicas; a díade e a igualdade e a díade e a liberdade. Para finalizar, enuncio ainda algumas pistas para o esclarecimento sobre a actualidade desta concepção no caso português, através de alguns autores como: Carlos Leone, André Freire, Marina Costa Lobo e Pedro Magalhães.

Opções de análise, métodos e críticas à visão bobbiana

Na obra base para este trabalho *Direita e Esquerda*, razões e significados de uma distinção política, o autor, Norberto Bobbio, aborda num primeiro momento as opções da própria análise, os métodos e as críticas de que é alvo com o seu estudo, deixando para um segundo momento a legitimação dessas mesmas diferenças, as bases diferenciadoras e a sua consequente perspectiva de futuro, face às contradições e dificuldades quotidianas.

Assim ao analisar o primeiro momento verificamos as dúvidas e as críticas de todos aqueles que estão contra a lógica da manutenção desta dicotomia, identificando neste âmbito 3 grupos:

- a) os primeiros, aqueles que afirmam que a dicotomia e os termos já não têm qualquer conteúdo,
- b) os segundos, os que consideram *Direita e Esquerda* conceitos válidos mas propõem outro tipo de critério para a sua definição,
- c) os terceiros que aceitam a dicotomia (díade), aceitam os critérios, mas acham-nos insuficientes para a caracterização.

Bobbio rebate os primeiros quando afirma na sua obra que “A melhor prova da falsidade dessas objecções é o facto de, mesmo depois da queda do Muro, a díade continuar no centro do debate político. (...) Sinal de que a famosa queda, que fez explodir rapidamente todas as contradições do comunismo mundial, e, ao mesmo tempo, todas as contradições do não menos mundial capitalismo, não tem nada a ver com o assunto. Não houve apenas a esquerda comunista, também houve, e ainda há, uma esquerda no seio do mundo capitalista”¹. Após 1989 desenvolveu-se e “democratizou-se” a utilização dos conceitos esquerda e direita. Estes transvazaram para o mundo social, passando a ser utilizados como variáveis de análise dos conteúdos e das visões transmitidas. Poderemos comprová-lo em filmes como, *Matrix* ou *A Lista de*

¹ Norberto BOBBIO, *Direita e Esquerda - Razões e significados de uma distinção política*, p. 13.

Schindler, entre tantos outros. Noutras áreas como a desportiva, em particular no futebol, a associação a determinados clubes têm muitas vezes uma visão ideológica, como por exemplo as conotações ideológicas nos casos de Sporting e Benfica em Portugal, do Barcelona, Espanhol e Real Madrid em Espanha, ou no caso italiano, do Roma e do Lazio. Naturalmente que o mundo é em certo sentido simbólico, contudo as duas dicotomias ideológicas estão bem patentes, assumidas ou não, de forma simbólica, funcionando como uma definição implícita do campo político-ideológico dos apoiantes.

Bobbio cita Marcel Gauchet, na sua obra *História de uma Dicotomia*, para defender a universalidade dos conceitos, diz a este propósito o autor francês: “Independentemente do que vier à acontecer, direita e esquerda têm agora uma vida autónoma em relação à matriz, dentro da qual começaram por se desenvolver. Conquistaram o planeta. Transformaram-se em categorias universais da política. Fazem parte das noções básicas que regulam o funcionamento em geral das sociedades contemporâneas”².

O autor italiano refuta também as críticas que se referem à metodologia por ele usadas, pois nela assume a sua “moderação política”, ou seja, a sua oposição ao extremismo.

Como patente metodológica Bobbio utiliza os métodos histórico e analítico, respectivamente, ambos de forma híbrida, evitando assim, na sua opinião, um positivismo e factualismo negativos que impossibilitam em muitos estudos relacionar factos e perspectivar conjunturas.

O autor refere ainda quanto à igualdade, tema essencial na esquerda e para a esquerda, que a constatação dessa mesma centralidade e importância não é da sua autoria, mas sim fruto de uma opinião generalizada patente na comunidade. Norberto Bobbio assume que aqueles que discordam do seu critério saem fora da tradição, sem no entanto darem argumentos para isso.

Rebate ainda os que julgam que a maior característica da esquerda é renunciar à violência para conquistar e exercer o poder, pois considera que essa característica está relacionada com o método, neste caso democrático, e não com o âmbito da ideologia. É através deste método acabado de referir que existe a possibilidade de alternância entre os detentores do poder executivo de esquerda e de direita.

Um dos pontos mais relevantes para o autor nesta análise é esclarecer qual o significado descritivo e emotivo dos conceitos presentes. Tanto os que se consideram de esquerda, como aqueles que se assumem de direita, ambos vêm os seus valores como positivos, daí que integrem por exemplo nesses valores a ideia de liberdade.

Quanto aos últimos críticos, ou seja, aqueles que consideram a dicotomia não rejeitam os critérios, mas acham-nos insuficientes para caracterizar esta

² Ap. Marcel GAUCHET, *História de uma dicotomia*, p. 84.

discussão, o autor admite que face às tipologias, opções, partidos e outras organizações, tomar a igualdade como ponto de partida para várias considerações sobre esquerda e direita é diminuto, pelo que seria necessário desenvolver outros critérios como por exemplo: a autonomia; a identidade; o pluralismo das culturas; entre outros. No seguimento desta constatação o autor reflecte sobre a actualidade da esquerda: “Nenhuma pessoa de esquerda se pode recusar a admitir que a esquerda de hoje já não é a esquerda de ontem. Todavia, enquanto houver homens cujo empenho político se inspira num profundo sentimento de insatisfação e de sofrimento perante as iniquidades das sociedades contemporâneas, hoje de uma forma já não ofensiva como aconteceu no passado, mas muito mais visível, esses homens manterão vivos os ideais que desde há mais de um século têm caracterizado todas as esquerdas da História”³.

Mundividências e propostas axiológicas

Quanto à contestação da distinção entre as duas grandes esferas em estudo, Bobbio diz-nos que “«Direita» e «Esquerda» são dois termos antitéticos que há mais de dois séculos costumam ser utilizados para exprimir a oposição das ideologias e dos movimentos em que o universo, eminentemente conflitual, do pensamento e das acções políticas está dividido”⁴.

No entendimento deste autor esta dicotomia estabelece-se como “universo exclusivo e exaustivo”, ou seja, exclusivo porque uma doutrina ou movimento não pode ser de esquerda e de direita em simultâneo, e exaustivo porque só podem ter uma forma.

A oposição esquerda e direita é também ela sinónima de uma forma de ver o mundo em termos dicotómicos. Bobbio segue esta fórmula, tornando estas díades em eixos referenciais para as definições e conclusões que verifica, na procura das diferenciações e das consequências dessas escolhas. Assim o autor assume que existem díades que são antitéticas, como é o caso da que dá título a este trabalho e outras que são complementares. Estas últimas derivam de um “universo harmónico, concebido como sendo composto por seres convergentes, que tendem a encontrar-se e a formar uma unidade superior”⁵. O autor conclui também que no primeiro caso existe um processo de “síntese dialéctica, ou negação da negação”⁶, e no segundo de composição, isto é, estabelece-se uma complementaridade.

³ Norberto BOBBIO, *Direita e Esquerda - Razões e significados de uma distinção política*, p. 21.

⁴ Norberto BOBBIO, *op. cit.*, p. 27.

⁵ Norberto BOBBIO, *op. cit.*, p. 28.

⁶ Norberto BOBBIO, *loc. cit.*

Historicamente a distinção entre esquerda e direita nasceu, grosso modo, com a Revolução Francesa e muitos acreditam, entre os quais o próprio Sartre, que ao fim de 200 anos esta distinção está vazia de conteúdos. Bobbio dá pistas sobre as razões desta ideia do fim da dicotomia. Começa, conforme nos diz, pela crise das ideologias, contudo segundo o autor nada é mais ideológico do que a afirmação da própria crise das ideologias, pois se estão em crise é porque existem, existindo, têm conteúdo, logo podem estar em transformação face às variáveis da contemporaneidade, na realidade mantêm a sua existência.

Os termos em análise sintetizam não só ideologias, mas também designam programas opostos na resolução de problemas, mundividências, prioridades e opções, face a valores e visões do tipo de sociedade que pretendemos. Ao revelar esta complexidade, o autor propõe para além da visão tradicional e axiológica do espaço político, na qual existe uma divisão em duas partes desta mesma realidade que se excluem mutuamente; uma visão tripartida, ou de uma tríade, como diz o autor, visão esta que integra o terceiro incluído. Este conceito atende, na sua opinião, a uma maior complexidade do mundo contemporâneo.

Assim quando axiológicos, os termos esquerda e direita são contraditórios, com o terceiro incluído, passa a existir um espaço intermédio, que não é nem de direita, nem de esquerda. O autor explica que entre o branco e o preto, existe o cinzento, e eu acrescentaria uma gradação de cor, o que não reduz a existência das cores opostas, nem estas excluem em si mesmas a gradação.

Nos regimes democráticos, como o nosso, podemos verificar que esta zona mais cinzenta tem aumentado, como nos restantes sistemas democráticos representativos e plurais levando as ditas franjas destes eixos a diminuírem. Como ilustração podemos ver a grande dicotomia no sistema eleitoral e parlamentar britânico, com círculos uninominais e por isso polarizados, entre esquerda e direita, ou seja, entre o *labour party* e o *tory party*. A actualidade deste tema é grande, como prova a novidade das últimas eleições parlamentares britânicas, em que o partido democrata liberal, ou *lib dems*, passou a ser a terceira força política representada no parlamento, obrigando a uma coligação governativa com os conservadores – *tory party*. Esta entrada evitou a tradicional dicotomia patente no parlamento britânico, entre *labour* e *tory*. Esta situação “nova” na Grã-Bretanha é comum no nosso parlamento, com a presença de diversos partidos onde PS e PSD representam o centro, o grande denominador. Para além desta diferença, o nosso regime eleitoral tem uma base de círculos proporcionais e não uninominais como no anterior. Nesta dinâmica, assiste-se ao desenvolvimento de um sistema que gera em si uma pentíade. Segundo Bobbio existe uma esquerda, um centro esquerda, um centro-centro, um centro direita e uma direita.

Neste âmbito o autor verifica e define a ideia do terceiro inclusivo, diferente do já referido terceiro incluído. Embora ambos revelem situações de posicionamento político diferenciado o terceiro incluído, procura um espaço

entre os dois opostos ficando entre um e outro, não os elimina, afasta-os, impede a alternativa directa entre direita e esquerda, dá-nos no fundo uma terceira opção, ao passo que o terceiro inclusivo pretende ir além dos dois opostos, englobando-os numa síntese. A unidade dialéctica que é o terceiro inclusivo, desenvolve-se numa perspectiva de análise de tipo hegeliano, ou seja, uma das partes é a tese, “a outra a antítese ou a negação, e a terceira, uma negação da negação, isto é a síntese”⁷.

O terceiro inclusivo é visto como uma Terceira Via, ao estilo de Giddens. Esta posição alimenta-se das outras duas componentes ideológicas. Neste conceito residiu uma das tentativas de resposta para a solução dos problemas ideológicos e de modernização da esquerda europeia, em particular no Reino Unido. Em resumo “...o Terceiro Incluído descobre a sua essência expelindo-as [às opções esquerda e direita], e o Terceiro Inclusivo, alimentando-se delas.”⁸

Outros obstáculos à dicotomia

Outro dos obstáculos apresentados pelo autor, perante a actualidade da dicotomia, é a perda da capacidade descritiva revelada pela díade, pois a sociedade gerou movimentos que não se inserem nesta caracterização. Bobbio defende a transversalidade destes movimentos, como por exemplo os Verdes (entenda-se que não inclui neste campo o Partido Ecologista os Verdes, português por razões metodológicas e por ter uma contextualização diversa dos casos referidos pelo autor em estudo). Esta transversalidade reside na movimentação destes grupos através do eixo esquerda/direita.

“Serão os Verdes de direita ou de esquerda? Tendo em conta os critérios que costumam ser adoptados para justificar a distinção (...), parece que podem ser considerados umas vezes de direita e outras vezes de esquerda, ou seja, nem de direita nem de esquerda. Para utilizar um termo que se tornou de uso corrente na linguagem política, (...), os Verdes poderiam ser considerados como um movimento «transversal», querendo com isso dizer que atravessam os campos inimigos passando indiferentemente de um campo para o outro, e que, ao procederem assim, demonstram com factos que existe um terceiro modo de desacreditar a díade, que não é o estar no meio (o Centro), nem o ir para além de (a Síntese), mas ao movimentar-se através de: um modo que acaba por ser mais uma atenuação ou uma exautoração da díade do que uma recusa ou uma superação”⁹.

⁷ Norberto BOBBIO, *op. cit.*, p. 33.

⁸ Norberto BOBBIO, *loc. cit.*

⁹ Norberto BOBBIO, *op.cit.*, p. 34 ss.

Norberto Bobbio apesar de refutar todas as críticas até agora enunciadas, assume uma possibilidade de fim da dicotomia, isto é, no caso um dos campos deixar de existir tudo passa a ser o outro, terminando a dicotomia, no entanto “Quando o todo se transformou naquilo que era parte, é porque a oposição já lhe fez o que lhe competia e é preciso recomeçar do início, e ir «mais além».”¹⁰ Como exemplo desta perspectiva temos o exemplo dado pelo fim do bloco soviético e da sua chamada “esquerda”, este ocaso não representou o fim da esquerda como muitos vaticinaram, mas sim o fim de uma esquerda delimitada no tempo. Donde se conclui que não existe uma só esquerda mas várias, como acontece com a direita.

Amigos e Inimigos

Partindo da base dicotómica que o autor propõe ao longo da sua obra devemos também analisar outro eixo da construção político-ideológica, o existente entre extremistas e moderados.

Na perspectiva de Bobbio “(...) o que os autores revolucionários e contra-revolucionários, e os respectivos movimentos, têm em comum é o facto de pertencerem, (...) à ala extremista que se opõe à ala moderada”¹¹. Esta dicotomia nada tem a ver com a anterior, pois tem um critério diverso. Moderados e extremistas desenvolvem a sua díade não numa relação com as suas ideias, mas em relação à sua implementação prática, ou seja, face à sua implementação estratégica, para que possam tornar a sua visão uma realidade. Por esta razão diversos extremistas são influenciados pelos mesmos autores, pois o que os une é o extremismo e a radicalização dos processos e das práticas, em oposição a esta concepção e forma de agir na política, estão os moderados, quer de esquerda, quer de direita.

Esta relação revela que extremistas, de um e do outro lado do eixo, têm pontos de convergência. Estes pontos convergentes, ainda que por vezes conjunturais, sobressaem no texto do próprio Bobbio, ao citar por exemplo o neo-fascista Solinas “O nosso drama actual chama-se moderantismo. Os nossos principais inimigos são os moderados. O moderado é naturalmente democrático”¹². Ambos os extremistas, de esquerda e de direita têm em comum, a anti-democracia.

Em termos gerais em qualquer opção de extremismo político existe uma forte “corrente anti-iluminista”. Este anti-iluminismo não é só de ordem histórica, ou seja, a corrente que vai de Hegel a Croce, mas também uma

¹⁰ Norberto BOBBIO, *op.cit.*, p. 38.

¹¹ Norberto BOBBIO, *op.cit.*, p. 43.

¹² Norberto BOBBIO, *op.cit.*, p. 45.

corrente anti-iluminista irracionalista, com um teor tradicionalista e reaccionário, representada pela linha de De Maistre a Cortés, ou mesmo, a corrente chamada pelo autor de “vitalista” de Nietzsche a Sorel, esta última diferente da anterior, pois influência alguns movimentos de esquerda.

Em resumo, a ideia do extremismo é oposta ao ideário, por exemplo kantiano de Paz Perpétua e de concórdia entre os Homens, ao passo que o moderantismo segue esta linha, para além de se poder caracterizar como evolucionista, gradualista e desenvolvimentista.

O extremismo é catastrófico, nas palavras do autor vê “o progresso da História como uma sucessão de saltos qualitativos, de rupturas”¹³. Uma catástrofe revolucionária só terá remédio com outro golpe do mesmo teor contra-revolucionário.

As oposições entre os extremistas não são lineares, nem claras, pois como já vimos anteriormente, muito há que os une. Esta ideia foi particularmente desenvolvida por Ernest Nolte com a ideia de Guerra Civil Europeia. O sentido histórico, iniciado no século XIX, com o desenvolvimento da indústria, das ciências e do então chamado, progresso da Humanidade, gradual, sem interrupções, visionado por vários filósofos como Kant, Hegel, Comte e Marx, era para muitos uma verdade irreversível. No século XX desenvolveu-se um processo inverso ao do século anterior, isto é, com a ocorrência de duas guerras mundiais, com um conseqüente número de mortos avassalador, e diversas revoluções de teor radical, a certeza dominante do progresso é posta em causa. Em conseqüência destas alterações nascem diversas teses sobre o fim da Modernidade, desenvolvendo a ideia de uma Pós-Modernidade.

Os extremismos promovem diversos valores, entre os quais os do heroísmo, do espírito guerreiro e da ousadia, ideias, todas elas, contrárias às dos moderados. Estes promovem a negociação e a resolução pacífica dos conflitos, consideradas pelos extremistas, valores de uma mediocridade mercantilista. Este tema é bastante desenvolvido pelos fascistas italianos, e outros da mesma família ideológica, mas também por extremistas de esquerda, sublinhando uma revolta constante contra as ideias do contratualismo e da necessidade de defesa da classe média, tentando assumir por essa via um corte com a democracia. A assistência na saúde e a segurança social são também propostas atacadas pela extrema-direita, como forma de combater uma mediocridade que não valoriza o desenvolvimento do espírito.

Para Bobbio a anti-democracia, a aversão aos valores da democracia e ao seu método, são as características mais consistentes e significativas dos movimentos extremistas.

¹³ Norberto BOBBIO, *op.cit.*, p. 46.

Em consequência podemos verificar que fascismo e comunismo representam, de forma amplificada, a grande tese e antítese entre a direita e esquerda.

Assim constatamos que o critério que serve para distinguir esquerda e direita, não serve para distinguir moderados e extremistas, mesmo dentro dos seus espectros políticos. Fascismo e Comunismo são disso exemplos. O inimigo comum de ambos é a democracia e as suas regras, como prova o pacto Ribentrop-Molotov, de não agressão entre Hitler e Estaline.

Por outro lado, tendo em conta o pragmatismo da vida política, conhecem-se as alianças entre a extrema-direita e a direita moderada, e entre a extrema-esquerda e a esquerda moderada. A grande debilidade destas alianças é o método utilizado por cada um dos grupos perante a política, ou seja, entre a via dos extremistas e dos moderados. Totalmente diferente é o que ocorre no eixo esquerda e direita, pois neste âmbito o que está em jogo são os valores defendidos por ambos. De forma ilustrativa podemos ver o que ocorre nos países do Sul da Europa, em particular no caso português no que respeita à direita, aparentemente está num processo de secularização, revendo os seus planos, de forma a tentar sedimentar uma nova direita. A dúvida é se esta nova direita é mesmo nova ou apenas uma nova roupagem da direita tradicional, de cariz católico e antidemocrático existente desde as revoluções liberais? Esta é a pergunta que só os factos actuais e futuros poderão dar resposta.

Diferenças políticas e sociais

A linguagem política é bastante pragmática pelo que é sempre desenvolvida numa base dicotómica. Este tipo de identificação facilita o discurso e a consequente apresentação de opções perante os eleitores. Historicamente temos divisões clássicas, como por exemplo: patrícios e plebeus; guelfos e gibelinos, liberais e conservadores. O pragmatismo político é desenvolvido numa dinâmica amigo-inimigo, ou seja, numa contextualização de guerra, ainda que felizmente na maioria dos casos, seja apenas de teor ideológico. Constatando este facto concluímos que numa “guerra”, mesmo deste tipo, só existem dois lados. Numa versão apelidada pelo autor de “duelo”, o inimigo do meu amigo é meu inimigo, não deixando qualquer espaço para os terceiros.

Esta formulação radical leva-nos à bipolarização das forças durante o período eleitoral, e em caso de necessidade, pedindo a esse mesmo eleitorado o voto nas forças clássicas representadas, chamando a si o peso histórico ideológico da esquerda e da direita. Caso paradigmático desta situação foi a primeira eleição de Mário Soares para a Presidência da República. Perante o perigo enuncia-se a visão mais forte da axiologia da política. Daqui poderemos

verificar que as palavras poderão mudar, mas objectivamente a estrutura dicotómica do universo político mantém-se. Câmaras altas e baixas, formas de governo estruturadas de baixo para cima ou vice-versa, a chamada “vida política”, facilita e promove a dicotomia mantendo-a no contexto da análise político-ideológica, mantendo o *status quo* sistémico do axioma.

Outras dicotomias

Os diversos campos de análise política proporcionam outras dicotomias, como aquelas que são aproveitadas para definir e analisar os programas políticos. Neste âmbito desenvolve-se um outro eixo, a relação próximo-afastado face ao centro, definindo, se são mais ou menos de centro, consoante a sua posição, podendo-se caracterizar dessa forma os programas políticos de centro-direita ou de centro-esquerda, reflectindo desta forma o espectro político. Também neste âmbito poderemos verificar a denominação do tempo, face à correlação política com a diferenciação entre inovadores versus conservadores, ou, progressistas versus tradicionalistas. Na actualidade temos bem presentes as dicotomias geopolíticas Norte-Sul; Ocidente-Oriente, criando de forma permanente leituras e análises em eixos dicotómicos.

O autor apresenta ao longo de toda a obra a justificação destas opções de classificação, defendendo a actualidade da análise dicotómica e reforça-a ao procurá-la no campo filosófico, passando a analisar o critério da legitimação de ambas as “famílias” ideológicas.

Legitimidades ideológicas

A análise do campo político é representada através de uma matriz com dois eixos, um vertical e outro horizontal. O primeiro reflecte a relação de poder, governo e governados, e o segundo, mede a relação entre esquerda e direita. As relações políticas só podem ser representadas se ambos estiverem presentes.

Norberto Bobbio procura a justificação de diversos critérios alternativos entre vários autores. Laponce, conforme refere Bobbio na obra em análise, faz a sua crítica tendo em conta o seu comprometimento ideológico e as suas conclusões “abusivas” de cariz religioso sobre ambas as dimensões políticas. O autor refere ainda Dino Cofrancesco, sublinhando o estabelecimento que este faz na ligação directa entre tradição com direita, e emancipação com esquerda. Para além destes, atribui a Elisabetta Galeotti a associação da esquerda à igualdade e da direita à hierarquia. Esta última ideia deixa pistas para novas interpretações face aos valores invocados no período de crise.

A díade e a Igualdade

Bobbio assume que o critério mais comum para diferenciar a direita da esquerda é a atitude que cada um destes pólos tem face ao ideal da igualdade. O autor não tece considerações acerca da igualdade com uma lógica do tipo, será preferível face à desigualdade, pois estes conceitos são abstractos e pouco definíveis aumentando por essa razão a multiplicidade de variáveis, ou seja, o conceito de igualdade é relativo e não absoluto.

O autor levanta três perguntas base que devem ser respondidas para clarificar o conceito de igualdade, a saber: “Igualdade entre quem? Em quê? E segundo que critério?”¹⁴

Das respostas as estas interrogações surgem diversas combinações, todas elas podendo ser consideradas de índole mais ou menos igualitária, no entanto, a diferenciação na resposta vai sublinhar a posição no eixo ideológico.

A esquerda é igualitária mas não igualitarista - conceito bobbio para a ausência de qualquer critério utópico discriminativo. Este facto é relevante na medida em que existe uma certa leviandade na acusação feita ao igualitarismo na esquerda, muito embora reconheça que essa tendência não é linearmente assim, conforme nos refere no seu texto, “(...) quando se atribui à esquerda uma maior sensibilidade para reduzir as desigualdades, isso não significa que ela pretende eliminar todas as desigualdades ou que a direita as queira conservar a todas, mas apenas que a esquerda é mais igualitária e a direita mais inigualitária.”¹⁵ Os movimentos igualitários e as suas teorias tentam diminuir as desigualdades existentes, quer a nível social, quer a nível natural, o que não significa igualdade de todas as pessoas em todos os aspectos. A diversidade cultural e étnica, tão característica da espécie humana, necessita dessa mesma diferenciação, para ela própria ser representativa da individualidade dos indivíduos.

As desigualdades naturais de ordem física e de ordem geográfica, são mais difíceis de reduzir, do que as que se referem à ordem social. Na opinião do autor estas devem ser diminuídas ou eliminadas, mas de forma a não porem em causa a dinâmica social de progresso. Por exemplo, a diferença de status social não pode deixar de influenciar o tratamento dessas desigualdades pelo poder público. Nesta perspectiva, torna-se essencial a intervenção do Estado na sociedade, como actor social e de corrector de desigualdades. A atitude dos indivíduos face à igualdade e à desigualdade depende de um facto de difícil comprovação e contestação, isto é, a atitude assenta na ideia de que os homens

¹⁴ Norberto BOBBIO, *op.cit.*, p. 77.

¹⁵ Norberto BOBBIO, *op.cit.*, p. 82.

são tão iguais entre si, como desiguais. O autor exemplifica: todos morremos, porque somos mortais, no entanto, a diferença e a desigualdade faz-se sentir na forma como morremos. Assim poderemos concluir que a ideia de igualitarismo prende-se sobretudo com as semelhanças entre os Homens e não com as suas particularidades diferenciadoras.

O igualitarista vê a desigualdade como uma situação criada socialmente, pelo que se poderão eliminar os obstáculos a uma maior igualdade entre os Homens através da acção política, ao passo que o inigualitarista, chamemos-lhe assim, vê as desigualdades como originárias no contexto natural, daí que sejam difíceis ou mesmo impossíveis de ultrapassar. Desta percepção que molda a definição e o propósito ideológico, desenvolve-se a crítica da direita à esquerda, acusando-a de artificialismo, pois não vê a desigualdade como factor natural. A direita está disposta a aceitar o que é natural, pois para os seus partidários ela representa a tradição e a força do passado. Norberto Bobbio elege nesta dialéctica dois dos autores mais representativos dessa oposição, Rousseau pelo lado igualitário, e o anti-Rousseau, Nietzsche pelo lado inigualitarismo. Ambos assumem ideias opostas quanto à naturalidade e à artificialidade da igualdade e da desigualdade.

Rousseau, conforme citado por Bobbio, no “Discurso sobre a origem da desigualdade”, vê a sociedade civil como actor de realização da desigualdade, sobrepondo-se e tornando o Homem desigual. Nietzsche por seu lado, parte da ideia de que os Homens são naturalmente desiguais, tendo sido a moral e a religião que tornou os homens dramaticamente iguais. A abstracção destes conceitos teóricos serve apenas para criar tipologias opostas e ideais que nos permitem criar referências, pois em termos práticos a importância revela-se na forma como vemos o que é ou não importante para justificarmos uma discriminação. Veja-se a este propósito a questão da emigração na Europa e da América do Norte.

Até que ponto as culturas, os costumes e as religiões são factores que implicam ou uma diferenciação no tratamento entre os seres humanos? Interessa saber o que une ou divide os Homens. Desta forma podemos constatar que o igualitarista tem um traço ideológico-comportamental que atenua mais as diferenças entre os Homens, ao passo que aquele que sublinha as diferenças é mais inigualitarista, ou dito de outra forma, promotor de desigualdade.

Lembremo-nos a este respeito das concepções de direita, e em particular das posições da direita portuguesa, sobre o direito à diferença, quer em termos sociais, quer em termos culturais, radicalizando o discurso e apelando a sentimentos de defesa de interesse nacional e de independência, seja a propósito da União Europeia, seja em questões sociais.

Neste capítulo, o peso e a legitimidade para a construção da sociedade contemporânea e para a consolidação dos Direitos do Homem é bem diferente entre a esquerda e direita. Embora hoje, na maioria das constituições, não exista

uma referência entre a legitimidade de ambas as forças, as conquistas dos direitos sociais e dos direitos cívicos estão historicamente ligados à esquerda liberal e democrática.

No período pós II Guerra Mundial o desenvolvimento e a defesa dos direitos sociais, como forma de diminuir as desigualdades, foi assumido nas sociedades ocidentais como essencial, de forma a tentar limitar o condicionalismo económico e social, com base no nascimento e no meio de origem.

Conforme nos referencia o autor “o elemento que melhor caracteriza as doutrinas e os movimentos que são designados e foram universalmente reconhecidos como esquerda é o igualitarismo, concebido, repito, não como uma utopia de uma sociedade onde todos são iguais em tudo, mas como tendência, por um lado para exaltar mais aquilo que torna os homens iguais do que aquilo que os torna desiguais, e, por outro lado, na prática, para favorecer políticas que visam tornar mais iguais os desiguais.”¹⁶

A díade e a Liberdade

Intrinsecamente ligado à problemática da igualdade está o valor da liberdade. Seguindo a estrutura de análise em estudo a liberdade tem um oposto que é estabelecido com a autoridade. Nesta mesma lógica de pensamento, a liberdade, valor iniciático da nossa sociedade, tem uma relação particular com a igualdade, pois podem em determinados momentos excluir-se mutuamente ou estabelecerem-se como complementares, na procura de uma sociedade justa e perfeita.

Vejamus neste ponto a relação entre ambos os valores e a sua consequência na construção política actual. A relação estabelecida entre liberalismo e socialismo traz consigo a prova da relação de equilíbrio entre os valores e a defesa da liberdade e da igualdade. Como nos chama a atenção Carlos Leone, “ Na verdade, a tradição liberal é a verdadeira tradição da Esquerda, e isto ainda antes de haver a própria divisão Esquerda e Direita”¹⁷. A ligação entre liberalismo e direita parte de premissas incorrectas, “ (...) liberalizar no sentido de conferir e garantir mais liberdades, a vida privada e social. Aparentemente, é o oposto da ênfase socialista na colectividade. Mas, do mesmo modo que nem todo o socialismo se deixa enfeitiçar pela retórica colectivizante, também o liberalismo moderno sabe que as liberdades individuais só são viáveis dentro de um quadro de direitos colectivos”¹⁸. Neste

¹⁶ Norberto BOBBIO, *op.cit.*, p. 87.

¹⁷ Carlos LEONE, *O Socialismo nunca existiu?*, p. 49.

¹⁸ Carlos LEONE, *op. cit.*, p. 50.

âmbito o ponto fulcral de avanço no sentido liberalizante é a secularização do Estado e o conseqüente primado do direito. Lembremo-nos aqui de Maquiavel, Hobbes, Locke e Kant, entre outros autores, que abriram portas a uma nova concepção da relação do Homem com a sociedade e o campo político. A grande separação entre o liberalismo e a esquerda ocorre, segundo Carlos Leone, devido ao sucesso da Revolução Francesa. A esquerda desvincula-se da sua tradição liberal de forma a progredir num caminho mais radical, num processo de relação com anarquistas e libertários. Para além deste facto, a direita e em particular a direita europeia continental, nunca teve uma forte ligação com o pensamento liberal. A este propósito o mesmo autor põe a questão de saber até que ponto o Marxismo não teve sucesso, pois conseguiu descaracterizar o socialismo e o liberalismo, separando-os, passando o primeiro a ser colectivista e o segundo de direita. “Depois de mais de uma década em que se procedeu publicamente à redução do liberalismo a uma doutrina económica em tudo contrária ao espírito liberal, pois desregulamenta as relações sociais em vez de as garantir pelo primado do direito, tornou-se evidente que não só não há identidade entre a desregulamentação e o liberalismo como eles são mesmo contraditórios”¹⁹.

Assim poderemos identificar esquerda, num certo sentido, com o liberalismo ante e pós Revolução Francesa, pelo que se torna essencial escrutinar, conforme nos diz Bobbio, o usufruto da liberdade, pois um facto é usufruir em abstracto de todas as liberdades de que os outros usufruem, outro distinto, é usufruir de cada liberdade de uma forma igual a todos os outros. Podemos constatar que após as conquistas liberais, de cariz político e cívico vieram as de cariz social, com o objectivo de minorar a desigualdade de usufruto dessas mesmas liberdades específicas. Para tal passo foi necessário a existência de ordem na sociedade, pois esta foi em si mesma uma conquista dessa sociedade, de forma a restringir as desigualdades defendidas pelos extremos totalitários ou anárquicos. Constatamos também que devido a razões de igualdade a extensão da esfera pública à esfera privada, restringe a liberdade, no entanto neste âmbito há que ter em conta outras dimensões, como é o caso da liberdade privada entre um rico e um pobre. A liberdade do primeiro é maior do que a do segundo, a escolha e a oportunidade de satisfazer as necessidades, sejam elas quais forem, é proporcional à sua capacidade económica. Assim introduções disciplinadoras como a escola pública, a saúde pública, ou mesmo a segurança social pública, diminuem a desigualdade entre todos. O autor faz uma observação, que embora, como ele diga, seja elementar não é comum: a “(...) liberdade e igualdade não são conceitos simétricos”²⁰. A liberdade refere-se ao estado da pessoa, se esta é livre ou não, e a igualdade é

¹⁹ Carlos LEONE, *op. cit.*, p. 60.

²⁰ Norberto BOBBIO, *op.cit.*, p. 91.

um conceito de relação entre duas ou mais pessoas, isto é, se sou ou não igual ao outro em termos de direitos. Assim o autor conclui que a liberdade é um bem individual e a igualdade um bem social.

Desta forma, a dicotomia liberdade versus autoridade impõe-se como necessária, de forma a esclarecer o conteúdo e os consequentes objetivos, tanto da esquerda como da direita. O que separa estes dois eixos é precisamente a relação que estabelecem face à igualdade, tal como o que distingue moderados de extremistas é a diferença quanto à liberdade.

Tendo por base estas premissas o autor define o espectro político em 4 grandes grupos, a saber:

1) Extrema-esquerda, constituída por movimentos igualitários e autoritários e dá como exemplo histórico o jacobinismo, acrescento eu, de origem francesa no período do Terror.

2) Centro-esquerda, referente aos movimentos igualitários e libertários, hoje caracterizados pelo socialismo liberal, situando-se aqui os sociais-democratas, no contexto norte europeu e socialistas, no sul da Europa.

3) Centro direita, movimentos libertários e totalitários, onde estão os conservadores, diferentes dos reaccionários, pois aceitam o método democrático, mas que na questão da igualdade apenas justificam aquele que se faz perante a lei, e quanto à liberdade são conforme designação do autor igualitaristas mínimos.

4) Extrema-direita, com movimentos antiliberais e anti-igualitários, como o fascismo e o nazismo.

Aproveitando esta classificação e seguindo o estudo exaustivo realizado pelo Prof. André Freire sobre o sistema político e as eleições em Portugal, podemos retirar algumas conclusões do panorama político-ideológico nacional. Portugal caracterizava-se na década de 80, do século XX (ao contrário do que se possa julgar tendo em conta a proximidade do 25 de Abril de 1974) como maioritariamente de direita, muito embora a maioria dos eleitores se considerassem de centro. Na década seguinte ocorre uma mudança, a esquerda ultrapassa a direita e o centro ganha mais destaque no espectro político e eleitoral. Com os dados apurados até 2002, o centro ocupava cerca de 47% dos eleitores, revelando que Portugal era um dos países com maior expressão ao centro do espectro político.

Outra das características do comportamento político-eleitoral português relaciona-se com a questão social, a qual segundo os dados recolhidos, representa uma influência reduzida na definição da posição ideológica, ao contrário do que acontece noutros países europeus, como por exemplo, a Espanha, em que esta variável é bastante significativa. Nesta medida a dimensão partidária torna-se a característica com maior peso no posicionamento ideológico nacional.

Contudo, como factor determinante para o posicionamento esquerda-direita encontramos a conjuntura política. Mais de metade dos eleitores inquiridos no estudo em referência, decide o seu voto consoante a conjuntura, o que revela uma instabilidade ideológica no grupo eleitoral global nacional.

Um outro traço bastante vincado dos eleitores portugueses prende-se com a questão socioeconómica, revelando que independentemente do seu voto, mesmo nos votantes do partido com representação parlamentar mais à direita, os cidadãos têm uma visão mais à esquerda e igualitária, defendendo por exemplo, um Estado social.

De sublinhar também a diminuição do peso do factor religioso na decisão de expressão do voto, o que revela uma maior laicização da vida política nacional, muito embora metade do eleitorado dos partidos de centro se considere católico. Esta característica revela não existir uma profunda divisão religiosa no eleitorado, coexistindo a ideologia e a religião.

Em Portugal, a qualidade de vida e do trabalho é mais valorizada nas opções de voto dos eleitores, do que a importância atribuída ao ambiente, recursos e questões culturais e étnicas, que praticamente não influenciam a opção de voto.

Em conclusão, o posicionamento na escala esquerda-direita em Portugal depende da dimensão partidária e é determinado por factores de curto prazo.

Conclusão

Em resumo, podemos concluir que Bobbio defende uma leitura dicotómica das grandes questões que se relacionam com as opções político-ideológicas e sociais. Igualdade e Desigualdade, Liberdade e Autoridade, Extremistas e Moderados, entre outras relações de oposição, são os caminhos assumidos na análise do campo político-ideológico ao longo do texto em análise. O autor apresenta poucas hipóteses de refutação, a sua leitura estabelece de forma pragmática uma espécie de obrigatoriedade de compromisso, levando a que ninguém fique indiferente às opções dos eixos propostos. Perante os quadros apresentados somos chamados a tomar uma posição. Daqui também poderemos concluir que Bobbio desenvolve uma visão de base maniqueísta, como forma de facilitar a análise dos valores em jogo.

O autor estabelece como factor determinante da grande diferença entre esquerda e direita, a relação destas com a igualdade. A proposta de Rousseau, as propostas dos utópicos, como More ou Campanella, entre outros, desenvolveram desde muito cedo uma abordagem inspiradora da esquerda ao longo do seu tempo constitutivo. No entanto, a tentativa de a colocar em prática, resultou no fracasso do próprio ideal, conforme refere Bobbio através do seu conceito de utopia invertida. Desta forma, a maior ou menor

importância dada ao combate da desigualdade entre os Homens é o factor diferenciador entre a direita e a esquerda. No passado, este combate fez nascer a esquerda, e hoje “infelizmente” volta a estar na ordem do dia, mas desta vez com uma perspectiva mais global. As desigualdades entre países e as exigências de sustentabilidade ambiental determinam uma nova opção do progresso económico e social dos povos, transformando-se a esquerda num catalisador generalizado dos termos. Nesta medida, poderemos afirmar que os ideais resistem aos tempos? Poderão ser actualizados? O seu “ADN” manter-se-á? Na visão de Norberto Bobbio sim e são de certa forma irredutíveis.

Termino com uma afirmação de Einaudi citada pelo próprio Bobbio, “O óptimo não se atinge na paz forçada da tirania totalitária; atinge-se na luta contínua entre os dois ideais, nenhum dos quais pode ser vencido sem prejuízo comum”²¹.

BIBLIOGRAFIA

- BOBBIO, Norberto. *Direita e Esquerda - Razões e significados de uma distinção política*, vol. nº7, 1ª edição, Tradução de .Mª Jorge Vilar de Figueiredo, col. «incursões», Editorial Presença, Lisboa, 1995, 109 p.
- _____ *O futuro da Democracia*, 10ª edição, Tradução Marco Aurélio Nogueira, Editora Paz e Terra, São Paulo, 2006, 207 p.
- _____ *Teoria Geral da Política*, Michelangelo Bovero (orgs), 15ª edição, Tradução Daniela Beccaccia Versiani, Editoria Campus/Elsevier, Rio de Janeiro, 2000, 717 p.
- BOBBIO, Norberto. e Maurizio Viroli. *Direitos e Deveres na República – os grandes temas da política e da cidadania*, 2ª edição, trad. Daniela Beccaccia Versiani, Editora Campus/Elsevier, Rio de Janeiro, 2007, 131 p.
- FERRERO, Guglielmo. *El Poder – Los Genius invisibles de la Ciudad*, 2ª edição [ed.ver.], Tradução, introdução e notas de Eloy Garcia, col. «Ciencias Sociales», série «Ciencia Política», Editorial Tecnos, Madrid, 1998, 348 p.
- FREIRE, André. «As virtudes do voto preferencial” «2009»», in secção especial sobre "Debate sobre a reforma do sistema eleitoral", na secção "Parlamento", *Finisterra – Revista de Reflexão e Crítica*, 65/66, pp. 206-207
- _____ *Esquerda e Direita na Política Europeia: Portugal, Espanha e Grécia em Perspectiva Comparada*, 1ª edição, col. «Geral», Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 2006, 368 p.

²¹ Ap Luigi EINAUDI, *Predichi inutile*, p. 218.

- _____ «O sistema eleitoral português no contexto europeu" «2009» », na secção "Parlamento", *Finisterra – Revista de Reflexão e Crítica*, 65/66, pp. 185-186
- _____ «Valores, temas e voto em Portugal 2005 e 2006. Analisando velhas questões com nova evidência" «2009» », in Lobo, Marina Costa e Pedro Magalhães (orgs.), *Eleições Legislativas e Presidenciais 2005-2006 - Campanhas e escolhas eleitorais num regime semipresidencial*, Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 304 p.
- _____ «Voto por temas: orientações perante as políticas públicas, desempenho do governo e decisão eleitoral" «2004» », in André Freire, Marina Costa Lobo e Pedro Magalhães (orgs.), *Portugal a Votos. As Eleições Legislativas de 2002*, Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa.
- LEONE, Carlos. *O Socialismo nunca existiu?*, 1ª edição, Tinta da China edições, Lisboa, 2008, 142 p.

A desmesura do herói irresponsável – Uma incursão ao universo filosófico de Albert Cossery

Thiago de Oliveira SALES*
Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: Debruçando-se sobre a análise da figura do herói na obra de Albert Cossery, pretende-se apontar que respostas dá o mesmo a uma série de questões muito caras a Filosofia – principalmente àquelas acerca do sentido do trágico e da dificuldade de lidar com o devir. A princípio, percebe-se uma constante solicitação a reflexões típicas da Antiguidade, mas também, uma noção resignificada da *hybris* antiga que desvela uma originalidade despercebida pela Literatura e Filosofia contemporâneas. A partir disto, nasce um herói a repensar problemas da sociedade actual, como o consumismo e a necessidade do ócio.

PALAVRAS-CHAVE: *Hybris*; Pensamento Antigo; Literatura Francófona.

ABSTRACT: Through the hero figure in Albert Cossery's work we want to present a series of important philosophy questions concerning the tragic element and the problems of becoming. First, we perceive that he makes typical considerations of the Ancient World, but he also re-utilizes a notion of old "hybris" demonstrating originality in regards to contemporary literature and philosophy. A special kind of hero emerges developing socio-cultural concerns from consumerism to the general necessity of leisure.

KEYWORDS: *Hybris*; Ancient Thought; Francophone Literature.

* Doutorando na Universidade de Évora. Email: thiagothexder@hotmail.com

I. O Hodja de Albert Cossery

«Quando admitireis que o heroísmo do desespero é uma homenagem à crueldade do opressor?»

(Raoul VANEIGEN)

Bem, se nada preciso, nada me faltará – lógica de um cristianismo bruto. E se nada preciso e, nada me falta, minha revolução está feita. Se arremessam-me no mais fundo antro, não temo a nenhum lugar, minha vida já está totalmente entregue – aqui, não é difícil lembrar do cinismo de Diógenes Laércio e de sua admiração pela forma como vivem os cães. Sendo assim, a solução para a essência trágica da existência já me foi respondida e, para completar, para que eu possa gozar em meio a tudo isto, entregam-me o dom da *hybris* (ὕβρις - desmesura)¹, conseqüentemente, tenho uma obrigação prazerosa que se torna um presente: a de desfrutar a indolência; com efeito, haveria ironia mais cruel e banal? Aqui, mais uma vez, é impossível não lembrar de um Deus gnóstico, um *trickster* a nos espetar nos momentos de calma mais aguçados.

Ora, a imagem de um sujeito pobre a se divertir constrange a base de toda e qualquer filosofia – desde o cristianismo mais bruto ao marxismo mais bem elaborado. Afinal, haveria forma mais constrangedora de enfrentar o Destino? Retirar da miséria o discurso do sofrimento e, conseqüentemente, sua possibilidade de triunfo, seja pela revolução, seja pela salvação, é certamente desafiar os deuses, ou, querer ser tal como eles – afinal, a *hýbris*, dentro da visão mítica dos gregos, situa-se justamente nesse descompasso entre os limites da natureza humana e o território de acções, gestos e palavras reservados

¹ “Substantivo feminino grego, de raiz provinda do indo-europeu **ut + qveri*, (peso excessivo, força exagerada) passa a significar o que ultrapassa a medida humana (o *métron*). É, portanto, o excesso, o descomedimento, a desmesura. Em termos de religião grega, a *hybris* representa uma violência, pois, ao ultrapassar o *métron*, o homem estaria cometendo a insolência, um ultraje, na pretensão de competir com a divindade” - definição encontrada no dicionário de termos literários organizado por Carlos CEIA (2009) e desenvolvido pela Universidade Nova de Lisboa. Entretanto e, como apontada no dicionário, estaremos sempre nos referindo a *hybris* na forma como foi desenvolvida em Medéia, tragédia de Eurípedes. A razão dessa escolha é que a inconseqüência da personagem acaba por ser negligenciada pelos deuses a medida que dispensam uma punição pelos feitos da mesma. Não bastasse não sofrer as conseqüências de seus actos, Eurípedes utiliza o *deus ex machina* para resgatar a personagem no desfecho onde seria punida. Esse tipo de situação, onde os personagens actuam livremente, sem sofrerem a punição que lhes é devida, ao contrário do que ocorre nas obras de Camus e Sartre, caracterizam muitos momentos da obra de Cossery, onde mesmo após cometerem assassinatos, seguem sem sofrer a mínima correção. Porém, tal como aponta ARISTÓTELES (1984: 229), Eurípedes tinha gosto por utilizar o *deus ex machina* para criar o desfecho de suas tragédias, contudo, em Cossery, o *deus ex machina* parece ter feito contracto antecipado com seus personagens, pois de antemão, todos parecem ter certeza que os limites da punição já lhe são conhecidos.

unicamente aos seres divinos. Limites esses que, quando transgredidos, edificam o palco da tragédia grega². Assim, ver uma galeria de miseráveis a se divertir chega a ser abusivo – como podem estar sorrindo se foi lhes reservado um mundo de imensa limitação e sofrimento? A situação em que se encontram os personagens de Cossery, arremessados na mais abjecta miséria, é a metáfora para que possamos vislumbrar como o autor encara a existência a partir do sentido do trágico. Essa situação sufocante, essa angústia coisificada por todo lado é, afinal, situação em que vivem os heróis de seus romances. Porém, vê-los a sorrir? É esta a arma do herói na obra de Cossery. A medida que desisto sou contemplado com uma “fraterna irresponsabilidade” – se é que isto é possível.

Ora, este seria o contributo de Cossery para solucionar o problema da angústia perante o devir³ – com efeito, urge pensar até que ponto trata-se um contributo real. Entretanto e, antes do mais, é preciso agora apontar aqui uma ligeira diferença com alguns representantes emblemáticos desta discussão. Bem, à guisa da leitura de Clément Rosset (2000) sobre Nietzsche, encontramos no mesmo a superação da metafísica dos contrários como único condicionamento para uma vida plena – lançar-me ao mundo sem a hesitação de uma moral que está sempre a decretar o medo pelo devir, uma vez que a suposta “escolha errada” da moral, gera o arrependimento e, conseqüentemente, uma vida pela metade. Se não é possível viver sem se machucar, por que abdicar de qualquer coisa? Que venha o excessivo sofrimento e a excessiva alegria. No intuito de representar esse jogo, Nietzsche se acolhe na figura de Dionísio, a qual namora com tudo que nos é dado, construindo assim uma ética pautada numa sabedoria trágica. Em Kierkegaard (1968, 1979), só é possível enfrentar esse “nada” suscitado pelo devir através de um salto de fé sob esse incerto que nos é certo, sendo assim, utiliza como exemplo a passagem bíblica de Abraão, que perante a morte do filho confia em Deus até o fim, recolhendo de última hora a solução para o trágico devir. Em Heidegger (2002), a angústia é uma disposição afectiva na qual o mundo⁴ manifesta-se como incomplacente “poder ser”. Sendo assim, é justamente a angústia proveniente do cruel inerente à possibilidade que singulariza o *Dasein*, uma angústia do tempo, do devir – que impossibilita experimentar uma vida “autêntica”.

² Acerca deste pormenor, a pesquisadora Cristina Rodrigues Franciscato escreveu interessante abordagem do tema no prefácio da tradução de Hércules, de Eurípedes (2003).

³ Ora, os inúmeros devaneios sobre essa angústia, no qual desde Heráclito parecem ter posto sua origem em nossa delicada e leviana relação com o devir, serviram como mote principal para diversos dos grandes nomes da filosofia, seja Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger e, até certo ponto, o próprio Hegel - até certo ponto porque, no caso deste último, o devir é justificado por uma objectividade que necessariamente virá na síntese do absoluto, ou seja, todo momento é justificado.

⁴ É necessário afirmar que não falamos aqui de mundo enquanto entes intramundanos, outrossim, o próprio *Dasein*, o ser-no-mundo – mundanidade quotidiana.

Certamente, Clément Rosset e Marcel Conche retomaram toda essa discussão, a partir de releituras bastante peculiares do pensamento antigo, trazendo-nos novas e interessantes bifurcações acerca do sentido do trágico. Contudo, essas releituras ainda carregam a herança de Nietzsche no seu suposto acto de dizer *sim à vida, independente do que virá, para o bem e para o mal*. Por outro lado, Monsieur Albert Cossery e Émil Cioran (1995) discutem essa problemática sob um viés distinto: ora reformulando as regras do jogo mundano ora desistindo mesmo de jogar. Entretanto, se é possível modificar as regras do jogo ou, desistir de jogar, é algo a ser pensado.

Porém, salvo essas duas exceções, a discussão sobre o trágico é conduzida sob um mesmo fio, o qual consiste na ideia de que, desde Heráclito, não respeitamos o princípio básico da sabedoria: respeitar a perenidade dos entes e o jogo de contrários que não anseia por síntese, não anseia por resolver absolutamente nada. Nos termos de Marcel Conche: vive embebido pela metafísica do acaso – como uma criança demente. Se Conche, por sua vez, utiliza Heráclito como o primeiro homem lúcido a vislumbrar essa realidade, onde o acaso impera acima de tudo, Rosset nomeia Empédocles e Lucrécio como os verdadeiros propagadores desta verdade. De certo, longe de nós supor que não haja diferenças cruciais entre o pensamento de Conche e Rosset acerca do sentido do trágico, contudo, não cabe aqui estabelecer os pormenores dessa diferença. No geral, citando um recente artigo de Conche, ambos vivem sob a prerrogativa de que a Filosofia, ao longo de toda sua história, negou a realidade e a complexidade inabarcável do mundo ao *la métaphysique du hasard*: “*Je rappelaais, en commençant, l’alternative qui romente à Platon et sans doute plus haut: ou il existe une Providence gouvernant toutes choses, ou toutes choses sont le produit do hasard*” (2002:7). Para exemplificar isso, Conche utiliza o exemplo do sofrimento das crianças, pois trata-se de um sofrimento injustificável sob qualquer hipótese, sendo um “mal absoluto”, algo que só a metafísica do acaso poderia dar conta. Rosset, por sua vez, ao se debruçar sobre os mais exactos cálculos feitos pelo homem, como a previsão dos eclipses, mostra quão atravessado pelo acaso e pela desordem estão os mesmos⁵. E ainda que, em alguns casos, o acaso possa fazer nascer algo de uma singularidade impressionante, a motivação para o mesmo é, como ele bem emprega, idiota,

⁵ Sobre os Eclipses, ainda que seja possível estabelecer um cálculo a respeito dos mesmos, Rosset demonstra que nada de nobre possa-se concluir do mesmo, tratando-se apenas de um acaso completamente banal: “No hay nada que exprese con más sencillez el vínculo entre el azar y la regularidad, nada que confirme de manera más convincente la tesis de Lucrecio según la cual el orden no es nunca más que un caso particular del desordem. Vemos como una sucesión de felices azares produce una regularidad que no muestra, de ningún modo, un orden determinado en las cosas, sino más bien una excepción en el curso normal de las cosas, encomendado al azar. La regularidad de los eclipses manifiesta, en efecto, tanto un azar físico, que afecta al mundo, como un azar matemático, independiente del curso de las cosas” (2004: 39-40).

carecendo de motivos originários nobres que fariam a génese desses fenómenos vir carregada de uma objectividade polida:

«Que hémos aprendido acerca del mundo observando la regularidad de los eclipses? Nada, salvo que una serie de acontecimientos que tienen todas las posibilidades de aparecer en desorden se desarrolla, sin ninguna razón, de manera muy regular.» (2004: 41).

Assim, tal como no discurso de Empédocles, as partículas são arremessadas num legítimo bailar de nada sobre nada – numa valsa onde a palavra honesto e desonesto não fazem o menor sentido; numa dança demente onde não há nada realmente justificável e, ou mesmo, “razoável” nesse mundo. Para ambos, a preocupação com o devir é desnecessária, não cabendo a espera da mínima coisa, uma vez que vivemos governados pelo acaso que, não apenas nos espreita, como nos fundamenta. Assim, tanto Conche quanto Rosset radicalizam a sabedoria trágica de Nietzsche, o primeiro, afirmando que ele ainda procura algum sentido para existência, o segundo, apontando que, mesmo as mais nobres intenções de um homem embebido da vontade de potência, continuam imersas no jogo do acaso⁶. Para ambos, resta radicalizar a sabedoria trágica, resta do devir nada esperar. Porém, quando o devir nos toca a pele, como agimos de facto?

Gabriel Marcel, ao abordar a questão do sentido do trágico, vive a se debruçar em momentos pequenos mas, bastante concretos, que deixa-nos atordoados perante o devir – exemplos de uma obsessão pormenorizada tão mesquinha que suscita aquele tipo de irritação específica que sentimos perante a teimosia de uma criança. Marcel cria hipóteses tais de encurralamento que um messias travestido em dédalo e Arquimedes não conseguiriam encontrar saída. A esses momentos, no qual o inevitável tem luminosidade ofuscante, Gabriel Marcel chama de “falsa situação”, a qual consiste numa condição que inevitavelmente trará prejuízos ao sujeito⁷. Porém, todos os personagens de Cossery parecem atravessados pela falsa situação descrita por Marcel – nenhum deles têm saída a não ser perante a miséria que os rodeia a todo momento. Não

⁶ Conche é deveras mais crítico à Nietzsche que Rosset. No entanto, sua noção de sabedoria trágica é ainda mais impraticável, na medida que, abolindo qualquer tipo de busca pelo sentido, acaba por cair num desalento que não evita o inevitável ar de tristeza que tal atitude suscita: “Nietzsche raciocina exactamente como ideólogo religioso: a) a existência deve ter um sentido; b) para ter um sentido ela deve ter um objectivo; c) quando não tem um objectivo, é absurda. Nietzsche, a exemplo de Schopenhauer, repele a resposta cristã, mas mantém a questão: “uma vez que repelimos assim esta interpretação cristã, uma vez que a rejeitamos como moeda falsa, vemos erguer-se diante de nós, de forma terrível, a questão de Schopenhauer: a existência tem, pois, um sentido?” (2000: 238).

⁷ “Limitar-me-ei a dizer que a característica da falsa situação é precisamente o facto de que não se pode sair daí sem que as consequências sejam ruinosas” (S/D: 185).

apenas a miséria, mas sim, uma vida onde o acaso paira de forma sufocante. Heykal, de *La Violence et la Dérision* (2005b), não sabe ao certo se terá dinheiro suficiente para pagar a renda do quarto, da mesma forma, Yéghen, de *Mendiants et Orgueilleux* (2005f), fecha as últimas páginas do romance desesperado para obter a quantia necessária para pagar um quarto que possa livrar-lhe de uma noite terrivelmente fria. Contudo, a saída, a resposta que dá Cossery para o problema do sentido e da vivência do trágico, difere completamente dos seus contemporâneos – pois há um presente pulverizado na angústia do trágico, e esse presente consiste em reconhecer uma indolência divina que nos é de direito. Ao falar da miséria, Cossery retira da mesma algo esquecido, algo que a ditadura do politicamente correcto não nos permite reflectir: uma infelicidade completa é uma felicidade total, pois afinal, quem assim vive já não teme a infelicidade, tampouco vivencia a angústia de uma espera sempre iminente. Mas há um discurso de pavor em torno da suposta “infelicidade completa” que, para Cossery, é mais uma ferramenta da impostura: acima de tudo, os impostores precisam saber que nenhum de nós experimentará esse desprendimento, pois nascerá uma desobrigação geral, uma indolência em forma de dádiva e, finalmente, um sentimento de liberdade raro de se experimentar em outra condição qualquer. Não ter saída significa: se esquivar das angústias suscitadas pela nossa condição de pura possibilidade e, ao mesmo tempo, garantir uma tranquilidade tão profunda, tão repleta de desdém, que soa como abuso e resmungo de potestades aborrecidas – sorrir no seio de uma fraterna indolência.

Da mesma forma que Kierkegaard resignifica Abraão, Lévinas resignifica Jonas, e, até certo ponto, Nietzsche se “apropria” de Dionísio, Cossery fará uma leitura muito particular em torno das lendas sobre o personagem do folclore persa chamado “Hodja”. Os três personagens se deparam com o embate presente na angústia perante a existência como pura possibilidade, porém, por vias bastante distintas.

«Nasreddin Hodja had grown old and was near death. His two grieving wives, knowing that his end was near, were dressed in mourning robes and veils.

"What is this?" he said, seeing their sorrowful appearance. "Put aside your veils. Wash your faces. Comb your hair. Make yourselves beautiful. Put on your most festive apparel."

"How could we do that?" asked the older of his wives, "with our dear husband on his deathbed?"

With a wry smile he replied, speaking more to himself than to them, "Perhaps when the Angel of Death makes his entry he will see the two of you, all decked out like young brides, and will take one of you instead of me."

With these final words he laughed quietly to himself, happily closed his eyes, and died.»⁸

Entregue pelo riso e pela falta de lucidez do mundo, Naresddin Hodja se diverte a dar lições espirituosas – mesmo quando o devir já lhe é conhecido, tal como na situação acima apresentada. Assim, a lógica da piada é a única capaz de dar conta desse mundo, a lógica do humor descrita anteriormente, que nada mais é que o desespero depois da assepsia do devir. Mas há uma diferença crucial entre o Gohar cosseryniano (2005f), e o Gohar do folclore: o segundo é perpassado pelo sentido da *hybris* – o que faz surgir um personagem a viver no seio de uma irresponsabilidade serena e fraterna; se é que isto é possível, mas enfim, trata-se de um realismo fantástico que caracteriza mesmo os momentos mais subtis da obra do autor. Contudo, vamos nos permitir uma breve suspensão do pensamento para reflectirmos: seria possível tal casamento entre a desmesura e a solidariedade? Ora, ao decorrer da obra de Cossery vamos ver as alterações entre essa relação: momentos em que o humor de Gohar pesa mais que às desmesuras de uma Medéia, e em outros que, a desmesura, é abandonada quase completamente. Em *Mendiants et Orgueilleux*, estaremos diante do único momento em que o personagem vivencia uma hermenêutica pouco tensa, e muito espirituosa, desta relação incestuosa entre o humor e a desmesura. E, se tomarmos a angústia em Kierkegaard, como o sentido do trágico reinterpretado em nossos dias, seria a irresponsabilidade cosseryniana o sentido da *hybris* antiga? Irritadiço, numa agonia sem tamanho, desfilam em seus romances uma categoria de personagens que praticam a desmesura não contra uma potestade séria, antes, contra um Deus sem nenhuma glória, um *Trickster* – Gohar, à luz de Cossery, exercita a *hybris* contra Yahvé dos gnósticos. Seus personagens não estão a enfrentar um Deus de honra, tal como Medeia fizera diante dos desmandos das potestades gregas, mas antes, um Deus pueril em sua sedenta ambição, em seu infantilismo bestial, quase demente – a *hybris* aqui, é interpretada sob a lógica da piada. Arrancar de volta minha honra, do coração de uma criança mal criada? Para quê?! Há em mim, poderiam dizer seus personagens, a última centelha do Pleroma – da totalidade do bem, do infinito. Desrespeitar este resquício de Eternidade seria entrar num teatro da submissão. O tom de seriedade da Revolta, tal como nos aponta Camus, não fará algum sentido. Se desgastar num jogo patético em que, de forma constringedora, desafio uma impostura que brota do seio da ignorância, será mesmo o mais sensato? Pulsa em mim, diria o Gohar de Cossery, os ecos de uma risada ancestral, pura, repleta da luz primordial.

⁸ In: D.L. Ashliman. Nasreddin Hodja: *Tales of the Turkish Trickster*, 2010.

II. O impacto de um cenário muito óbvio

Há uma obviedade na miséria: seu vislumbrar é um show de evidências amargas incontestáveis. O palco por onde desfilam os deuses da pobreza revela de forma emblemática a imediaticidade do real. O herói cosseryniano, que tal como os demais heróis, também vem enfrentar o problema da tragicidade da existência, surge após o confronto com esse cenário. Entretanto, ele é desperto depois de um longo período; invocado após um choque experimentado entre dois tipos distintos de angústia: a proveniente da miséria, experimentada num Cairo em que o autor tinge de paisagens miseráveis, e a proveniente do luxo, experimentada na convivência com as grandes figuras da boémia francesa

Na primeira parte da obra de Cossery, em que vivencia de forma directa esse cenário, a descrição da miséria é grandiloquente – uma das táticas mais próximas de descrever o real para Rosset (2004). Para este último, o real é esquivo porque total, complexo, porque ausente de qualquer evidência causal, tal como apontava Hume. Descrevê-lo, é cair numa armadilha piegas que insiste em provocar todos que contra ele se debruçam. Contudo, existem técnicas para realizar incursões ligeiras e subtilmente proveitosas. Uma delas, é exagerá-lo: e isto é feito de forma exemplar na primeira fase da obra de Cossery⁹. Ora, exagerar o real implica necessariamente uma distorção do mesmo.

À guisa de extrair o efeito deste jogo grandiloquente, Cossery comporta-se de uma forma que o deixa irreconhecível em relação as suas obras posteriores. Por vezes, busca construir situações que beiram a demência de uma puerilidade incomum. Sendo assim, as crianças e jovens, que nos seus últimos romances parecem iluminados com a percepção das mais íntimas engrenagens, são representadas nesse primeiro momento em um estado de total falta de lucidez. No terceiro conto de *Les hommes oubliés de Dieu* (2005e), o funileiro Chaktour é interrompido pela visão do filho na porta da oficina onde trabalha com um trevo nas mãos. O pai, curioso, indaga ao filho o que o mesmo estava a fazer com um trevo nas mãos. Numa inocência angelical, o garoto responde-lhe: “*C’est pour le mouton, père*” (idem:242). Ora, na condição em que eles viviam, possuir um carneiro era um luxo impensável, entretanto, a pobre criança parece

⁹ Transtornado com uma imensidão de pormenores duros e acostumado a segurança de um lar que, embora humilde, proporcionava-lhe segurança, Cossery não havia ainda se dado conta da condição de miséria em que alguns viviam. Certamente, houve um choque no vislumbrar desta paisagem: “Talvez, muito jovem, tenha ficado indignado por esta miséria. Frequentava os bairros pobres do Cairo. Chegava mesmo a passar noites inteiras nesses bairros. Estas personagens, vi-as, falei com elas” (2002: 23). Porém, afirmar tal coisa é incorrer em psicologismos que não caberiam nesse trabalho: Primeiro, por total incompetência para realizar tal empreendimento, segundo, pela impossibilidade de tal apreensão – seja pela falta de dados seja pelo carácter de desastre que compõe tal tarefa. Assim, o que podemos afirmar é o constante namorar com descrições grandiloquentes.

não ter noção de sua condição e, assim, o pai é confrontado com a necessidade de justificação: como informar ao garoto de sua miséria eterna? Como contar-lhe sobre um legado imemorial que não cessará jamais?

«Chaktour regarda son fils avec étonnement et pitié. Il ne dit rien. Dans son esprit sans cesse tourmenté, il n’y avait plus de place pour une nouvelle douleur. Simplement, il se sentait écrasé par le geste de son fils; car il comprenait maintenant que dans cet enfant – sa chair et son sang – se formait une misère consciente et réelle dont il ne s’était pas aperçu jusqu’ici et qui désormais resterait liée à la sienne.» (idem: 243).

É mister lembrar que, em seu penúltimo romance, *Une ambition dans le désert* (2005g), as crianças, juntamente com um velho, misto de demente e sábio, eram os únicos que sabiam o que estava a se passar – enquanto isso, o restante da cidade hibernava numa total falta de lucidez. Ora, Cossery deve ter sofrido um golpe contundente, afinal, na segunda fase de sua obra, o retrato de crianças oprimidas se transfigura em retrato de seres lúcidos. Porém, em seu primeiro livro, não percebemos sinais tão luminosos de tal reconfiguração prismática. Na verdade, os contos recaem quase sempre num oceano de lamentações – a intenção de descrever uma séria miséria é tão forte, tão disseminada, que mal sobram espaços para as troças que lhe são tão características: “*Au fond, la ruelle Noire était un endroit très calme. La misère y était posée, sérieuse, et d’une parfaite égalité d’humeur.*” (2005e: 253). Nesse primeiro momento, há tanto mais de Stendhal que de Céline, e mesmo a influência da literatura russa de Dostoievski parece se limitar ao ímpeto de descrever os submundos, esquecendo-se seu inerente senso de humor. Entretanto, os substratos de sapiência popular, da qual Cossery quase sempre se embebedará, perpassam os cenários como um todo. As lições acerca da importância do silêncio e do sagrado ócio para reflexão já aqui estão presentes. Não apenas isso, a ornamentação do cenário de sua obra, ainda que de forma grosseira, já estão aqui bem plantados.

Porém, última coisa que podemos afirmar aqui é que os personagens estão acomodados com a miséria, ao contrário, há ares de revolta a circundar não apenas os contos de seu primeiro livro, como também no seu segundo romance. A falta de saída está longe de ser solução, trata-se de fardo a ser minado urgentemente. Assim, ao mesmo tempo que o funileiro Chaktour se lamenta e reclinase sobre uma miséria fundante, um grupo de varredores de rua empreende um pequeno tumulto em busca de um mísero aumento de meia piastra. Porém, tal gesto implica uma imensa coragem para essa classe de pessoas abjectas – assim descreve-lhes Cossery. O protesto desse pequeno grupo, que culmina num pequeno tumulto numa das principais ruas da “cidade

européia”¹⁰, se revela um grande fiasco no momento em que um único guarda consegue espancar facilmente diversos varredores famélicos.

Entretanto, ainda que descreva o peso insustentável da condição de seus personagens, Cossery esbarra numa indecisão habilmente sedutora: funileiros e varredores agonizam em suas sujas vielas à proporção que os habitantes das luxuosas cidades europeias desfrutam as cinzas de um imenso tédio. Um riso contido, ora, não é possível entender: Onde é possível afinal desfrutar a vida? Essa tensão, entre Baudelaire e Céline é quase abusiva. Com efeito, somos tomados de supetão com a incisiva descrição da atmosfera dessas cidades que, ao seu ver, se espalham e espremem a miséria num amontoado incómodo de lixo:

«Il était près de minuit. La ville européenne, malgré ses immeubles modernes à huit étages (avec ascenseur et eau courante), ses cafés largement éclairés, et ses prostituées lassant les trottoirs par leurs allées et venues, semblait la proie d’un ennui morne, inachevé, né du doute et de la médiocrité des plaisirs. On sentait que la ville voulait vivre, qu’elle avait tout pour cela, mais qu’une sorte de détresse intérieure, impitoyable, la tenait immobile avec ses lumières forcées, ses femmes stupides et son aisance criminelle. Elle avait la parfaite apathie d’un monstre repu. De partout on la voyait venir. (...) Elle le pourchassait sans répit. Maudit paysage qui s’en allait vomir sa tristesse aux confins des quartiers pauvres. Car là où la misère est trop dense, la ville arrêta sa marche triomphante.» (2005e: 248)

Essa tensão, entre a ostentação de poucos e a espera de muitos, nem um pouco original, haja vista que suscita ares de marxismo, carrega mais o emblema de uma dor espiritual – quase cristã – que uma carga ideológica densa¹¹. E assim, sem apresentar os frutos dessa dialogia, Cossery deposita o mesmo problema em seu segundo romance. Como vimos anteriormente, trata-se de um conjunto de miseráveis a viver sob uma casa em ruínas, nesse cenário, acontecem as mais diversas situações em que a pobreza parece sufocante, entretanto, surgem aqui as primeiras pinceladas de humor que constroem o

¹⁰ Cossery refere-se às cidades habitadas em sua maioria por europeus: “Le gendarme Gohloche habitait dans la ruelle Noire, mais il exerçait ses fonctions de tyran au centre de la ville européenne. Et c’était pour lui une espèce de mort; il s’anémiait. Car, dans un pareil milieu, fréquenté généralement par des Européens, sa surveillance rencontrait des obstacles sérieux. (...) Cette vermine, venue là pour donner à la ville européenne son cachet d’Orient bariolé, était nombreuse.” (2005e: 247).

¹¹ Vale lembrar os avisos repletos de ira do apóstolo Tiago nos momentos finais do novo testamento: “Agora, ricos, escutem! Chorem e gritem pelas desgraças que vocês vão sofrer! As suas riquezas estão podres, e as suas roupas finas estão comidas pelas traças. O seu ouro e a sua prata estão cobertos de ferrugem, e essa ferrugem será testemunha contra vocês e, como fogo, comerá o corpo de vocês” (Epístola de Tiago, 5:1-5).

compasso acelerado de um apóstolo impulsivo, como Tiago - pela primeira vez, questiona-se a espera: Esperar exactamente o quê? Uma revolução ou uma redenção? Urge lembrar que, para Cossery, os miseráveis carregam um legado ancestral, tal como uma obrigação, uma condição ontológica que lhes é ofertada num gesto cruel. Será possível deixar de lado a dádiva sufocante da pobreza? Eis os limites apontados em seu segundo romance, *La Maison de La Mort Certaine*.

Aqui, a revolta é ornamentada num conjunto de gestos pitorescos – a grandiloquência se volta a serviço da troça, e o alerta deixa de lado o tom de acusação para entrar num jogo de acomodação. Com efeito, a miséria não deixa de ser um fardo insustentável, inclusive, há momentos onde a pobreza parece ainda mais grave que nos contos presentes em *Les hommes oubliés de Dieu*¹². E embora não ocorram conflitos directos entre os miseráveis e os poderosos, há uma última declaração de uma longa espera de tonalidade quase messiânica:

«Si Khalil écoute cette voix qui monte dans la nuit. C'est la voix d'un peuple qui s'éveille et qui va bientôt l'étrangler. Chaque minute qui passe le sépare de son ancienne vie. L'avenir est plein de cris, l'avenir est plein de révoltes. Comment endiguer ce fleuve débordant qui va submerger les villes?» (2005a: 422)

Ou ainda, momentos em que ele já consegue enxergar sementes já germinadas do que está por vir:

«Quand le soir tombe, ils rentrent chez eux, exténués, pour subir la vigueur des imprécations maternelles. Puis ils dormant tranquilles, ayant payé leur lourd tribut à la vie. Ils ne se plaignent jamais. L'homme, lui, se plaint parce qu'il a compris qu'il est un esclave. Il cherche à en sortir, il crie, il se démène, mais rien n'arrive. Il faudrait pourtant que quelque chose arrive. Abdel Al a déjà senti cela dans sa chair. Quelque chose doit arriver forcément. Mais d'où sortira cette chose terrible et sanglante? Peut-être de ce peuple d'enfants élevés dans le ruisseau et la pourriture. Cars ils semblent porter en eux la dureté d'une vie nouvelle. Ils sont la force qui se

¹² Há certas descrições pormenorizadas do estado de pobreza que, para um olhar apressado, poderiam soar como um sadismo demente. Porém, inserido numa ambiência literária onde as nódoas de um realismo fantástico nunca são removidas, é possível entender tal gesto sob a égide de uma ânsia subtil em sublimar a miséria através de uma sensualidade escatológica bastante cara aos gnósticos. Num determinado momento do romance, uma criança esfomeada insiste em devorar o peito da mãe – visto que, dada a fraqueza da pobre senhora, já não há mais leite a ser expelido. A criança insiste por três vezes “J'ai faim. Donne-moi ton sein à manger”. Cedendo aos insistentes pedidos do filho, a mãe fecha os olhos enquanto sente a criança devorar-lhe os seios “La mère, d'un geste fébrile, que l'obscurité ralentit et rend obscène, découvre son sein. L'enfant s'y précipite et y mord avidement. De douleur, la mère ferme les yeux. Elle ne bouge pas; elle ne crie pas. Elle laisse l'enfant se repaître de sa chair.” (2005a: 415).

lèvera un jour de la boue des quartiers populaires. Une force immense et explosive que rien n'arrêtera plus. Venue du fond des venelles, elle submergera les places et les avenues. Elle déferlera comme une mer tempétueuse; elle atteindra, par-delà le fleuve, les îles endormies dans la splendeur des palais. Là, elle s'arrêtera enfin. Elle respirera fortement. Elle aura atteint son but.» (idem: 386)

Assim, nestes momentos de estreia, para além de promessas de mudança, é quase sempre a desigualdade que lhe preocupa. Da mesma forma, persegue-lhe essa busca excessiva em apontar os culpados: sejam os habitantes da cidade europeia e sua onnipotência imperialista a se espalhar por toda parte, sejam os proprietários insensíveis como o Si Khalil, que enriquecem enquanto põe em risco de vida um bando de esfomeados. Claro, essa preocupação é encontrada numa fase específica da literatura egípcia francófona, não é exclusividade de Cossery, longe disso! Entretanto, há o sentido de uma dúvida de gosto bastante filosófico: seriam assim tão dádivosos os prazeres a que desfrutam os poderosos? Ora, em Naguib Mahfouz, a miséria é descrita numa amplitude de imensa complexidade, apontando vaidades e dilemas que perpassam a todos, entretanto, não há o interesse de desmonte da angústia alheia. Repensar esses prazeres, aos quais Cossery afirma serem vazios, é tocar num ponto fiável da discussão filosófica: de onde nasce a angústia? Em que reais dilemas ela parece assentar-se?

É necessário vislumbrar a delicadeza desse posicionamento, pois Cossery não pretende jogar por sobre uma balança dois tipos de corações, outrossim, por os olhos de forma serena sobre as pequenas promessas alardeadas pelo projecto de modernidade, tudo isso, confiante no distanciamento inerente a todo olhar que seja repleto de humor. Numa sociedade onde criam-se “bestas de consumo”, estariam os miseráveis numa condição privilegiada?¹³ Ora,

¹³ Jean-Jacques Rousseau (1995) acreditava que o crescimento de “novas necessidades” na sociedade moderna poderia nos deixar imersos num mundo cheio de progresso, porém, repleto de sofrimento. Isto porque todo o desenvolvimento poderia nos distanciar do homem “natural” que ele buscava apresentar em seus escritos. Ora, para ele era notável a evolução da técnica, porém, pagamos um alto preço pelo avanço técnico e o acúmulo de conhecimentos. Adorno e Horkheimer demonstraram o quanto todo o progresso científico e económico levou o homem para “uma nova espécie de barbárie” (1995: 11). Isto porque a vida de excessos se transformou numa doutrina planetária – nós nunca estamos suficientemente felizes com que temos, é a chamada ditadura do querer atrelada à euforia perpétua. Tudo legitimado, é claro, pela busca incessante da “felicidade” (BAUDRILLARD 2003; BRUCKNER, 2002). Da revolução técnico-industrial fomos arremessados para o que Baudrillard chamava de “revolução do consumo” – e enquanto a primeira era evidente, esta última esteve a nos domesticar aos poucos. Michel Onfray vai ainda mais longe ao afirmar que a actual configuração do capitalismo é constituída de todos os elementos emblemáticos de um campo de concentração – a exaltação do “sujeito” em detrimento do “indivíduo”, a padronização e o cerceamento de qualquer gosto pela vida. Para ele, o consumo desenfreado é justamente o exercício de uma falsa liberdade no seio de um sistema a qual estamos constantemente condicionados – é a liberdade de “ter”, em detrimento

estariamos os mesmos libertos das amarras que nos impossibilita reflectir com a necessária lucidez? Afinal, não é apenas por não se preocuparem com o devir, mas também, por serem agraciados com a desmesura e uma fraterna indolência.

III. Do enjoo e do excesso de aromas

Na divisa entre o Brasil e a Guiana Francesa é possível comprar perfumes franceses originais por um preço razoável. Dessa forma, na gana de obter aqueles frascos encantados com o mais penetrante fixador, ficamos em dúvida acerca de sua utilização: afinal, o excessivo aroma, misturado ao excessivo calor, pode acarretar num certo incómodo. Assim, torna-se realmente difícil saber a dose correcta; ainda mais para quem não percebe certas nuances. Mas é surpreendente: um bom perfume haveria de ser um incómodo? É estranho que, em alguns momentos, aqueles frascos tão cobiçados possam suscitar ligeiro incómodo. Com efeito, a obra de Cossery é repleta desse género de inversões – chega mesmo a ser sua especificidade metodológica para interpretação dos factos. Um exemplo desta inversão e que, ironicamente, podem ser encontrados exemplos semelhantes em seus romances, é declaração de dois cidadãos que, algemados na delegacia, prestes a serem encaminhados para um presídio, afirmaram “*prisão para nós é Hotel, e carcereiro é garção*”¹⁴. A declaração de ambos deixa a vista turva, desperta uma inversão absoluta no sentido – no sentido da tão delicada miséria, temática a que se dedicaram tantos intelectuais engajados na libertação geral das forças opressoras e claustrofóbicas que fomenta este quadro.

Sendo assim, ao reflectir sobre dois tipos de angústia distintas, Cossery parte para um universo deveras politicamente incorrecto. Afirmar que a angústia de um miserável possa ser menos dura que a angústia que perpassa os sedentos pelos aromas da burguesia e, inclusive, menos dura que o vazio que perpassa os próprios donos do mundo é realizar uma inversão de impossível

da liberdade “ser”. Onfray não acredita na existência de um Leviatã à Hobbes nos dias de hoje, mas sim, num conjunto de Leviatãs que operam através da obliteração do gosto pela vida (1997).

¹⁴ É dessa mesma forma que, Karim, personagem de *La Violence et La Derision*, nos surpreende com uma declaração deste género: “Mais je ne le regrette pas, parce qu'en fin de compte, c'est en prison que j'ai été vraiment mêlé au peuple. Tu comprends, dans une usine, on trime comme des bêtes, on n'a pas le temps de parler avec ses compagnons. D'ailleurs, les seuls sujets de conversation se rapportent au travail, à la paye misérable ou à la maladie qui sème le désastre dans les familles. Rien que des sujets pénibles. Tandis qu'en prison on a des loisirs, on bavarde pour le plaisir de lier connaissance. C'est drôle, mais une prison est moins sinistre que n'importe quel lieu de travail.” (2005b: 238).

promoção mediática¹⁵. Essa percepção, que adentra em sua obra quase num tom de iluminação gnóstica, já deixa vazar suas primeiras faíscas no segundo romance, quando Chéhata, um sábio personagem que desfila a galeria decrépita de *La maison de la mort certaine*, é indagado sobre sua indiferença em relação a possibilidade da casa vir abaixo:

«Au contraire, mon fils. Depuis que je sais qu'elle va s'écrouler, je n'ai plus peur. Avant, il y avait un tas de malheurs qui me poursuivaient. Mais maintenant, il n'y en a plus qu'un seul. C'est moins pénible à supporter. Un seul Malheur, un formidable, et puis ce sera la mort.» (COSSERY, 2005a: 356)

Assim, ainda que o romance siga em seu testemunho da miséria como fardo insuportável, é possível encontrar sinais de anúncio acerca de um herói cosseryniano que nasce com a solução para gozar o sentido trágico da existência a partir de uma assertiva bastante cara ao cinismo, ao sufismo e ao cristianismo gnóstico: se eu precisar, nada me faltará. Se nada quero, nada me afetará – ora, para que se mover na ânsia de mudar o imutável? *“La maison pouvait s'écrouler, elle les trouverait prêts au suprême sacrifice. À quoi bon bouger, si tout doit finalement retomber dans le néant de la mort?”* (idem:413). Assim, como em curtos momentos de convulsão, alguns moradores da casa são afetados por essa percepção, que circunda como espectros a passear pelo cenário na esperança de acordá-los¹⁶. Com as promessas parcialmente descartas – algo acontece que faz Cossery parar de esperar; joga seu reino para o imediato e formula a eternidade na mansidão dos dias iguais. Ele descobre que é na obviedade da falta de escolhas, proveniente de uma miséria representada numa casa que fatalmente ruirá, que está a chave para compreender uma ampla engrenagem de enganos e angústias...*Depuis que je sais qu'elle va s'écrouler, je n'ai plus peur.*

A construção dessa ideia surge de forma contundente no seu terceiro romance, *Les Fainéants Dans la Vallée Fertile*, aqui, não há mais espaço para

¹⁵ Tal gênero de reflexão apresenta-se bem claro em alguns momentos de sua obra, tal como na apreciação de um cassino frequentado pelas elites da cidade: *“À vrai dire, le casino c'était l'endroit à la mode et y être admis impliquait une appartenance à l'élite mondaine et fortunée de la ville. La fascination qu'exerçait sur lui la bêtise incroyable de cette foule finissait par lui faire croire à une fiction morbide; cela ne pouvait être vrai. Tous ces gens étaient par surcroît d'une laideur intolérable; la sorte de laideur définitive et sans rémission qu'aucun éclair d'une pensée altruiste ne viendrait jamais tempérer. Ils ne s'amusaient même pas; ils étaient figés dans leur rôle, incrustés dans cette comédie lugubre qui se déroulait à leur insu. L'humanité était laide, Heykal en était convaincu depuis toujours, mais à ce point-là il considérait que c'était de la provocation.”* (2005b: 262).

¹⁶ *“Malgré la proximité de la mort, ils continuaient d'ignorer les riches étendus de la vie, et aucune révolte ne grondait dans leur âme. Abdel Al découvrait en lui tout un monde étrange et nouveau, un monde de clarté diffuse d'où saillaient des vérités aveuglantes.”* (2005a: 380).

ensaios, Rafik, o secundogênito da família, debutará a galeria de heróis cosserynianos, que aos poucos será reelaborada apenas a nível estético, pois, o posicionamento em relação ao sentido trágico da existência permanecerá o mesmo. Ao contrário dos personagens anteriores, habita em seu espírito a certeza de ter descoberto uma verdade. É neste momento que parece claro grande parte das declarações de Cossery, quando ele afirma estar mais interessado nos ideais que nas histórias¹⁷.

Rafik acredita ter recebido tais verdades do pai, um homem velho que passa os dias a policiar os filhos no intuito de não fazê-los cair nas diversas armadilhas do projecto de modernidade. Claro, dentro desse conjunto de tocais está o casamento, o emprego assalariado, e a vida atormentadora que experimentam aqueles que residem nas cidades. Porém, essa ideologia, onde a preguiça é o ritual mais evidente, não é aceita facilmente por Rafik, ao contrário, é uma verdade que nasce de forma repentina, justamente após o descompasso entre seu quotidiano onírico e as expectativas apressadas que uma prostituta a qual está apaixonado lhe impõe. Intimado a escolher, Rafik mergulha na sapiência do velho pai. Assim, nos momentos em que Serag, o irmão mais novo, começa a apresentar sinais de curiosidade em relação ao trabalho nas fábricas, ele será o primeiro a tentar lhe convencer sobre quão estapafúrdia é esta ideia. Essa verdade, a qual Rafik procura defender com unhas e dentes, tem direito de um arqui-inimigo, a senhora que pretende casar com o pai. Ou seja, no término do romance, Rafik não apenas assume as palavras do pai como as radicaliza de forma apaixonada. Isto porque, embora o pai e os irmãos desfrutassem do mesmo tipo de vida, ele era o único realmente consciente de sua missão – daí o carácter inegável de uma estrutura heróica: *“Les sarcasmes de Rafik cachaiert une amertume douloureuse. Au fond, il était le seul être lucide de toute sa famille. Ce destin tranquille où s’ingéniait la mollesse native de tout un peuple, il l’avait consciemment choisi.”* (2005d: 40). Entretanto, Rafik não é um herói aos moldes clássicos, ele não vai a campo de batalha, não deseja sair de sua fortaleza inabalável a fim de capturar almas ou destruir o monstro da modernidade:

«Galal, il n’y avait pas eu de choix; son sommeil n’était pas un désir de fuir un monde qui ne lui plaisait pas. Il devait même ignorer qu’il existait au dehors toute une humanité chargée de douleurs, menaçante et

¹⁷ Cossery está constante a declarar sua preocupação em utilizar os romances como veículo de suas ideias. Por exemplo, quando lhe questionam acerca da boa aceitação de seus romances entre os jovens, Cossery responde: “E, por isso, provoca neles um certo impacto. Mas não me vêm dizer: ‘escreveu um belo romance. Gosto muito desta história...’ Não. Não se trata desse tipo de questões. Penso que se emocionam perante as ideias que se encontram nos meus livros” (2002: 19). Na mesma entrevista, Cossery chega mesmo a declarar o fardo de ter que escrever todo um romance para exprimir uma única ideia: “Este excerto resume o livro. Isto é, se eu não fosse escritor...Infelizmente, tenho de escrever um livro inteiro, mas essa era a única ideia” (idem: 70)

ávida. (...) Rafik, au contraire, avait toujours à l'esprit la vision d'un monde avili et misérable, e til avait choisi le sommeil comme un refuge. Il ne se sentait à l'aise que derrière l'abri de cês murs, barricadé contre la funeste présence dès êtres et dès choses. Autour de la maison, rôdaient une multitude d'épaves aux visages humains, dont la promiscuité lui était odieuse. Il se souvenait avec effroi du temps où il sortait encore et de ses contacts hasardeux avec le monde dès hommes; c'étaient tous dès assassins. Il en avait gardé une haine inconcevable. Très jeune, il avait apprécié à sa juste valeur l'existence monotone, mais sublime, que lui offrait la maison paternelle. Cette sécurité, délivrée de toute contingence, il la devait au vieux Hafez, qui avait toujours maintenu autour de lui une ambiance d'oisiveté éternelle.» (idem: 49)

Dessa forma, Rafik não dialoga com o seu contrário sob a égide de uma épica batalha¹⁸, ao contrário, ele guarda recluso a dádiva da sapiência paterna por detrás de um confronto sempre evitado. Assim, será apenas no próximo romance que o arauto desse conjunto de ideias se desembaraçará do casulo. É a partir do enfrentamento entre essa sapiência e a realidade circundante que o herói cosseryniano mostrará a que veio. Cossery baptiza-o de Gohar, certamente como uma homenagem e, ao mesmo tempo, uma interpretação bastante pessoal de um personagem popular originário do folclore turco. E assim, ao contrário de Rafik, que nasce num mosteiro de ideias já bem arranjadas, tendo apenas o singular trabalho de lapidá-las, Gohar, por sua vez, nasce inebriado de um mundo de impostura – havendo experimentado com toda intensidade tal universo a partir de sua experiência como professor universitário.

Gohar percebe que a única forma de se libertar das angústias provenientes de um arranjo de mentiras é a partir da total abstenção de escolhas – viver sem nada querer para nada faltar; viver sem nada esperar. Porém, como fazer para suportar a miséria de uma vida sem o mínimo de estruturas? Afinal, Gohar ganha seus parcos rendimentos prestando um serviço de contabilidade a um pequeno prostíbulo, o que mal paga-lhe a renda e o vício de haxixe. A situação seria desvantajosa se essa miséria tão amarga não fosse socorrida pela possibilidade de desmesura que a encarnação do Hodja proporciona-lhe. De facto, ao receber um beliscão da mãe Sabedoria, sendo essa última tal como a grande deusa gnóstica que dá a luz a um falso demiurgo, Cossery acorda numa gargalhada abrupta – de longe é arremessado uma centelha de salvação. Desce o Hodja travestido em Gohar – desce um messias às avessas, alguém a apontar-

¹⁸ Ora, Gilbert Durand (1992), filósofo que não cansou de se debruçar sobre as estruturas arquetípicas que perpassam os diversos tipos de herói, classificava-os em três nobres esquemas: O sintético, o místico e o heróico – sendo esse último o modelo clássico, onde há sempre um embate directo entre duas figuras distintas, independente da estética que encobre suas representações.

lhe a piada inerente a tudo isto. Para Gohar, a ironia do mundo é que a solução está na falta de solução, e só a lógica da troça pode trazer o vislumbre dessa verdade. Assim, exemplos dessa inversão de sentido não cessarão de se apresentar nos próximos romances. As amarguras sentidas no cárcere, por exemplo, sofrem uma completa inversão de sentido quando comparamos as impressões sobre as mesmas em seu primeiro livro e no seu quinto romance. Dessa forma, quando Chaktour toma conhecimento da prisão de um conhecido, imagina todo o sofrimento que o mesmo possa estar a sofrer: “*Chaktour n’avait jamais été en prison. Alors il pensa au regime de la prison, aux souffrances qu’endurent les prisonniers, et surtout à leur solitude charnelle.*” (2005a:242). Mais tarde, após ter descoberto a impostura assente em toda engrenagem, repensa o sufocamento do cárcere em termos inusitados:

« (...) mais une prison est moins sinistre que n’importe quel lieu de travail. Sais-tu qu’avant d’aller en prison je croyais que le peuple était de nature maussade et ne se complaisait que dans le drame? Je n’aurais jamais cru qu’il fût si spirituel, si plein d’humour. Oui, c’est seulement en prison que j’ai découvert tout à coup cette vérité fondamentale de notre peuple. Et aussi que toutes mes idées sur lui étaient fausses.» (2005b: 238)

Debruçado sobre o desvelar lúdico das inúmeras peças que sustentam a engrenagem da impostura, Cossery passa a perceber tudo ao seu redor com outros olhos, chegando mesmo a se lamentar por não ter tomado consciência de tudo isto a mais tempo:

« (...) je voyais le peuple tel que je désirais le voir, c’est-à-dire pétri de haine et rêvant de vengeance. Et je voulais l’aider dans sa vengeance. Je le croyais soumis à l’oppression, et je me suis rendu compte qu’il était plus libre que moi.» (idem)

Certamente, a assertiva de que a saída está na falta de saída é algo que ia de encontro ao pensamento vigente na época. Afinal, excluindo poucos intelectuais, como Michel Foucault e alguns revisionistas radicais do situacionismo, a grande maioria apostava nas promessas que o marxismo e suas subsequentes reelaborações faziam. Com efeito, podemos vislumbrar em Sartre um grande representante desta promessa, porém, malgrado decepções à Camus, no geral, a atmosfera não permitia que tal tipo de reflexão viesse à tona. Assim, os heróis cosserynianos serão sempre silenciosos – suas verdades são preciosas, e preservam-na tal como os grupos gnósticos que se escondiam nos desertos ou na imensidão das estepes búlgaras. Dessa forma, ocorrerá um constante observar do espectáculo desses absurdos sob a surdina de um espião – rindo como um *djinn* que guarda os segredos da cidade enquanto se diverte. Entretanto, o que ajudará imenso a preservar essa postura, será a estética dândi

que Cossery sempre cultivou e, cada vez exercitará. Assim, após o surgimento de Gohar, que diferirá dos heróis subsequentes por faltar-lhe a opulência da indumentária, desfilarão personagens que ostentam uma elegância ilimitada e, sabendo da impossibilidade de transmitir suas verdades, dedicarão todo seu tempo para a diversão; afinal sendo tudo uma imensa troça, nada melhor do que desfrutar de uma existência lúdica:

«Ce monde bouffon lui plaisait. (...) Le spectacle permanent de la folie stupide dès hommes faisait ses délices; il était comme un enfant au cirque, et ne cessait de trouver la vie particulièrement réjouissant.» (2005f: 206)

Ora, o mundo lhes parece agradável por terem descoberto uma surpresa desprezada pelos demais – como um belo casaco empoeirado e abandonado numa loja de usados. Estava tudo ali desde sempre, porém, por alguma razão, ninguém conseguia perceber. Enquanto todos choram por estarem sem saída, os encurralados de seus romances recebem a dádiva de se permitirem livremente ao acaso de seus caprichos momentâneos. Dessa forma, os personagens fazem bem o que querem sem nunca serem punidos. A vontade de potência transforma-se na indolência da *hybris* cosseryniana. Mergulhado nessa ambiência, Gohar mata uma prostituta para roubar-lhe as pulseiras e, nem por um simples momento, tem a impressão que possa ser preso; da mesma forma, Teymour, de *Un Complot de Saltimbanques*, falsifica um diploma e também não pensa em nenhum momento nas consequências de sua atitude. Há ainda alguns momentos em que a desmesura é tão evidente e pouco sutil, beirando mesmo a uma certa grosseria, que o próprio fio condutor da narrativa é sacrificado, como em *La Violence et La Dérision*, em que após todo o complô criado contra o governador, os personagens continuam suas trajetórias numa atmosfera de que nada fizeram. Por vezes, essa indolência bruta, situada para além de qualquer dicotomia, soa mais a Conde de L'autremond que a Zaratrusta. Isto porque, no segundo personagem, há uma ideologia que fundamenta as atitudes do profeta, afinal, este sábio pretende dismantelar a pobre metafísica cristã. Porém, na poesia de Isidore Ducasse (2004), L'autremond tem o prazer banal da desconstrução pela desconstrução – o fascínio injustificado de fazer o que se quer.

IV. Limites e contribuições do exercício heróico de Cossery

A forma como Cossery pensa o sentido do trágico é um simples retomar do conjunto de reflexões muito caras à filosofia antiga – principalmente ao cinismo, estoicismo, epicurismo e cepticismo. Assim, a originalidade de sua reflexão reside em perceber os substratos dessa sapiência alojados e

pulverizados nas instâncias mais íntimas da *gnose* daqueles que carregam o legado de uma miséria ancestral. Dessa forma, as mesmas falhas e, ou, problemas que minam a lógica dessas reflexões, estão igualmente presentes no seu pensamento. Talvez, no caso específico de Cossery, os problemas tornam-se ainda maiores a medida que, ao negar completamente o projecto de modernidade, termine por se desactualizar em relação ao próprio contexto de mudança em que vive. Por isso, determinadas ideias de seus primeiros romances, como a despreocupação com a moradia, já não podem ser postas em prática nos últimos. Assim, em seu último livro, já não consegue enxergar a Cairo que tanto falou – e então, como num tom ranzinza de último suspiro, termina repentinamente a história. Parece-nos que, daquele Cairo, Cossery não deseja falar.

Hoje, viver sem nada querer para nada faltar não é tão fácil quanto no tempo de Diógenes Laércio. Essa vida, pautada numa metafísica do acaso, talvez seja impossível de construir numa sociedade de tantos compromissos institucionalizados. E assim, como bem aponta Michel Onfray, embora estejamos acostumados, é estranho pagar tantas contas para ao menos respirar. Entretanto, se o objectivo de seus livros é trazer a vontade de abrandar o pesado ímpeto de ambição que nos espreita, encontraremos finalmente um ramo de pragmatismo mais fecundo. Muito embora o dilema actual da auto-escravização assalariada reside na única e óbvia saída de se escravizar o Outro. Dessa forma, imerso nesses dilemas, as ideias de revolta tão caras a Camus e Sartre talvez possuam um valor igualmente desprezado por Cossery. Seria possível a hermenêutica entre dois pólos tão antagónicos da reflexão? Ou, arriscando a jugular: seriam os dois pensamentos antagónicos-complementares?

De qualquer forma, a solução de Cossery parece-nos original se comparada às reflexões sobre o sentido do trágico presentes na filosofia contemporânea de Marcel Conche e Clément Rosset. E afinal, há igualmente uma imensa dificuldade em colocar em prática o dizer “sim à vida” de Rosset e a metafísica do acaso de Conche. Curioso, intrigante, é terem considerado as contribuições filosóficas dos romances de Camus e Sartre e, ao mesmo tempo, terem atropelado com certo desdém o antagonismo tão enriquecedor de uma voz que traz as boas novas de longe, relativizando sobremaneira posicionamentos tão repletos de certeza. De qualquer forma, é mister lembrar que alguns poucos trabalhos sobre os contributos filosóficos de Cossery foram elaborados, porém, detinham-se mais aos aspectos literários de sua obra. Uma excepção é o estudo de Raymond Espinose intitulado *Albert Cossery: une éthique de la dérision*. Porém, muito embora Espinose tenha mergulhado nas engrenagens de seu pensamento, acabou por não construir demasiada intersecção entre as preocupações mais caras a filosofia e aquelas que podem ser encontradas nos romances do autor – embora assuma a influência do epicurismo, do taoísmo e do budismo nas ideias centrais de Cossery. Dessa

forma, faz uma leitura onde os heróis de Cossery são sempre atravessados por um constante optimismo, como se a conduta dos mesmos fosse baseada na pressuposição de que as coisas certamente terminarão da melhor forma: *“Mais surtout, ce qui caractérise l’optimisme selon Cossery, c’est le sentiment de confiance heureuse dans une issue favorable, l’absolue certitude d’un dénouement heureux.”* (2008: 58). Ora, ao lembrarmos que o próprio autor costumava-se auto-intitular “Voltaire do Nilo”, não conseguimos deixar de fazer uma associação óbvia entre a ideia de Espinose e a crítica que o velho filósofo das luzes fazia ao optimismo desenfreado de Leibnitz. De facto, Espinose tem razão ao dizer que Cossery sempre vê um outro lado de toda tragédia, inclusive, um lado positivo, porém, todos os seus personagens já vivem no ápice do sentido do trágico, daí tudo ser trágico e nada ser trágico ao mesmo tempo¹⁹. Ou seja, os personagens não trazem sua força das boas expectativas, eles apenas já estão com suas situações definidas de antemão – o optimista aguarda algo, dialoga com o devir no sentido da boa espera, os heróis de Cossery não, vislumbram em todo jogo da vida uma forma diferenciada de jogar: suspendem a espera de forma tão grave que parecem ter ganas de suspender o tempo.

Bem, assim como Conche, Cossery percebe o mundo como um jogo²⁰. Entretanto, para o primeiro, a regra consiste na impossibilidade de aniquilar o jogo, e afinal, foi mesmo esse o grande contributo de Heráclito: apontar a existência dessa regra fundamental, onde o fogo é sua evidência manifesta – assim, a sabedoria trágica consiste em perceber a relação interminável entre a perenidade dos entes e a eternidade do jogo. Porém, nesse ponto específico, em relação a perenidade dos entes, Cossery se esquiva completamente. Inclusive, seus heróis nunca morrem, não apenas isso, vivem como que atravessados pela eternidade de múmias – nem os mais famélicos, os mais miseráveis, morrem. Na verdade, mais uma vez, Cossery parece inspirado em momentos

¹⁹ Espinose também interpreta a indiferença de Gohar sob o fundo de uma paz e uma serenidade bem desenvolvidas. Certamente, Cossery busca nas concepções acerca do oriente elementos para construção de estética da quietude. E em diversos momentos da obra essa serenidade é descrita como uma força inabalável que move os personagens. Contudo, há uma outra face dessa condição. Quando Espinose afirma que *“On ne peut rien ôter, en effet, à celui qui connaît la paix”* (2008: 55), poderíamos pensar, mais facilmente, que nada faltará àqueles que nada precisam. Esse tipo de reflexão, do total distanciamento de todas as coisas materiais, está mais próximo do discurso dos primórdios cristãos, assim como do cinismo e do epicurismo. Partimos do pressuposto que, mais facilmente, Cossery teria bebido dessas fontes, ainda que de forma indirecta. Isto porque acreditamos ser mais fácil encontrar os substratos deste tipo de sapiência no povo egípcio, que encontrar reminiscências de um taoísmo e um budismo esquecidos.

²⁰ “O mundo é um jogo divino. O jogo não é jogado dentro do mundo. É o próprio mundo que é o jogo. Por isso, o jogo é sem começo nem fim, como o próprio mundo. A regra não se preocupa com nenhum ente particular. Ela não faz se não regular a troca entre o fogo e os entes, a maneira como aparacem-desaparecem os entes e o triunfo do fogo (do principio trágico)” (CONCHE, 2000: 227).

emblemáticos da filosofia antiga, nesse caso específico, parece assumir uma postura deveras epicurista. Para ele, a morte não é um problema, não merece a tinta de nossa pena, é uma fatalidade inevitável e, por isso, uma vez mais, é algo para não ser tomado a sério. Isso fica claro quando, em diversos momentos, seus personagens divagam sobre a possibilidade de explodir uma bomba de impacto planetário. Na verdade, há personagens seus que, não apenas divagam sobre tal coisa, como também aguardam por tal acontecimento²¹. E mais uma vez, a notícia da existência de uma bomba de impacto mundial é mais um motivo para o exercício da desmesura, a grande peculiaridade que encanta suas reflexões em relação ao sentido do trágico. Afinal e, lembrando Conche, faz tempo que todos parecem ter entendido a premissa de Heráclito, contudo, ninguém havia descoberto uma agradável surpresa escondida por detrás disto tudo.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M., *Dialética do Esclarecimento*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ARISTÓTELES. *Poética*, In: Coleção Os Pensadores, São Paulo: Editora Abril, 1984.
- BAUDRILARD, Jean, *A Sociedade de Consumo*, Lisboa: Portugal: Edições 70, 2003.
- BRUCKNER, Pascal, *A Euforia Perpétua: ensaio sobre o dever de felicidade*, 2ª ed., Rio de Janeiro: Editora Difel, 2002.
- CAMUS, Albert, *O Homem Revoltado*, 2ª ed., Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.
- CEIA, Carlos, *E-Dicionário de Termos Literários*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2009. Online: <http://www.edtl.com.pt/>.
- CÉLINE, Louis-Ferdinand, *Morte a Crédito*, Lisboa: Assírio & Alvim, 1951.
- CIORAN, Émile, *Breviário de Decomposição*, 2ª ed., Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- _____. *De L'Inconvénient d'être né*, Paris: Éditions Gallimard, 2007.
- _____. *Ébauches de Vertige*, Paris: Éditions Gallimard, 2006.
- COSSERY, Albert, *La Maison de La Mort Certaine*, In: *Œuvres complètes I*, Editions Joëlle Losfeld, Paris: Editions Gallimard, 2005a.
- _____. *La Violence et La Dérision*, In: *Œuvres complètes II*, Editions Joëlle Losfeld, Paris: Editions Gallimard, 2005b.

²¹ Yéghen, em *Mendiants et Orgueilleux*, passa todo o tempo a questionar Gohar se existe de facto uma bomba que possa destruir o planeta. Eis a justificativa para que ele possa passar todo o tempo a fumar haxixe sem se preocupar com mais nada: "Il paraît qu'ils ont inventé une bombe capable de détruire d'un seul coup toute une ville (...) Devant la menace de la bombe, qu'est ce que je pourrais craindre?" (2005f: 128).

- _____ Les Couleurs de l'infamie, In: *Ceuvres complètes II*, Editions Joëlle Losfeld, Paris: Editions Gallimard, 2005c.
- _____ Les Fainéants dans La Vallée Fertile, In: *Ceuvres complètes II*, Editions Joëlle Losfeld, Paris: Editions Gallimard, 2005d.
- _____ Les Hommes Oubliés de Dieu, In: *Ceuvres complètes II*, Editions Joëlle Losfeld, Paris: Editions Gallimard, 2005e.
- _____ Mendiants et Orgueilleux, *Ceuvres complètes I*, Editions Joëlle Losfeld, Paris: Editions Gallimard, 2005f.
- _____ Não fazer nada é uma actividade interior (Entrevista), In: *Seleção de textos e entrevistas*, Lisboa: Antígona, 1999.
- _____ Une Ambition ans Le Désert, In: *Ceuvres complètes II*, Editions Joëlle Losfeld, Paris: Editions Gallimard, 2005g.
- _____ Un Complot de Saltimbanques, In: *Ceuvres complètes II*, Editions Joëlle Losfeld, Paris: Editions Gallimard, 2005h.
- CONCHE, Marcel, A Sabedoria Trágica, In: *Orientação Filosófica*, São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____ La métaphysique du hasard, *Le Portique* [En ligne], 9 | 2002, mis en ligne le 15 juin 2005. Online: <http://leportique.revues.org/index180.html>.
- _____ O Sofrimento das Crianças Como Mal Absoluto. In: *Orientação Filosófica*, São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- COSTA, Alexandre, *Heráclito: Fragmentos Contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários por Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- D.L. Ashliman, Nasreddin Hodja: Tales of the Turkish Trickster (retold by D. L. Ashliman), In: *Ashliman's folktexts, a library of folktales, folklore, fairy tales, and mythology*. Online: <http://www.pitt.edu/~dash/ashliman.html>, University Pittsburgh, Pittsburgh, 2010.
- DUCASSE, Isidore (Conde de Lautréamont), *Os Cantos de Maldoror*, Vila Nova de Famalicão: Quasi Editores, 2004.
- DURAND, Gilbert, *Les Structures Anthropologiques de L'imaginaire*, Paris: Dunod, 11^{ème} éd., 1992.
- ESPINOSE, Raymond, *Albert Cossery: Une Éthique de La Dérision*, Paris: Orizons, L'Harmattan, 2008.
- EURÍPIDES, *Héracles*, Tradução do grego, introdução e notas de Cristina Rodrigues Franciscato, São Paulo: Editora Palas Athena, 2003.
- _____, *Medéia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- FENOGLIO, Irene, *Albert Cossery, Une Recherche D'authenticité*, In: *Les Cahiers de Chabramant 3-4*, Le Caire, 174-194, 1986a.
- _____, *Autobiographie Oblige*, In: *Les Cahiers de Chabramant*, 3-4, Le Caire, 195-200, 1986b.
- _____, *L'égyptianité d'Albert Cossery*, In: *Entre Nil et sable. Les écrivains d'expression française en Egypte. 1920 - 1960*, Paris, CNDP, 127-130, 1999.

- HEGEL, G.W.F, *A Fenomenologia do Espírito – 1ª Parte*, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1992.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, 12ª ed., São Paulo: Universidade São Francisco, 2002.
- JONAS, Hans. *The Gnostic Religion*, 3rd ed, Boston: Beacon Press, 2001.
- KIERKEGAARD, S. A., *O Conceito de Angústia*, São Paulo: Hemus Livraria Editora, 1968.
- _____, *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*, 2ª ed., São Paulo: Editora Universitária, 2005.
- _____, *Temor e Tremor*, In: Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- LACARRIÈRE, Jacques, *Os Gnósticos*, Lisboa: Fim de Século Edições, 2001.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Da Existência ao Existente*, São Paulo: Editora Papirus, 1998.
- MARCEL, Gabriel, *Os Homens Contra o Homem*, Porto: Editora Educação Nacional, S/D.
- _____, *Para Uma Sabedoria Trágica*, Lisboa: União Gráfica, S/D.
- MITRANI, Michel. *Conversas Com Albert Cossery*, Lisboa: Antígona, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich, *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*, 2ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____, *Além do Bem e do Mal*, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- ONFRAY, Michel, *A política do Rebelde: Tratado de Resistência e Submissão*, Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- _____, *Cynismes – Portrait du Philosophe en Chien*, Éditions Grasset & Fasquelle, 1990.
- PIÑERO, António; et al. (Orgs.), *O Livro Secreto de João e Outros Textos Gnósticos I – Biblioteca de Nag Hammadi*, Lisboa: Esquilo Edições e Multimédia, Lda., 1999.
- _____, (Orgs.). *Evangelhos gnósticos II – Biblioteca de Nag Hammadi*, Lisboa: Esquilo Edições e Multimédia, Lda., 1999.
- RIBEIRO, Hélder, *Do Absurdo à Solidariedade: A visão do mundo de Albert Camus*, Lisboa: Editorial Estampa, 1996.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discurso Sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, Portugal: Europa-américa, 1995.
- ROSSET, Clément, *A Anti Natureza: Elementos Para uma Filosofia Trágica*, Rio de Janeiro: Espaço & Tempo, 1989.
- _____, *Alegria: A força maior*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- _____, *Le réel et son double*, Paris: Editions Gallimard, 1984.
- _____, *Lo Real: Tratado de la idiotez*, Paris: Éditions de Minuit, De la presente edición: Pré-textos, 2004.
- _____, *O Princípio da Crueldade*, Rio de Janeiro: Rocco, 2002.
- LEYS, Sophie, *“Une Vie dans la journée d’Albert Cossery”*, Paris: film documentaire réalisé par Sophie Leys, Production le GREC. 2005.
- SARTRE, Jean-Paul, *A Náusea*, 12ª ed., Editora Nova Fronteira, 2005.

_____, *Baudelaire*, Paris: Éditions Gallimard, 1975.

SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

TODOROV, Tzvetan, *Introdução a Literatura Fantástica*, São Paulo: Ed. Perspectiva, 2004.

_____, *O Homem Desenraizado*, Rio de Janeiro: Editora Record, 1999.

Friedrich Nietzsche: antimoderno, pós-moderno, moderno

Victor GONÇALVES

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (Portugal)

ABSTRACT: More an expert in diagnosis than a prophet Friedrich Nietzsche appraised some of the multiple meanings of Man and the World. At first he was antimodern, a feverous critic of rationalist tradition and moral optimism, well stated in *Die Geburt der Tragödie*. Some years later in *Menschliches, Allzumenschliches* he gained the “comet’s tail” of his time by establishing a thought close to the mechanical-positivist paradigm. During this time he also renounced the romantic filters that made him the philosopher of Wagner aestheticism and Schopenhauer’s metaphysics. *Die fröhliche Wissenschaft* and *Also sprach Zarathustra* exposed the pre-established combined limits between human reason and the alleged logic of the world. In *Zur Genealogie der Moral* Nietzsche set aside the established doctrines that supported the idea of origin so he elaborated a criticism about the contamination of morals. Even though *Jenseits von Gut und Böse* was a filigree work, as well as his publications of 1888, it expanded, in its own kind, new perspectives on rules and judgment of the world through the new figure of *Freigeist*.

Therefore we propose to point out the wavering path of Nietzsche’s thought about modernity where its most visible traits are shown between the wanderer that rejects modernity, the *malgré lui* post modern founder and the “secret” launcher of a modernity, which has not yet been built.

KEYWORDS: Free Spirit, Modernity, Postmodernity

Introdução

Nietzsche não se deixa apanhar facilmente, como referiu Deleuze numa semântica mais poderosa. Talvez porque preparou quase desde o início uma extraordinária multiplicidade de perspectivas sobre si mesmo, facilmente recebidas e exponenciadas pelos seus leitores. Ele é múltiplo nos termos, nos métodos, nas teses, nos estilos... Contraditório também, porque “o homem mais elevado deseja e provoca a contradição”.¹ Acresce que, como diz Klossowski em *Un si funeste désir*: “Para Nietzsche todo o acto intelectual responderia apenas às variações de um estado de humor.”² Por isso, as interpretações podem flutuar entre a seriedade da tarde e o histrionismo da noite, o tom solene da academia e o fanatismo emocional de uma seita dionisíaca.

Além disso, o seu pensamento ocupou-se mais da ética (no sentido originário de *ethos*) do que da metafísica, procurando edificar novos estilos de vida, até para ele próprio, ou melhor, principalmente para ele próprio, em vez de descrever a orografia instável dos modos do Ser. “*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*”³ é citado por Nietzsche no §333 de *A Gaia Ciência* para mostrar como se afasta da epistemologia daquele filósofo⁴ (que marcou parte da tonalidade geral das *Wissenschaften* modernas), ao terminar o parágrafo dizendo que pensar conscientemente é o modo mais ineficaz de conhecer, já que compreender continua a ser o resultado de uma grande maquinação instintiva.

Sentimo-nos, pois, “legitimados” a experimentar interpretações às quais não pode ser exigida a tradicional fundamentação pela autoridade; porque, seguindo Michel Foucault, acreditamos que a veneração devida está “precisamente em o utilizar, o deformar, o fazer chiar, gritar. Enquanto os comentadores dizem se somos ou não fiéis, quando isto não tem qualquer interesse.”⁵ Estudar Nietzsche é sempre um exercício de funambulismo, percorrendo a sua obra, multiplamente imbricada, de uma ponta à outra,

¹ NIETZSCHE, Friedrich, *A Gaia Ciência*, §297. Seguimos a edição de Giorgio Colli e Mazzino Montinari da *Kritischen Gesamtausgabe*, Berlin/New York: de Gruyter, 1967. As obras publicadas terão o nome por que são mais conhecidas em Portugal, capítulo ou livro e parágrafo. Os *Fragmentos Póstumos* terão o número do grupo a que pertencem, número do fragmento específico entre parênteses rectos e ano(s) de redacção. O sistema autor/data/página, que usaremos para os restantes autores, seria inadequado para muitas das citações sobre Nietzsche que vamos fazer.

² KLOSSOWSKI, 1963, pp. 190-191.

³ [Não rir, não chorar, nem detestar, mas compreender.], ESPINOSA, 1992, p. 263.

⁴ Sem anular totalmente o que diz na carta ao amigo Franz Overbeck de 30 de Julho de 1881, onde refere irmanar-se com Espinosa em cinco pontos: negação do livre-arbítrio, das finalidades, da ordem moral do universo, do desinteresse e do mal

⁵ FOUCAULT, Michel, 1975.

constantemente em risco eminente de queda, tanto na vulgaridade do cliché como nas epifanias obscuras.

Nietzsche pensa desde muito cedo a questão do “espírito do tempo”. Mesmo antes de *O Nascimento da Tragédia* ou das *Considerações Intempestivas* (sobretudo a segunda: *Da Utilidade e Inconveniente da História para a Vida*), da descoberta, em 1866, de *O Mundo Como Vontade e Como Representação* de Schopenhauer, considerado o seu principal rito de iniciação ao mundo filosófico. Por exemplo, em *Destino e História* (tradução possível para *Fatum und Geschichte*), um pequeno ensaio de férias escrito em 1862, ainda aluno de Schulpforta, reflecte sobre a relação entre a liberdade da vontade e a necessidade teo-cosmológica que a suporta. Portanto, de alguma forma a tensão entre a conservação e as condições de possibilidade de inovação estão já ali presentes.

Para o que mais nos interessa neste ensaio, o substantivo *Modernität* (modernidade) surge apenas pela primeira vez em 1886 (*Fragmento Póstumo* 7 [7]), abrindo, aliás, com um significado positivo: “O sentido e o prazer da nuance (na realidade, a *modernidade*) na nova Fisiologia da Arte”. Repeti-lo-á depois disso cerca de 30 vezes em *Fragmentos Póstumos* de 1887 e nas obras de 1888, escrevendo-o em algumas ocasiões com aspas para respeitar a sua dimensão neológica. Já o adjetivo *Modern* (moderno), nas suas diferentes declinações, aparece muito mais frequentemente ao longo de toda a obra, desde as Conferências de Basileia de 1870 (*O Drama Musical Grego e Sócrates e a Tragédia*) até aos textos de 1888. O uso dos termos indica a importância que Nietzsche sempre atribuiu a uma crítica da actualidade. Por um lado, ele considerava-se um grande hermenauta do seu tempo; por outro, desde muito cedo constrói um discurso desalentado em relação à sua época, propondo sempre novas experiências de vida que rompem com o *status quo* dominante. Por isso, em relação ao primeiro ponto, num *Fragmento Póstumo* de 1887 (9 [177]) diz: “A minha obra deve conter um *apanhado geral* sobre o nosso século, sobre toda a modernidade, sobre o *grau atingido* pela ‘civilização’”. E quanto ao segundo, várias são as críticas à modernidade, por exemplo o §39 das “Divagações de um Intempestivo” do *Crepúsculo dos Ídolos* tem como título “Crítica da modernidade” [*Kritik der Modernität*], começando por dizer que as “nossas instituições já não valem nada”; ou em *Ecce Homo*, “Para Além Bem e Mal” §2, onde afirma que *Para Além Bem e Mal* é no essencial uma crítica à modernidade.

Continuação da “querela Antigos / Modernos”

O termo latino *modernus*, com o significado de “actual” e não de “novo”, surge no séc. V. É, no entanto, preciso esperar pelo Renascimento para que o

adjectivo moderno seja utilizado com as conotações de novidade e de inovação. Mais tarde, no séc. XIX o sentido de “modernidade” emerge no pensamento publicado de François-René, Chateaubriand, Honoré de Balzac ou Théophile Gautier. É a este último que devemos a introdução do termo no domínio da crítica da arte com um artigo sobre o pintor William Mulready escrito em 1855 para o *Moniteur universel*: “Seria difícil de prender este artista a qualquer escola antiga, já que o carácter da pintura inglesa é, como o dissemos, a modernidade. Será que o substantivo existe? O sentimento que exprime é tão recente que a palavra poderá não se encontrar nos dicionários.”⁶ Mas antes da crítica da arte criar um conceito que desfilia os “génios” da corrente das influências, já uma alteração teórica em torno do antigo e do moderno tinha vindo a lume no séc. XVII: “La querelle des Anciens et des Modernes”. Charles Perrault (*Parallèle des Anciens et des Modernes*, 1688) et Bernard de Fontenelle (*Digression sur les Anciens et les Modernes*, 1688) combateram o classicismo de Jean Racine. Jean-Jacques Rousseau (*Dissertation sur la musique moderne*, 1750) e Stendhal (*Racine et Shakespeare*, 1823) continuaram depois à procura de uma “lei” do progresso do espírito humano, vendo este último no romantismo uma *Stimmung* absolutamente inovadora.

Sejamos no entanto claros: o que verdadeiramente nos interessa aqui é encontrarmos não a composição de uma tábua cronológica que meça e divida o tempo historicamente, mas o desenvolvimento da novidade na temporalidade, isto é, a subjectivação do novo. E acreditamos que ninguém melhor que Charles Baudelaire em “Le peintre de la vie moderne” localizou esta nova instância da temporalidade ao escrever acerca do pintor/desenhador de origem holandesa Constantin Guys (ilustrador do *London News* e que não assinava as suas obras):

«Desta forma ele vai, ele corre, ele procura. Que procura ele? De certeza, este homem, tal como o descrevi, este solitário dotado de uma imaginação activa, sempre viajando através do grande deserto dos homens [...]. Procura esse qualquer coisa que nos permitiremos chamar *modernidade*; já que não se apresenta melhor palavra para exprimir a ideia em questão»⁷.

Ora, defendemos que com *O Nascimento da Tragédia*, 1872, Nietzsche retoma a “Querela dos Antigos e dos Modernos”, dando-lhe uma nova textura argumentativa. O professor de filologia em Basileia, à época ventrículo de Richard Wagner, rejeita a estética musical dramatizada da ópera clássica, defendendo um retorno às fontes originárias da Grécia Antiga. Ao mesmo

⁶ Citado por Jean Baudrillard, Alain Brunn e Jacinto Lageira, “Modernité”, in *Encyclopaedia Universalis* digital.

⁷ BAUDELAIRE, 1863, cap. IV. Sintomaticamente, o ano da publicação deste artigo de Baudelaire no *Le Figaro* é também o momento em que Manet apresenta *Le Déjeuner sur l’herbe* no Salon des refusés.

tempo propõe *das Musikdrama* wagneriano, inspirando-se numa mítica estetização do mundo pré-helénico, como a máxima modernidade estética. Esta obra de juventude não polemizou apenas no território estético, foi também uma pedrada no charco de águas consensuais – um consenso mesmo no dissenso – da filologia clássica, disciplina central das *Geistwissenschaften* do seu tempo. Com ela colocou-se fora dos paradigmas filológicos quer da escola de Leipzig quer da de Bonn, e inventou o seu centauro: uma filologia filosófica, propondo-se recuperar o passado mais por emulação do que por plasmação impessoal dos traços ideográficos de antanho, tantas vezes, aliás, esvanecidos pelo tempo e irredutibilidade de cosmovisões. Procurou na antiguidade a inspiração dessa quase dialéctica da embriaguez dionisíaca e do sonho apolíneo, magnificados na tragédia antiga (Ésquilo e Sófocles). Mas é um retorno ao passado que serve apenas de trampolim para o novo génio da mais recente “metafísica estética”, Wagner, realizar a grande mutação cultural do Ocidente através de uma nova estetização da realidade. Portanto, parecendo tomar partido pelos Antigos, Nietzsche declara uma vontade de *avant-garde* bem dentro das tendências da modernidade estética nascente.

No entanto, e quase paradoxalmente, lemos já em *O Nascimento da Tragédia* um conjunto forte de críticas ao mundo moderno, sublinhando a expansão do racionalismo, que em crescendo desde a vitória da *Weltanschauung* socrática na Grécia Clássica, agora domina totalmente o homem moderno. Refere no §18 desse livro:

«Todo o nosso mundo moderno se encontra preso na rede da cultura alexandrina e possui como ideal o homem teórico, equipado com as mais altas capacidades de conhecimento, trabalhando ao serviço da ciência e tendo Sócrates como arquétipo e antecessor.” [...] Mas este homem teórico “permanece o eterno faminto, o ‘crítico’ sem prazer e energia, o homem alexandrino que no fundo é bibliotecário e revisor, tornando-se miseravelmente cego com a poeira dos livros e os erros de impressão»⁸.

A reflexão, mítico-filosófica mais do que filológica, sobre o poder emulativo da cultura pré-socrática para a renovação do seu mundo será pouco tempo depois ligeiramente alterada em *Humano, Demasiado Humano*. Aqui, a cosmovisão grega é “apenas” uma espécie de instrumento hermenêutico que auxilia a comunicação de coisas difíceis ao homem moderno: “Assim, os Gregos facilitam ao homem moderno a comunicação de muitas coisas dificilmente comunicáveis e que dão a reflectir.”⁹ Noutro ponto do mesmo livro acrescenta uma certa nostalgia conservadora, esbate a vontade de inovação, mostrando uma veneração pela conservação dos estratos mais fixos da civilização humana.

⁸ NIETZSCHE, *O Nascimento da Tragédia*, §18. Cf. ainda os §§2 e 19.

⁹ NIETZSCHE, *Humano, Demasiado Humano* II, §218.

«As convenções são com efeito os procedimentos artísticos conquistados para serem compreendidos pelos espectadores, a língua comum dolorosamente aprendida, através da qual o artista pode verdadeiramente comunicar-se. [...] Geralmente, a originalidade é olhada com estranheza, às vezes até adorada, mas raramente compreendida; evitar obstinadamente a convenção significa não querer ser compreendido. O furor moderno pela originalidade é assim sinal de quê?»¹⁰.

Ao longo de toda a sua obra, Nietzsche respeitará aquilo que acabamos de defender: o retorno sistemático à Grécia Antiga e ao Renascimento – a outra época sagrada – para nelas encontrar estímulos que definam as suas experiências sobre novas possibilidades de existência. O conservadorismo nietzscheano não se traduz num regresso sem volta ao passado, como o seu experimentalismo não é uma aposta cega na originalidade. Algo que pode ser resumido pela renovada poética do tempo inscrita na doutrina do eterno retorno do mesmo.

Críticas ao moderno/modernidade

Nietzsche é fortemente crítico de uma modernidade que inculcou no homem ilusões de liberdade, abundância e felicidade baseadas no pretenso poder do racionalismo científico e na ideologia do progresso, vastamente subsidiária daquele. Este género de novo messianismo tornou-o muito mais pusilânime, incapaz de suportar a doença, o tédio, a morte, em suma, criou-lhe uma repulsa primária pelo sofrimento e pelo acaso vital, afastando-o do espírito trágico. Por isso, são muito frequentes as vituperações contra o mundo moderno, comprovadas, antes de irmos aos seus textos, com a primeiríssima recepção de que foi alvo em França. Por exemplo, em 1902 Henry Albert publica no *Mercure de France*, t. 146, v. 41, um conjunto de aforismos seus com o título: “Friedrich Nietzsche, ‘Critique de la modernité’” (Crítica da modernidade). Antes disso, Georges Valbert, em 1892, na *Revue des deux mondes*, que Nietzsche lia, escreve um artigo com o título “Le docteur Frédéric Nietzsche et ses griefs contre la société moderne” (O Dr. Frederico Nietzsche e as suas queixas contra a sociedade moderna).

Quanto à sua obra, querendo ser exaustivos temos inúmeros momentos onde o homem moderno, uma certa forma de ser moderno, uma certa modernidade são criticados. Isso está desde logo presente nos textos que

¹⁰ *Idem*, §122. Este texto marca uma das primeiras críticas a *O Nascimento da Tragédia* (outras, muito dissimuladas, podem ser lidas nas 2ª e 4ªs *Intempestivas*), muito antes do novo prefácio que escreveu para a sua reedição de 1886 (*Versuch einer Selbstkritik – Tentativa de Autocrítica*).

precedem *O Nascimento da Tragédia* – as duas conferências de Basileia de 1870 e a *Visão Dionisíaca do Mundo* –, com certeza por influência das leituras de Schopenhauer e sobretudo de Wagner. E manter-se-á até aos últimos livros e *Fragmentos Póstumos* de 1888. Interessa assim retirar desse amontoado de observações uma espécie de tipologia da crítica nietzscheana a uma modernidade que mais do que revogar pretendia depurar.

Sobre a estética moderna: nos primeiros tempos contra a modernidade que excluía o seu mestre Wagner, mais “vanguardista” do que o último grito estético da época (*Richard Wagner em Bayreuth*, §§1, 3, 6 e 8); depois da separação, fazendo dele o protótipo do artista moderno: histriónico, decadente e místico-religioso (*A Gaia Ciência*, §5, repetido em *O Caso Wagner* e constituindo quase um *leitmotiv* em *Nietzsche Contra Wagner*). Pelo meio, universaliza a reprimenda afirmando que “todos os grandes artistas modernos sofrem de má consciência...” (*A Gaia Ciência*, §366); e que a arte moderna tiraniza, é escrava da lógica, massa bruta (*Fragmento Póstumo* 10 [37], 1887). Em relação às *Wissenschaften* em geral: a ciência moderna é um enorme soporífero (*Humano, Demasiado Humano* I, §128), ingénua e arrogante ao mesmo tempo (*Para a Genealogia da Moral* III, §23), melhor aliada dos ideais ascéticos (*idem*, §25), uma nova religião (1ª *Consideração Intempestiva* sobre David Strauss, §9), promovendo a hiper-especialização epistemológica obnubila a compreensão (*Para Além Bem e Mal*, §312), os investigadores são operários intelectuais, plebeus e pretensiosos (*idem*, 58), e acima de tudo, a objectividade moderna é um enorme repositório de mau gosto (*Crepúsculo dos Ídolos*, “O que falta aos alemães” §6). Quanto à política, Nietzsche vê na Democracia e nas ideologias socialistas modernas uma enorme obsessão contranatura pelo igualitarismo, anulando as nobres e naturais aspirações à hierarquização meritocrática (cf., por exemplo, *Para Além Bem e Mal*, §44; *Anticristo*, §62; *Crepúsculo dos Ídolos*, “Divagações de um intempestivo” §48). Na base da axiologia moderna estão, em contradição, o progresso e o pessimismo. Ao mesmo tempo que todo um messianismo racionalista (veja-se a crítica que profere contra a “necessidade racional” hegeliana na 2ª *Intempestiva* §8) assegura a crença “infalível” – assim mesmo, para expulsar a insegurança do acaso desta “religião civil” – num futuro glorioso, alcançado pela senda do progresso (por exemplo, *Anticristo*, §4; *Crepúsculo dos Ídolos*, “Divagações de um Intempestivo”, §§37, 43; *Para Além Bem e Mal*, §260); do outro lado trabalha, minando o edifício daquele falso optimismo, um pessimismo paralisante (por exemplo: *A Gaia Ciência*, §346; quase todo o prefácio a *O Nascimento da Tragédia* de 1886 – *Tentativa de Autocrítica* –; *Fragmento Póstumo* 1 [194] de 1885). Como causa e consequência simultaneamente – uma outra forma de negar o sucesso das teorias da causalidade¹¹ – do fundo valorativo que define a personalidade do homem

¹¹ Atente-se nestes dois *Fragmentos Póstumos*: “não há nenhuma outra causalidade do que aquela que se exerce de vontade a vontade.” (35 [15], 1884-1885); “a noção de causalidade é

moderno, Nietzsche traça uma antropologia do desespero fisiológico e do desfalecimento: logo em 1870, *A Visão Dionisiaca do Mundo*, §2, mostra como o homem moderno cindiu a religião da vida ao recusar todas as formas de religiosidade dionisiaca; talvez por isso se tenha abandonado à esperança utópica, fazendo dela uma virtude (*Aurora*, §38); sentimento que exacerbou a sua pusilanimidade, sintoma de esgotamento fisiológico (*Tentativa de Autocrítica*, §§4, 6; *Humano, Demasiado Humano I*, “Prefácio” de 1886, §3; *Genealogia da Moral III*, §§19, 26; *Crepúsculo dos Ídolos*, “Divagações de um intempestivo”, §41; *Ecce Homo*, “Porque sou tão sábio” §5; *Da Utilidade e Inconveniente da História para a Vida*, §5); vive numa cultura sem vida, tem apenas um saber sobre a cultura (*idem*, §4); o homem moderno é obstinadamente anti-naturalista (*Anticristo*, §57), desenvolvendo um tenebroso instinto gregário (*Para Além Bem e Mal*, §202), mas sem a vivência da amizade própria aos Antigos (*Aurora*, §503); por tudo isto, “O homem moderno não surge de outra forma que não seja numa pura e simples aparência”. (*Richard Wagner em Bayreuth*, §5). Em jeito de conclusão dirá que no seu tempo o que escreve está muito acima do poder exegético dos homens “modernos”, que o ter nascido postumamente se deve à impossibilidade, fisiológica mais do que hermenêutica, da modernidade o compreender (*Ecce Homo*, “Porque escrevo livros tão bons” §1).

Dois excertos, apresentados abaixo, resumem a posição de Nietzsche acerca da modernidade, essa vasta *Stimmung*, quase nada-morta, que insuflou a segunda metade de oitocentos de novas crenças, substituindo o esgotamento das grandes maquinações metafísicas, teológicas e teleológicas. O primeiro define a modernidade como radicalização do relativismo, um outro nome para o niilismo. A segunda, como a rendição da vida ao pequeno cálculo racionalista, até na medição dos sentimentos mais elementares da convivência humana.

«‘Não sei para que lado me virar; sou tudo quanto não sabe sair nem entrar’, suspira o homem moderno... Foi desta modernidade que estivemos doentes, – desta paz podre, deste cobarde compromisso, de toda a imundície ‘virtuosa’ do moderno Sim e Não. Esta tolerância, essa *largueza* de coração, que ‘perdoa’ tudo, porque «compreende» tudo, produz em nós o efeito do siroco [*ist Scirocco für uns*]. Antes viver no gelo que entre virtudes modernas e outros ventos do Sul!...»¹².

O Renascimento foi a última *grande* época, e nós homens modernos, com a nossa ansiosa auto-solicitude, o nosso tímido amor ao próximo, com as nossas

perfeitamente inutilizável. [...] A interpretação causal, uma ilusão... Não há nem causa, nem efeito. Linguisticamente não podemos anulá-la. Mas que importa... Em suma: um evento não é nem causado, nem causador.” (14 [98], 1888-1889).

¹² NIETZSCHE, *Anticristo*, §1.

virtudes como o amor ao trabalho, a moderação, o sentido do dever, da escrupulosa objectividade científica, nós, tesoureiros, racionais, mecânicos, fazemos uma época *baixa* cheia de fraquezas...¹³

Abertura para a pós-modernidade

Seguindo de perto Jean-François Lyotard, parece-nos quase banal antever no pensamento de Nietzsche o que o filósofo francês designa como a cultura pós-moderna das sociedades pós-industriais.¹⁴ Segundo ele, a pós-modernidade surgiu dos escombros das grandes narrativas especulativas e emancipadoras.¹⁵ As primeiras legitimavam metafísica e axiologicamente o conhecimento científico, as segundas os diferentes tipos de humanismo ocidental. Nelas se articulava e justificava grande parte do *logos* sobre a verdade e a justiça. Lyotard marca historicamente o capitalismo e a tecnologia pós 2ª Guerra como progenitores da pós-modernidade. Sem no entanto lhes dar a exclusividade da origem, já que o fim da modernidade estava desde logo em germen no niilismo que principiou a corroer as grandes meta-narrativas do século XIX.

Nietzsche será um dos principais iconoclastas dessa mesma modernidade. Pondo em causa a solidez arquetípica da verdade científica, do deus cristão, do sujeito cartesiano e do tempo linear. Se virmos bem, nenhuma meta-narrativa pode subsistir sem a contribuição destes elementos fundadores – mesmo que nem todos sejam ao mesmo tempo necessários. Se em *O Nascimento da Tragédia*, com uma metafísica da arte dionisíaca, e nos dois livros de *Humano, Demasiado Humano*, com o “objectivismo científico”,¹⁶ Nietzsche ainda acredita na manutenção de algumas narrativas totalizantes, capazes de sustentar um certo projecto de ordenação universal do homem e do mundo – na primeira obra atendendo ao processo em curso do romantismo estético, embora aplicado preferencialmente à *Das Gesamtkunstwerk* wagneriana; na segunda, devedor de um projecto *Aufklärung* mais tecnologizante do que filosófico –, em grande parte do resto da obra, mesmo em texto anteriores a *Humano, Demasiado Humano*, desenvolve-se todo um pensamento sobre o niilismo moderno, alimentado, por múltiplos poros, com crenças frouxas sobre totalidades, morais

¹³ NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, “Divagações de um intempestivo” §37.

¹⁴ O que aliás muitos autores fazem, de Luc Ferry a Gianni Vattimo.

¹⁵ “On peut voir dans ce déclin des récits un effet de l’essor des techniques et des technologies à partir de la deuxième guerre mondiale, qui a déplacé l’accent sur les moyens de l’action plutôt que sur ses fins ; ou bien celui du redéploiement du capitalisme libéral avancé après son repli sous la protection du keynésisme pendant les années 1930-1960, renouveau qui a éliminé l’alternative communiste et qui a valorisé la jouissance individuelle des biens et des services.” (Jean-François LYOTARD, 1979, p. 63).

¹⁶ Objectividade entendida enquanto higiene metodológica.

ou epistemológicas, ilusórias, mas alienantes. Esse combate contra os absolutos resume-se no que escreveu aqui: “Parece-me importante desembaraçarmo-nos do todo [All], da unidade, de uma força e de um absoluto qualquer”.¹⁷

Verdade – Em primeiro lugar, há nele um exercício amplo e sistemático de desconstrução da ideia de verdade. Desde logo, no pequeno texto de 1873 *A verdade e a mentira em sentido extramoral*, onde a intromissão do axiológico no epistemológico conduz ao desaparecimento da universalidade da verdade. A partir daqui, com o interregno relativo de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche vai elaborando uma espécie de epistemologia negativa, na qual a verdade se revela afinal falsidade e a vontade de verdade é, como escreve em *A Gaia Ciência*, um mau gosto, um delírio juvenil. Assegurando ao mesmo tempo que um “nós” feito de homens novos, é demasiado profundo para acreditar nela, viveu demasiado para acreditar nela.¹⁸ Para os outros, a verdade continua a ser a fé de um ideal ascético laicizado, a metafísica continua a estar presente na ideia de verdade,¹⁹ já que se retirarmos o véu à verdade ela deixa de existir. Os gregos já sabiam isso, paravam na superfície, eles “eram superficiais pela profundidade.”²⁰

Mas talvez mais do que um projecto epistemológico, ao desenvolver uma crítica à vontade de verdade, Nietzsche quisesse destituir a velha moral, mistura de platonismo e cristianismo, do seu fundamento universalista. Relativizar, individualizar mesmo, a moral passa, pois, por retirar a verdade do conjunto de crenças antropológicas que edificaram a civilização ocidental desde a Grécia Clássica. Se isso acontecesse, a cosmovisão cristã faria uma *Selbstaufhebung*, uma vez consciente dela mesma, a vontade de verdade anularia a moral.²¹

Morte de Deus – Verdadeira anulação da alteridade, embora muito antropomorfizada, alicerçante da humanidade e do mundo. É verdade que o seu desaparecimento é uma oportunidade de emancipação (*A Gaia Ciência*, §§285, 343), mas o homem ainda não se libertou da sua sombra (*idem*, §§108, 109), ou da sua moral (*idem*, §357), ou o célebre: “Creio que não podemos

NIETZSCHE, *Fragmento Póstumo*, 7 [62], 1886-1887.

¹⁸ Cf. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, “Prefácio” §4.

¹⁹ Cf. NIETZSCHE, *Para a Genealogia da Moral*, §24.

²⁰ NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, “Prefácio” §4.

²¹ “‘Que significa toda a vontade de verdade?’ E aqui volto a tocar no meu problema, no nosso problema, meus desconhecidos amigos (digo assim porque ainda não conheço nenhum amigo): que sentido teria todo o nosso ser senão o de que em nós essa vontade de verdade tomou consciência de si própria enquanto problema?... E não haverá qualquer dúvida de que no momento em que a vontade de verdade toma consciência de si própria é a moral que se destrói: é esse o grande espectáculo em cem actos que está reservado para os próximos dois séculos da Europa, espectáculo tremendo, cheio de interrogações, mas talvez também o mais esperançoso de todos os espectáculos.” (Nietzsche, *Para a Genealogia da Moral* III, §27).

despachar Deus porque ainda acreditamos na gramática.”²² Daí o desejo de um deus mais fisiológico, recuperando os entusiasmos ébrios de Dioniso: “Eu só acreditaria num deus que soubesse dançar.”²³ Em síntese, sem o deus absoluto do cristianismo grande parte da ordem moral cai por terra (no seu duplo sentido).

Tempo – Nietzsche marca a descoberta da doutrina do eterno retorno com uma frase famosa: “Início de Agosto 1881, em Sils-Maria, 6000 pés acima do mar e mais ainda, para além de todas as coisas humanas.”²⁴ Depois disso seguem-se, no mesmo ano, um conjunto de *Fragmentos* sobre este novo tempo, mais temporalidade do que cronologia,²⁵ e em seguida a publicação em 82 do célebre §341 de *A Gaia Ciência*: “O peso mais pesado”. Na continuação deste tema há principalmente dois capítulos do livro III de *Assim Falava Zaratustra*, “Da visão e do enigma” e “O convalescente”, o §56 de *Para Além Bem e Mal*; e mais alguns *Fragmentos Póstumos*. Para o que nos interessa aqui, diremos apenas que com esta nova poética do tempo Nietzsche quebra o consenso lógico-axiológico do tempo linear, potenciador de fixações estruturadas em torno da sucessão passado, presente e futuro. O eterno retorno mistura o tempo, subjectiviza o tempo, fragmenta o tempo, pulveriza as escatologias redentoras, uma outra forma de emancipação. Destrói a objectividade científica, tanto quanto o sujeito cartesiano.

Sujeito – Como muito bem mostraram Foucault (*Les mots et les choses*) e Klossowski (*Nietzsche et le cercle vicieux*), Nietzsche introduz um profundo cepticismo na antropologia moderna. Ao quebrar a autonomia racional que mantinha o sujeito imune às forças impulsivas que investem a (des)ordem da vida, Nietzsche desfaz a laboriosa construção da dicotomia sujeito-objecto preparada por Descartes. Escreve em *Assim Falava Zaratustra*: “o si-próprio [*Selbst*] está atrás dos brinquedos que são a mente [*Sinn*] e espírito [*Geist*]. É ele que origina o eu, o eu é um instrumento do si-próprio.”²⁶ O “Eu” é uma ilusão, a grande razão, corpo, não diz “eu” mas faz o “eu”. Ou mais claramente ainda,

²² NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, “A ‘razão’ na filosofia” §5.

²³ NIETZSCHE, *Assim Falava Zaratustra* I, “Do ler e do escrever”.

²⁴ NIETZSCHE, *Fragmento Póstumo*, 11 [141], 1881. O resto do excerto sobre o Eterno Retorno: “O novo centro de gravidade: o eterno retorno do mesmo. A infinita importância do nosso saber, do nosso errar, dos nossos hábitos e maneiras de viver, para tudo o que está para vir. Que fazemos nós do resto da nossa vida – nós que passámos a maior parte dela na mais essencial ignorância? Ensinamos a doutrina – é o meio mais poderoso de a incorporarmos nós próprios. O nosso género de felicidade, como doutores da maior doutrina.”

²⁵ Os *Fragmentos Póstumos* dessa época podem ser divididos em três grupos: de carácter cognitivo, ético e cosmológico. Os primeiros são os 11 [141], 11 [153] e 11 [158], todos de 1881. Os principais *Fragmentos* cosmológicos são o 11 [148], 11 [152], 11 [157], 11 [202] e 11 [213] de 1881. Por último, os *Fragmentos* que expõem as repercussões éticas do eterno retorno: 11 [143], 11 [144], 11 [148], 11 [161], 11 [163], 11 [202] e 11 [338], também do mesmo ano.

²⁶ Livro I, “Dos desprezadores do corpo”.

num *Fragmento* de 1887: “O sujeito não passa de uma ficção; o *ego* que convocamos quando criticamos o egoísmo não existe.”²⁷ Centro inquestionável da racionalidade, da narrativa especulativa moderna desde o *cogito* de Descartes, o sujeito passa a ser uma mera dobra (*pli*) gramatical, uma ficção moral, uma impostura epistemológica.

Mas o desvio à grande ordem do dever e da racionalidade, forma de resumir sucintamente a modernidade, não se fez apenas pela negação do velho sentido do mundo e do homem. Como defende Luc Ferry, a arte tomará o lugar das principais tendências de fixação de sentido que foram o fio condutor da modernidade:

«Num universo enfim plenamente perspectivo, num mundo novamente infinito, na medida em que oferece uma infinidade de interpretações, só a arte se apresenta autenticamente pelo que é: uma avaliação que não deseja a verdade. Aqui também se verifica a asserção segundo a qual a filosofia de Nietzsche toma a forma de uma monadologia sem sujeito nem sistema. Nem mónadas (indivíduos no sentido moderno), nem ponto de vista único a partir do qual, como em Leibniz ou Hegel, as perspectivas pudessem ser sintetizadas segundo uma harmonia (seja esta harmonia pensada dialecticamente ou não, importa finalmente pouco): tal poderia ser a fórmula do individualismo nietzscheano, pós-moderno, pelo qual a arte se torna o modo de ser a si mesma da vontade de potência»²⁸.

Se quisermos assinalar na própria obra de Nietzsche momentos que justificam o seu esteticismo, entendido simultaneamente como uma teoria da

²⁷ 9 [108].

²⁸ FERRY, LUC, 1990, p. 224. Num comprimento de onda semelhante, Mathieu Kessler em *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, 1999, defende que o pensamento estético de Nietzsche é a sua grande força anti-niilista. Com ele prossegue a superação da metafísica, a sua transmutação de todos os valores.

Gianni Vattimo, com termos ligeiramente diferentes (recusa o uso do “pós-moderno”, a modernidade é para ele insuperável, o pós-moderno é ainda uma outra forma de modernidade) também coloca a mão de Nietzsche no atizador que desenvolveu o fogo do esteticismo oitocentista: “É assim sobretudo a partir de Nietzsche que se torna possível reconhecer teoricamente o sentido da centralidade do estético na modernidade. Esta centralidade anunciou-se primeiro, no plano prático, no processo de promoção social do artista e dos seus produtos (a partir do Renascimento), processo que lhe conferiu pouco a pouco dignidade, excepcionalidade, funções sacerdotais e civis; e, paralelamente, no plano teórico, em perspectivas como a de Vico ou a Romântica, que atribuíram à civilização e à cultura uma origem ‘estética’; por último, com o advento da moderna sociedade de massas, na importância que modelos estéticos de comportamento (divismo de várias espécies) e de organizações do consenso social (uma vez que a força dos mass-média é antes de mais uma força estético-retórica) vão assumindo cada vez mais nitidamente. Este processo é muito vasto e ramificado, mas só talvez Nietzsche tivesse tido consciência do sentido autêntico da importância da antecipação que o estético possui em relação ao desenvolvimento global da civilização moderna.” (Gianni VATTIMO, 1987, pp. 79-80)

sensibilidade e do corpo e uma filosofia da arte, basta citar dois excerto sobejamente conhecidos: “Sem a música, a vida seria uma erro.” E “só como fenómeno estético encontram a existência e o mundo uma legitimação eterna”.²⁹ Em *Para a Genealogia da Moral* aprofunda o alcance da arte, mostrando a vontade de constituir aquilo a que alguns chamam uma *fröhliche Wissenschaft*. No livro III, §25, dessa obra, descreve como a arte pode superar o ideal ascético na exacta medida em que santifica a mentira, dando boa consciência à vontade de errar, porque aí está numa relação “verdadeira” com a vida. A arte está enraizada na vida, já não é como em Schopenhauer uma suspensão do querer viver, um calmante, uma catarse, forma moderna da salvação religiosa, mas uma força anti-niilista que põe em obra a vida criadora, vida ateleológica e para além da dicotomia fenómeno/coisa-em-si.

Para uma “nova modernidade”

Em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Jürgen Habermas refere que a era moderna “gira primordialmente sob o signo da liberdade subjectiva.” Esta realizar-se-ia

«(...) na sociedade, sob a forma de um espaço de manobra garantido pelo direito privado para prossecução racional dos interesses próprios; no Estado, enquanto participação – por princípio igual em direitos – na formação da vontade política; no foro privado, sob a forma de autonomia ética e auto-efectivação no domínio público relacionado com esta esfera privada, finalmente, como processo de formação consumado através da apropriação da cultura tornada reflexiva»³⁰.

Ora, Nietzsche, apesar de, como vimos, crítico da modernidade, nunca porá em causa a liberdade subjectiva, pelo contrário, exigirá paroxisticamente a sua efectivação. Mas para além da sociedade e do Estado moderno, numa ética autónoma até da repercussão que as acções de cada indivíduo singular possam ter no espaço público e expandido os mecanismos de apropriação cultural, de forma a incluir os gestos vivos do corpo, isto é, fundando uma nova noção de verdade. É a subjectividade, fora do cárcere do sujeito racional e de todas as alienações metafísicas, que Nietzsche quer finalmente agraciar no que, à falta de melhores termos, chamaremos “nova modernidade”. De qualquer forma, ainda modernidade porque transparece das suas palavras a vontade de levar a cabo originais actos legislativos que ordenem as comunidades de subjectividades. É

²⁹ NIETZSCHE, *Crepúsculo do Ídolos*, “Máximas e Traços §33; e *O Nascimento da Tragédia*, §5. Respectivamente.

³⁰ HABERMAS, 2000, p. 89

que apesar de todo um proselitismo da solidão, Nietzsche quer edificar uma “república de espíritos livres”, porque sabe do artifício, contra a sua própria retórica, do isolamento demiúrgico. Por isso, em *Para a Genealogia da Moral* defende a necessidade do comunitário (neste caso para fins epistemológicos, mas com ligações essenciais a outras áreas):

«Não temos o direito, seja no que for, de estarmos *isolados*: não nos é permitido nem errar isoladamente, nem isoladamente encontrar a verdade. Pelo contrário, é com a mesma necessidade com que uma árvore se carrega de frutos que de dentro de nós crescem os nossos pensamentos, os nossos valores, os nossos sins e os nossos não, os nossos quando e os nossos ses...»³¹.

Ao lermos o §377 de *A Gaia Ciência* (“Nós, os sem pátria”) somos tentados a aí reconhecer um culto do retiro ou um vago cosmopolitanismo, mas o que está lá, sob o signo do “bom europeu”, “os herdeiros da Europa, os herdeiros de milénios do espírito europeu”, é a vontade de conquistar uma nova possibilidade de viver em conjunto. Os sem pátria são-no precisamente porque antevêm uma nova pátria onde possam ser “os mais modernos entre os modernos”.³²

A recepção ao pensamento de Nietzsche glosou até à exaustão a figura de *der Übermensch* (talvez a tradução de “sobre-homem”, ou “outro-homem” seja melhor que o habitual “super-homem”). Se ela é uma peça decisiva na economia argumentativa de *Assim Falava Zaratustra*, torna-se a partir daí uma raridade na sua obra. Esta dissolução – desde logo no livro que seria suposto explicar por outras palavras e noutra estilo os mandamentos zaratustrianos, *Para Além Bem e Mal*³³ –, prova que Nietzsche sentiu a necessidade de encontrar outra figura que preenchesse o requisitos antropológicos do “seu” novo mundo. Essa figuração de uma possibilidade distinta de ser humano, terá, ao contrário de algumas das suas outras invenções (sobre-homem, eterno retorno, vontade de potência, niilismo, transmutação de todos os valores...) um tempo de gestação alargada, e chamá-la-á *der Freigeist* (com as várias declinações possíveis na língua alemã), “espírito livre”.

Vemo-la nascer no livro I de *Humano, Demasiado Humano* (editado em 1878), talvez por isso adquira na reedição de 1886 em Leipzig o subtítulo de “Ein Buch für freie Geister”. No §225 dessa obra deixa-nos aquilo que será uma primeira definição dos traços gerais da “personagem”:

³¹ “Prefácio” §2.

³² NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, §379.

³³ O carácter propedéutico de *Para Além Bem e Mal* em relação a *Assim Falava Zaratustra* é referido por Nietzsche numa carta a Carl Spitteler de 10 de Fevereiro de 1888.

«Chama-se espírito livre àquele que pensa de forma diferente do que se espera dele, em virtude da sua origem, do seu meio, da sua posição e do seu ofício, ou em virtude dos pontos de vista dominantes da época. Ele é a excepção, os espíritos subordinados [*gebundenen Geister*] são a regra. [...] De resto não faz parte da essência do espírito livre que ele tenha maneiras de ver mais acertadas, mas antes que ele se tenha desligado do que é tradicional, quer seja com êxito ou com um malogro»³⁴.

Como todas as “excepções”, ele será mal-amado:

«(...) o espírito livre é difamado, nomeadamente por eruditos que, na sua arte de observar as coisas, sentem a falta da minúcia e do zelo de formigas que lhes são próprios, e bem gostariam de bani-lo para um canto isolado da ciência: quando ele tem a missão, completamente diferente e superior, de comandar, a partir de uma posição solitária, toda a hoste dos homens da ciência e da erudição, e de lhes mostrar os caminhos e os objectivos da cultura»³⁵.

Mas neste momento ainda não está decidida a verdadeira nobreza desta figura. O espírito livre, como refere no §230 da mesma obra, “é sempre fraco, nomeadamente na maneira de agir; pois conhece demasiados motivos e pontos de vista e tem, em consequência, uma mão insegura, mal exercitada.” Por isso, nesse e no parágrafo seguinte, Nietzsche associa o fortalecimento do espírito do *Freigeist* às formas de edificação do génio. O espírito livre tem fragilidades naturais que só o acaso da formação da genialidade poderá suplantar. Numa demonstração clara, e adequada ao seu pensamento desta época, da menorização da vontade em todo o processo. Será, pois, necessário esperar por *Para Além Bem e Mal*, e pelos prefácios à segunda edição da sua obra do mesmo ano, 1886, para encontrarmos perfeitamente amadurecido o “conceito”, ainda que frugalmente utilizado. Mas alguma coisa se mantém do significado fundador: a ideia de que o espírito livre é sobretudo o resultado de um processo formativo. Ninguém nasce “espírito livre”, fazemo-nos “espíritos livres”.³⁶ E este sentido será importante para aquilo que defenderemos em breve.

Na obra onde deseja que estejamos além do bem e mal, Nietzsche dedica um capítulo, o segundo, a “o espírito livre” [*der freie Geist*]. Entre os parágrafos 24 e 44 vai colocando as condições de acesso a essa liberdade de espírito. No essencial elas exigem a desconstrução de dois dos mais importantes pilares da época moderna: a vontade de verdade e a moral social do dever. Neste sentido, o espírito livre será aquele que, num platonismo sem idealismo, se elevar acima

³⁴ NIETZSCHE, *Humano, Demasiado Humano* I, §225.

³⁵ *Idem*, §282.

³⁶ Algo, aliás, que também está patente no §201 de *Aurora*.

das condições gerais de existência social do homem. Aquele que desejar “amar o erro para amar a vida” (§24), mostrando como a vontade de ignorância é mais fecunda do que a vontade de verdades dogmáticas. Aquele que se desfizer dos códigos morais que regem o homem gregário. Mas a supressão da moral, a independência de carácter está reservada a poucos: “Ser independente não á para toda a gente: é um privilégio dos fortes.” (§29)

Ora, quem são esses espíritos fortes? Novos filósofos, Nietzsche e os novos filósofos a vir:

«Precisarei ainda de dizer expressamente, depois de tudo isto, que estes filósofos do futuro deverão ser espíritos livres, *muito* livres, sendo certo que não serão meros espíritos livres, mas algo de maior, de mais elevado, de mais grandioso e de fundamentalmente diferente, que não deverá ser mal interpretado nem confundido»³⁷.

Aqui está a justificação do que procurámos defender neste último ponto (Nietzsche pretende instaurar uma nova modernidade): o espírito livre será um filósofo, novo ou não, terá como missão legislar, ordenar o mundo (foi sempre esta a condição da filosofia), fundar novas condições de vida. E não teríamos melhor maneira de o dizer do que recorrendo à citação:

«Mas os verdadeiros filósofos são comandantes e legisladores. Dizem que ‘deve ser assim’; definem primeiro o destino [*Wohin*] e a finalidade [*Wozu*] do homem e, ao fazê-lo, dispõem do trabalho prévio de todos os trabalhadores da filosofia, de todos os que dominam o passado. Agarram o futuro com uma mão criadora e tudo o que existe e existiu é para eles um meio, um instrumento, um martelo. O seu ‘conhecer’ é *criar*, a sua crença é legislação, a sua vontade de verdade é *vontade de potência* [*Wille zur Macht*]»³⁸.

Assim, esses “vós que haveis de vir” [*ihr Kommenden*] (§44) serão novos filósofos capazes de ordenar um mundo onde se tenha dado a transmutação de todos os valores, isto é, a substituição da verdade dogmática por uma verdade criadora³⁹ e da moral do dever pela “moral” da vida.⁴⁰ O espírito livre forma-se

³⁷ NIETZSCHE, *Para Além Bem e Mal*, §44. O estar para além do próprio “espírito livre” tem que ver, como o diz logo a seguir Nietzsche, com a interpretação banal de que o sintagma foi alvo na América e em alguns países da Europa.

³⁸ NIETZSCHE, *Para Além Bem e Mal*, §211. Entendam-se os itálicos como forma de destacar, o que sucede geralmente na obra de Nietzsche.

³⁹ Uma “estranha verdade” de quem descobre aquilo sabendo que os outros se descobrirão de maneira diferente: “serão estes filósofos que aí vêm novos amigos da verdade? Presumivelmente, pois até ao momento todos os filósofos gostaram das suas verdades. Mas não serão, por certo, dogmáticos.” (Nietzsche, *Para além Bem e Mal*, §43.) Também em *Para a Genealogia da Moral* III, §24, de uma forma ainda mais radical, Nietzsche mostra que a crença na

exercendo uma nova orientação filosófica, tanto arruinando as velhas crenças quanto traçando actos de soberania legisladora. Se o último excerto que citamos enfatizava o carácter construtor, num texto do mesmo ano realça o enorme trabalho de desconstrução, em si mesmo, que tem de levar a cabo o espírito livre:

«(...) quando o espírito diz adeus a todas as crenças, todos os desejos de certezas, habituado que está a conseguir aguentar-se sobre arames e possibilidades leves e a dançar ainda, mesmo junto aos abismos. Um tal espírito seria o espírito livre *par excellence*»⁴¹.

Sabemos do gosto de Nietzsche pelo utopismo. Alimentado quer pelo passado mítico da Grécia Antiga quer pela bela incerteza e extraordinária liberdade do futuro (“Amo a incerteza do futuro.”⁴²) O vigor sentimental, mais imperativo de que quaisquer demonstrações racionais, recai sobre a máxima abertura, feita exclusivamente de potência: “a incerteza do futuro”. Assim pode-se amar sem que o objecto amado devore quem ama, como tantas vezes acontece. Nesta subjectivação extrema do amor, honra-se o nobre sentimento – há nobreza antes de histrionismo – sem se calcular as simetrias imperfeitas do amor objectual, aquele onde alguém ama alguém. Além disso, ao amar-se a Incerteza rasga-se toda a constringente ordem irrelevante.

Seremos com alguma facilidade levados a pensar um espírito livre como um neófito em pura autocracia. Que melhor forma haveria de constituir este novo soberano de si mesmo do que colocá-lo na autonomia absoluta de um solipsismo sobre-humano? Não é este o nosso entendimento, já que o que escreve para o prólogo à reedição de *Humano, Demasiado Humano*, §2 (1886) justifica suficientemente a nossa convicção de que Nietzsche projectou a ideia de colocar os espíritos livres numa “república”. Escolhidos pelo grande desvio que fariam à curva da normalidade, tanto quanto pela vontade de festejarem

verdade é o último fio de vida do “ideal ascético”, já que se nada fosse verdadeiro tudo seria permitido, e aí sim teríamos liberdade de espírito.

⁴⁰ É preciso ler a *Para a Genealogia da Moral* não apenas como uma desmistificação dos fundamentos da moral postos ao serviço de um moralismo falacioso, mas também como uma reflexão visando superar a moral para a abrir a uma dimensão ética, isto é, para a vitalizar numa subjectividade. A moral é o conjunto de códigos que orientam as relações sociais. Pelo contrário, a ética só diz respeito ao si, e isso independentemente do tipo de relação que estabelece com o outro, mas não daquele que estabelece com a vida. A ética é a forma de dar um estilo ao seu próprio carácter. Este si é a grande razão de *Assim Falava Zaratustra*, é a corporeidade viva, sem sujeito (questão de gramática), mas com subjectividade. A nova subjectividade repousa na interpretação das forças corporais, do *pathos* e da relação com a vida.

⁴¹ NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, §347. Este § pertence ao livro V, apenas publicado na edição de 1887.

⁴² NIETZSCHE, *Fragmentos Póstumos*, 1881-1882.

permanentemente a soberania da singularidade, teriam, no entanto, a companhia de émulos, de companheiros e camaradas livres e orgulhosos:

«Que *possa*, um dia, haver semelhantes espíritos livres, que a nossa Europa tenha, entre os seus filhos de amanhã e depois de amanhã, tais companheiros despertos e ousados, de carne e osso palpáveis, e não apenas, como no meu caso, enquanto espectros e sombras chinesas de um solitário, disso sou eu quem menos gostaria de duvidar».

Conclusão

Discorreremos sobre a modernidade, autofágica na sua própria essência ao propor o novo como valor, o que a conduz a negar-se a si mesma de *avant-garde* em *avant-garde*, de ruptura em ruptura a modernidade está condenada a renovar-se sem cessar. Toma, pois, a forma de uma crise eterna, sempre reconduzida à sua condição de crise. Por isso ela não pode triunfar sem morrer. Neste sentido, ao criticar uma certa modernidade, Nietzsche estava desde logo dentro dela própria. Tanto mais que não se mumificou num qualquer conservadorismo de antiquário, mas procurou no futuro uma outra possibilidade de vida.

Nietzsche será sempre contemporâneo de quem o quiser ler com um certo cuidado. Não porque estará de acordo com o seu leitor (parece que cada vez mais se busca isso), mas porque o interpelará em traços fundamentais da sua existência: que mundo é este, que tempo é este, que vida é esta, que verdade é esta, que forças e fraquezas são estas, que homem é este...? Uma das vantagens da obra de Nietzsche é ser literalmente uma “obra aberta”, um diagnóstico dos mecanismos de interpretação e prescrição filosóficos, um questionamento radical sobre a genealogia dos pontos de perspectivação que cada um de nós leva a cabo. Nietzsche é an-histórico, é uma metodologia sem método.

Mas ficámos com a pequena certeza do seu desejo por uma outra modernidade que elevasse o homem, cada homem assim escolhido, à sua condição máxima de estrela dançante autónoma, novo homem pois. Estrela de uma constelação sem qualquer harmonia pré-estabelecida. Onde tudo estivesse constantemente por fazer, e o riso e a verdade singular de cada gesto sagramem essa vontade de tudo retornar, onde realmente fosse bom cantar: “Vive de tal forma que possas desejar reviver esta mesma vida eternamente.”⁴³

⁴³ NIETZSCHE, *Fragmento Póstumo*, 11 [161], 1881.

BIBLIOGRAFIA:

BAUDELAIRE, Charles, “Le peintre de la vie moderne: La modernité”, *Le Figaro*, 1863.

ESPINOSA, *Ética*, Lisboa: Relógio D’Água, 1992.

FERRY, Luc, *Homo Aestheticus*, Paris: Grasset, 1990, p. 224.

FOUCAULT, Michel, «Entretien sur la prison: le livre et la méthode», *Le magazine littéraire*, (Junho 1975).

HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa: Dom Quixote, 2000.

KESSLER, Mathieu, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris: PUF, 1999.

KLOSSOWSKI, Pierre, *Un si funeste Désir*, Paris: Gallimard, 1963.

LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris: Mimit, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich, *Kritischen Gesamtausgabe*, edição de Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlin/New York: de Gruyter, 1967.

_____, *Obras escolhidas*, Lisboa: Relógio D’Água, 1997-2000.

VATTIMO, Gianni, *O Fim da Modernidade – Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, Lisboa: Presença, 1987.

Um irrealista irresponsável? – A crítica de Hannah Arendt a Rousseau

Margarida Gomes AMARAL*
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (Portugal)

RESUMO: Este artigo pretende analisar a crítica de um olhar contemporâneo – o de Hannah Arendt – a um dos autores inseridos na tradição contratualista moderna – Rousseau.

A partir das acusações que Arendt dirige a este autor – o irrealismo e a irresponsabilidade – procuraremos averiguar os alvos da teoria rousseauiana que a autora pretendeu atingir e que, segundo cremos, são a crença numa bondade natural, fazendo nela assentar os princípios de uma filosofia política, e ainda o facto de Rousseau fazer derivar poder e lei da mesma fonte – o soberano, o povo.

É ainda nossa intenção avaliar a justiça destas críticas. Entendemos que o que pode ser criticado na teoria de Rousseau é a irrealidade da sua teoria. Mas o que dizer quanto à acusação da sua irresponsabilidade? Esta dimensão da crítica arendtiana dirige-se sobretudo ao aproveitamento da teoria de Rousseau por parte da Revolução Francesa – aquela que, segundo a autora, e ao contrário da Revolução Americana, terminou em desastre mas fez sucesso no mundo. Pode alguém ser um irresponsável pelo facto de a sua posteridade se ter apossado de uma utopia num lugar bem real e cujas características nem sequer correspondiam a pressupostos teóricos fundamentais?

PALAVRAS-CHAVE: Política, Revolução, Rousseau.

ABSTRACT: This paper intends to analyze the critique of a contemporary author – Hannah Arendt – to one of the authors of the modern social contract tradition – Rousseau.

From the accusations that Arendt addresses to this author – the unrealism and the irresponsibility – we will try to ascertain the targets of Rousseau's theory that Hannah Arendt intended to reach and that, we believe, are the belief in a natural goodness, seating in it the principles of a political philosophy, and also the fact that Rousseau derives power and law from the same source – the sovereign, the people.

It is still our intention to evaluate the fairness of these critiques. We think that what can be criticized in Rousseau's theory is the unreality of his theory. But what about the accusation of his irresponsibility? This dimension of Arendt's critique is directed mainly to the exploitation of Rousseau's theory by the French Revolution – the one that, according to the author, and unlike the American Revolution, ended in

* Doutoranda em Filosofia Contemporânea. Contacto: margaridagomesamaral@gmail.com

disaster but made success in the world. Can anyone be an irresponsible because his posterity has taken possession of a utopia in a very real place and with characteristics that not even correspond to fundamental theoretical assumptions?

KEYWORDS: Politics, Revolution, Rousseau.

Introdução

A leitura de Hannah Arendt acerca das duas revoluções modernas, presente sobretudo em *On Revolution*, revela-nos a profunda admiração da autora pela Revolução Americana. Não deixa de ser paradoxal, diz-nos Arendt, que a Revolução Francesa, a qual terminou em desastre, tenha sido aquela que fez sucesso no mundo. A autora refere e lamenta o esquecimento a que a Revolução Americana tem sido condenada pelos próprios americanos, que parecem conhecer de cor os acontecimentos da Revolução Francesa mas não os da sua própria Revolução. A este respeito, Hannah Arendt afirma:

“A questão diz-nos muito desagradavelmente respeito quando até as revoluções no continente americano falam e actuam como se soubessem de cor os textos das revoluções em França, na Rússia e na China, mas nunca tivessem ouvido falar de tal coisa como uma Revolução Americana. (...) A incapacidade de recordar e, juntamente com ela, a incapacidade de compreender têm sido notórias (...)” (ARENDR/ 1963/ 216-217)

O esquecimento, mas ainda o facto de a Revolução Americana ter surgido a partir de precedentes que não deixam que a olhemos como uma novidade absoluta (referimo-nos à experiência colonial, repleta de exemplos de contratos ou promessas mútuas) parecem ser as causas da valorização da Revolução Francesa em detrimento da Revolução Americana. Efectivamente, a autora afirma que se na Revolução Francesa a ruptura entre o rei e o parlamento dissolveu automaticamente a estrutura política do país bem como as relações entre os governados (na medida em que estas eram baseadas, não em contratos mútuos, mas em privilégios que eram concedidos em virtude do nascimento), durante a Revolução Americana o povo não renunciou àquilo que havia aprendido da experiência colonial.

“O conflito das colónias com o rei e o Parlamento de Inglaterra apenas dissolveu os forais concedidos aos colonizadores e aqueles privilégios de que eles gozavam em virtude de serem ingleses; privou o país dos seus governantes, mas não das suas assembleias legislativas, e o povo, ao renunciar à sua submissão a um rei, não se sentiu de modo algum liberto dos seus próprios e numerosos pactos, acordos, promessas mútuas e «consociações».” (ARENDR/ 1963/ 180-181)

Na mesma linha, Tocqueville, referindo-se a esta singular experiência colonial, afirmava:

“Estou convencido de que, se um dia o despotismo se estabelecer na América, seria mais difícil fazer desaparecer os hábitos que se enraízam à sombra da liberdade, do que acabar com o próprio amor da liberdade.” (TOCQUEVILLE/ 1835/ 279)

Ora, estes precedentes consumados na experiência colonial contribuíram para que a novidade trazida pela Revolução Americana não fosse olhada como um verdadeiro corte com o passado. Mas, segundo Hannah Arendt, foi esta Revolução que fez sucesso no mundo e que consistiu numa verdadeira novidade porque, ao contrário da Revolução Francesa, concretizou a sua finalidade: a instauração de um regime republicano e, pelo menos enquanto durou o seu período, o exercício de uma liberdade política alargada. Isto só foi possível, segundo a autora, pelo realismo dos pais fundadores a respeito da própria natureza humana, bem como pelo reconhecimento da importância da separação entre autoridade e poder, consumado na instauração de uma lei fundamental acima do poder do povo. Pelo contrário, a Revolução Francesa é sinónimo de irrealismo e de irresponsabilidade a respeito da natureza humana e da confusão entre autoridade e poder. Estes aspectos que diferenciam as duas revoluções modernas são fundamentais para se compreender a crítica de Hannah Arendt a Rousseau porque a autora atribui ao genebrino aquelas mesmas “qualidades” – a “insensibilidade à realidade” e a “fantástica irresponsabilidade”, segundo expressões da autora – fazendo, na nossa opinião, uma ligação demasiado directa entre Rousseau e os acontecimentos da Revolução (ARENDR/ 1963/ 90). São dois os alvos da crítica de Hannah Arendt a Rousseau: a ideia de uma bondade natural na qual assentam os princípios da sua filosofia política, e a ideia de uma vontade geral que traduz uma estranha noção de autoridade. Num primeiro momento, pretendemos enquadrar e contextualizar politicamente estas duas críticas. Num segundo momento, procuraremos questionar a legitimidade da crítica de Arendt no que diz respeito à irresponsabilidade de Rousseau.

Bondade Natural e Vontade Geral

Segundo Rousseau, o pacto social é a forma de constituir o corpo político. A sua razão de ser é o facto de a natureza, cuja lei máxima é a da auto-conservação, não ser fonte de qualquer ordem social e de, portanto, ser necessária uma convenção que permita aos homens distanciarem-se do estado de natureza e agir de forma concertada entre si. Isto não significa que, para Rousseau, a maldade defina a natureza humana. Pelo contrário, os vícios e as contradições surgem apenas na confrontação com os outros, mas o homem é por natureza, segundo Rousseau, dotado de uma bondade ingénua. A sua ingenuidade natural explica-se porque o conflito entre o facto e o direito ainda não surgiu, na medida em que só a relação com os outros o faz emergir. Nessa medida, seguindo a interpretação de Hannah Arendt, não há sequer no estado civil de Rousseau a concepção de uma maldade propositada, mas apenas um

registo de indiferença ao sofrimento do próximo que contrasta com a bondade natural do homem em estado de natureza. É isso mesmo que podemos ler no seu texto “Some Questions of Moral Philosophy”, escrito entre 1965-1966:

“Rousseau não quer dizer mais do que o facto de que a sociedade torna os homens indiferentes aos sofrimentos dos seus próximos, enquanto o homem por natureza tem uma «repugnância inata ao ver os outros sofrerem» - por isso, ele fala de certas propriedades naturais, quase físicas, que poderíamos muito bem partilhar com outras espécies animais, das quais o oposto é a perversão, não menos física e não menos parte da nossa natureza animal, mas não o mal e a fraqueza deliberada.” (ARENDDT/ 2003/ 81)

Segundo Hannah Arendt, esta concepção de uma bondade natural do homem foi recuperada pela Revolução Francesa, originando a compaixão pelos miseráveis, inspiradora do ideal de fraternidade, completamente ausente no contexto da Revolução Americana. Talvez porque o Novo Mundo não conhecia a miséria, não obstante existisse pobreza e escravatura, e, pelo contrário, a miséria e a concomitante “questão social” se tenham imposto como um problema europeu, a “«repugnância inata diante do sofrimento do próximo» tornou-se comum em certos estratos da sociedade europeia e precisamente entre os que fizeram a Revolução Francesa” (ARENDDT/ 1963/ 71). A bondade natural de um povo, encarnando a mais profunda miséria, inspirava uma concepção de povo que, justamente por ser uma multidão unida, naturalmente boa e miserável, merecia compaixão. Por isso, Hannah Arendt afirma:

“As palavras *le peuple* são as palavras-chave para qualquer compreensão da Revolução Francesa (...). A própria definição da palavra nasceu da compaixão, e o termo tornou-se equivalente de infortúnio e infelicidade – *le peuple, les malheureux m’applaudissent*, como Robespierre tinha o costume de dizer; *le peuple toujours malheureux*, como até Sieyès, uma das figuras menos sentimentais e mais sóbrias da Revolução, terá dito.” (ARENDDT/ 1963/ 75)

Hannah Arendt distingue o *le peuple français*, a multidão una e miserável, do “nós” americano, que, sendo igualmente uma multidão, não era composto por miseráveis e, portanto, não estava unido pela miséria, mas pela sua variedade, pela consciência da sua pluralidade. A imensa emoção sempre tão presente na Revolução Francesa – provocada pela ideia de que o homem é bom por natureza e geradora da onda de compaixão diante desse homem, que além de bom é miserável –, revelou que quando o contexto político é invadido pela emoção diante dos miseráveis, os ideais políticos transformam-se em tudo menos no ideal da liberdade e no estabelecimento de instituições duradouras que a permitam.

Na Revolução Americana reconheceu-se, pelo contrário, que os homens podiam formar uma comunidade independentemente de a sua natureza ser boa ou má. Talvez porque a Revolução Americana tenha sido poupada a um cenário

de miséria, desenvolvendo-se antes numa “espécie de torre de marfim dentro da qual o terrível espectáculo da miséria humana, as obcecadas vozes da pobreza abjecta, nunca penetraram”, a concepção de homem fosse definida, não de acordo com a bondade ou a maldade individuais, mas de acordo com a respeitabilidade (ARENDR/ 1963/ 95). Esta noção de respeitabilidade não estava associada a um homem em particular, mas ao facto de muitos homens poderem formar um mundo entre si. Este foi, por isso, o exemplo de uma revolução sem sofrimentos desmesurados, sem paixões, sem necessidades, sem compaixão. Se a Revolução Francesa foi extremamente sentimental, despontando impulsos de compaixão por uma parte da humanidade, naturalmente boa, a Revolução Americana desenvolveu-se com um espírito racional de onde emergiu não a compaixão mas a solidariedade.

Nesse sentido, podemos dizer que, num contexto político, não interessa saber se os homens são ou não bons por natureza, mas se eles são capazes de se unir com base em contratos mútuos. A Revolução Americana foi feita “para homens concretos e não para homens desejáveis” (SOROMENHO-MARQUES/ 2002/ 80-81). Por isso, os revolucionários podiam agir sem a esperança de que os homens fossem anjos; eles podiam inclusivamente ser pessimistas a respeito da natureza humana, sem que isso afectasse a definição dos instrumentos e organismos políticos que entenderam ser necessários para o estabelecimento de uma república. A este respeito, diz Hannah Arendt referindo-se aos pais fundadores:

“Podiam dar-se ao luxo de ser realistas, e mesmo pessimistas neste ponto, pois sabiam que os homens, fossem eles o que fossem na sua singularidade, podiam reunir-se formando uma comunidade que, mesmo se fosse composta de «pecadores», não precisava necessariamente de reflectir este lado «pecador» da natureza humana.” (ARENDR/ 1963/ 174)

O irrealismo de que Hannah Arendt acusa Rousseau não é tanto dirigido ao facto de o genebrino ter acreditado na bondade da natureza humana, mas de ter introduzido esta concepção na teoria política, dando oportunidade a que Robespierre a trouxesse a público e a empolgasse com os seus dotes oratórios reconhecidamente brilhantes. Talvez aí possa residir igualmente a acusação da sua irresponsabilidade.

Mas é sobretudo à noção de vontade geral que Hannah Arendt se dirige nas suas acusações a Rousseau, quer quanto à sua irreabilidade, quer quanto à sua irresponsabilidade.

Segundo Rousseau, enquanto acto de soberania, a vontade geral é inalienável, não podendo ser representada a não ser pelo próprio soberano, pelo povo. E porque é a vontade geral, a qual tem origem no soberano, que constitui e se exprime na lei, o poder legislativo não pode senão encontrar a sua fonte no soberano. Rousseau di-lo com toda a clareza: “o povo que se sujeita às leis deve

ser o autor [dessas mesmas leis].” (ROUSSEAU/ 1762/ 380). A necessidade das leis é então tornar expressa a vontade geral pois, se esta nunca pode estar errada, o mesmo não se poderá dizer do “juízo que a guia [que] nem sempre é esclarecido” (ROUSSEAU/ 1762/ 380).

Em nome da soberania do povo, Rousseau considerou que o poder legislativo não poderia senão pertencer ao soberano. Nesse sentido, a fonte de onde emanam as leis não é uma lei fundamental, mas sim a própria vontade geral, o próprio povo. Relativamente ao repúdio no que diz respeito a uma lei fundamental a partir da qual as próprias leis recebessem a sua legitimidade, podemos lê-lo no próprio Rousseau:

“É contra a natureza do corpo político que o soberano se imponha uma lei que não possa infringir. (...) Não há nem pode haver nenhuma espécie de lei fundamental obrigatória para o corpo do povo, nem mesmo o contrato social.” (ROUSSEAU/ 1762/ 362)

Conceber a vontade geral do povo como a base do poder legislativo significa, segundo Hannah Arendt, contrariar a ideia de autoridade como instituição legislativa que, apesar de ser feita por mãos humanas, está acima do povo na medida em que é reconhecida por todos como princípio indiscutível, duradouro e objectivo. Nesse sentido, a ideia de que o povo, sem qualquer medida exterior, é a origem das leis contém, para a autora, o pressuposto de que a autoridade pode brotar da vontade, cuja subjectividade se torna difícil de transpor.

O argumento de Hannah Arendt é que em nenhuma circunstância a lei pode derivar a sua autoridade do povo ou, se quisermos, que qualquer lei que provenha dessa fonte não consiste no estabelecimento de uma autoridade porque é justamente entendida como podendo variar de acordo com a vontade das massas, sempre condenada à subjectividade. Daí que possamos dizer que é um erro esperar, como bem o demonstrou a Revolução Francesa, que a estabilidade de um corpo político possa advir, não de uma instituição material mas da vontade do povo. Contrapondo este princípio legislativo àquele que se verificou na Revolução Americana, diz-nos a autora:

“A sede do poder era, para eles, o povo, mas a fonte da lei viria a ser a Constituição, um documento escrito, uma coisa objectiva durável, que, sem dúvida, podia ser abordada de muitos ângulos diferentes, e para a qual se podiam estabelecer muitas interpretações diferentes, que podia ser modificada e acrescentada de acordo com as circunstâncias, mas que, no entanto, nunca foi um estado de espírito subjectivo, como a vontade.” (ARENDR/ 1963/ 157)

Esta passagem revela-nos que, segundo Hannah Arendt, o interesse comum presente numa Constituição não pode provir da vontade de um povo, sempre subjectiva, mas de um contrato mútuo que resulta no reconhecimento

da autoridade que a própria Constituição representa. Enquanto ideal utópico, a vontade geral não corresponde a essa procura de objectividade duradoura que Hannah Arendt indica ser fundamental numa Constituição, na medida em que a vontade geral é uma origem legislativa que, por nascer do povo e por não haver uma lei fundamental que a regule, não pode representar autoridade. Trata-se, pois, de um alicerce demasiado frágil: pura “areia movediça” (ARENDR/ 1963/ 163). A ideia perversa, muito presente na Revolução Francesa, de que um povo imenso, dotado de poder e de autoridade, e movido pela miséria, poderia ocupar o lugar anteriormente reservado ao rei, ideia esta que Hannah Arendt designa como “deificação do povo”, resultou no fracasso desta Revolução (ARENDR/ 1963/ 183).

Ora, Hannah Arendt considera que a falta de autoridade a que assistimos na Revolução Francesa, e o concomitante desastre em termos de viragem da constituição de uma república para o imperialismo napoleónico, pode ser compreendida à luz da inspiração rousseuniana. Que Rousseau foi um irrealista e que a Revolução Francesa se apropriou do irrealismo de Rousseau não temos qualquer dúvida. Mas, olhando todo este enredo, importa perguntar: onde reside a verdadeira irresponsabilidade?

Irrealidade e Irresponsabilidade

Admitimos que aceitar que Rousseau escreveu uma teoria irrealista pode levar-nos à leitura de uma certa irresponsabilidade associada ao irrealismo, e isto porque a obra de Rousseau não se trata de um romance, mas de uma obra de filosofia política. Parece-nos, no entanto, que a crítica de irresponsabilidade dirigida a um autor assume um sentido teórico abstracto, ao ponto de por vezes nem a referirmos (preferindo apenas a designação de utopia ou irrealismo), a menos que consideremos que a sua teoria está comprometida com acontecimentos desastrosos concretos. Ora, Hannah Arendt refere--se a Rousseau como um irresponsável porque justamente estabeleceu uma relação, quanto a nós demasiado directa, entre a sua teoria e os acontecimentos revolucionários, chegando mesmo a afirmar que a irresponsabilidade de Rousseau se tornou um factor de importância política na Revolução (ARENDR/ 1963/ 90). Parecer-nos-ia mais correcto afirmar: a irrealidade de Rousseau tornou-se um factor de importância política e, isso sim, foi a grande irresponsabilidade. É que a afirmação de Arendt não só desloca a irresponsabilidade do seu devido lugar mas ainda sugere que a Revolução se limitou a pôr em prática as ideias de Rousseau, tal como elas foram formuladas. Consideramos que esta acusação só é feita devido às inspirações que a teoria de Rousseau assumiu junto dos revolucionários franceses. Se a sua obra não tivesse inspirado a Revolução, chamar-lhe-íamos ainda irresponsável?

Pensamos que não. E não será que essa acusação só faz verdadeiramente sentido se admitirmos, como Hannah Arendt parece admitir, que a teoria de Rousseau tem uma relação directa com os acontecimentos revolucionários? Acreditamos nesta perspectiva. Mas vejamos, o que queremos dizer quando afirmamos que alguém é um irresponsável pelas palavras que pronunciou?

Quando afirmamos um autor como irresponsável, queremos dizer que ele não mediu as suas palavras, não previu as eventuais consequências do que disse e, na medida em que Hannah Arendt estabelece uma nítida relação entre a teoria de Rousseau e o fenómeno revolucionário francês, isso significa que Rousseau não mediu as suas palavras ao ponto de poder prever que aquelas podiam ser efectivamente consequências (legítimas) da sua teoria. Ora, há aqui duas observações que devem ser feitas e que, na nossa opinião, provam que, por um lado, Rousseau não podia prever a realidade revolucionária e que, por outro lado, mesmo que tivesse previsto a realidade revolucionária, mediu as suas palavras ao ponto de provavelmente considerar que tal realidade não poderia seguir-se, não poderia ser uma consequência legítima do que disse. Em primeiro lugar, por uma questão de incompatibilidade temporal, a referência de Rousseau não podia ser a Revolução porque Rousseau escreve a obra *Du Contract Social* em 1762, morre em 1778 e a Revolução começa em 1789. Com isto queremos dizer que a referência de Rousseau era o absolutismo e que, em tal contexto, dificilmente poderia prever os acontecimentos da Revolução. Além disso, e esta é a segunda observação, mesmo que Rousseau pudesse ter previsto a Revolução Francesa, o autor não escreveu a sua teoria para a realidade francesa da Revolução – Estados pequenos (e não uma multidão de 25 milhões de franceses) em clima de paz (e não um povo imenso movido pela miséria) eram dois dos seus pressupostos fundamentais. Isto, é claro, não o ilibava de irrealismo, porque a ideia de uma democracia directa continua a ser uma utopia mesmo em tais circunstâncias, como aliás o próprio autor parece ter reconhecido quando afirmou que para concretizar este projecto seria necessário “um povo de deuses” (ROUSSEAU/ 1762/ 406). No entanto, é importante compreender que a grande irresponsabilidade foi seguir uma utopia num lugar real e cujas características nem sequer correspondiam a pressupostos teóricos fundamentais. Se os revolucionários tivessem estado atentos a estes pressupostos, muito provavelmente compreenderiam que aquela se tratava de uma teoria demasiado utópica ou, pelo menos, que ela não se poderia aplicar à sua realidade. Nesse sentido, afirmando com Hannah Arendt que os revolucionários franceses foram os verdadeiros responsáveis, afirmamos ainda: eles foram os verdadeiros irresponsáveis pelo facto de se terem apoderado de uma utopia, assumindo-a apenas parcialmente (e foi justamente porque se apoderaram apenas parcialmente dela que eles puderam apoderar-se dela de todo). Foi uma má leitura e ninguém está a salvo de uma má leitura, mesmo que ela seja apenas a perversão de uma bela e utópica ideia.

É fundamental demarcar Rousseau, as suas intenções, dos acontecimentos revolucionários e nisso Hannah Arendt não é muito clara. Os verdadeiros irresponsáveis foram os verdadeiros responsáveis – aqueles que agiram 27 anos depois de *Du Contract Social* ter sido escrito. Não foi Rousseau que iniciou uma revolução num momento em que o clamor pelo pão falava (tinha de falar) mais alto que qualquer ideal revolucionário; não foi Rousseau mas Robespierre quem, diante da impraticabilidade do ideal de não representatividade numa república do tamanho da França, propôs a construção de um edifício parlamentar capaz de albergar 12.000 espectadores para haver um controlo popular sobre os trabalhos do corpo legislativo. Isto, sim, são verdadeiras irresponsabilidades. Rousseau foi um irrealista, mas continuamos a pensar que a acusação de irresponsável só lhe assentaria, só seria realmente legítimo acusar Rousseau de irresponsabilidade (para além da irresponsabilidade teórica abstracta que é o próprio irrealismo), se o autor tivesse escrito a sua obra para a Revolução Francesa ou se os revolucionários se tivessem limitado a aplicar a sua teoria, o que de facto não aconteceu.

Mesmo concordando com a acusação da autora a respeito da irrealidade da teoria de Rousseau, propomos que questionemos a sua acusação a respeito da irresponsabilidade. Para isso é fundamental ler Rousseau não só apesar dos acontecimentos revolucionários mas independentemente deles e, nesse sentido (o que para nós não é nada simples dada a nossa admiração absoluta por Hannah Arendt), independentemente também de Arendt porque também a autora estabelece esta ligação directa entre Rousseau e a Revolução Francesa. Nós procurámos lê-lo assim. E a impressão que os textos de Rousseau nos deixaram foi, sem dúvida – trata-se de uma utopia, uma bela ideia que dificilmente encontrará o seu lugar: poucos e bons homens (deuses), em clima de paz, que não necessitam de uma lei acima deles porque, na verdade, conseguem chegar entre si ao interesse comum e reconhecê-lo.

Mas Hannah Arendt não está sozinha na acusação que dirige à irresponsabilidade de Rousseau. Mais ainda: a crítica de Hannah Arendt a Rousseau não corresponde à dureza da crítica que Isaiah Berlin dirige ao genebrino, a qual, segundo cremos, a autora, insistindo noutros contextos na distinção entre governo autoritário e movimento totalitário, nem sequer subscreveria.

Além de declarar Rousseau como inimigo da liberdade, acusando-o de tentar enredar os homens com as correntes da autoridade que eles mesmos construiriam – o que, dito assim, sem qualquer outra explicação, demonstra pouco interesse, para não dizer má vontade, em compreender a relação entre liberdade política e autoridade – Isaiah Berlin afirma ainda Rousseau como precursor de ideologias totalitárias, que denomina de forma simplificadora como ditaduras. Nas suas palavras:

“Os Jacobinos, Robespierre, Hitler, Mussolini, os Comunistas, utilizam todos esse mesmo método argumentativo, de afirmar que os homens não sabem o que verdadeiramente querem (...). Quando executo o criminoso, quando submeto seres humanos à minha vontade, mesmo quando ordeno inquisições, quando torturo homens e os mato, não estou apenas a fazer algo que é bom para eles (...) estou a fazer aquilo que eles realmente querem, mesmo que o neguem mil vezes. (...) Esta é a doutrina central de Rousseau, doutrina esta que conduz à servidão genuína (...).” (BERLIN/ 2003/ 47)

Ora, é inevitável admitir que a passagem em que Rousseau afirma que alguém que não reconheça como sua a vontade geral, deve ser obrigado a fazê-lo, é talvez das mais complexas e polémicas da sua obra: “(...) quem quer que recuse obedecer à vontade geral a isso será coagido por todo o corpo: o que significa apenas que será forçado a ser livre (...)” (ROUSSEAU/ 1762/ 364). No entanto, daqui não pode deduzir-se que Hitler, Mussolini e Estaline tivessem sido os fiéis seguidores desta ideia de Rousseau na medida em que estes foram homens que precisamente atenderam àquilo que Rousseau denomina como vontade particular, e que em nome desta vontade forjaram mentiras com vista à conquista global. Além disso, aquela que Isaiah Berlin denomina como “a doutrina central de Rousseau”, a de que seria legítimo tratar homens de forma a conduzi-los à “servidão genuína”, não pode ser mais errada. Para o constatar, basta-nos ler os capítulos III e IV do livro I de *Du Contract Social*, nos quais Rousseau se afirma claramente contra a ideia de que a força possa gerar algum direito, declarando que ninguém tem direito sobre a vida de outra pessoa, quer para a subjugar, quer para a aniquilar. A este propósito, diz-nos Rousseau:

“Convenhamos portanto que a força não faz o direito e que apenas somos obrigados a obedecer aos poderes legítimos. (...) Deste modo, qualquer que seja o ângulo por que se encarem os factos, o direito de escravizar é nulo, não só porque é ilegítimo, mas porque é absurdo e não significa nada. Estas palavras, escravatura e direito, são contraditórias; elas excluem-se mutuamente”. (ROUSSEAU/ 1762/ 355, 358)

Nesta medida, se pode ser legítimo responsabilizar os revolucionários franceses pelo facto de terem procurado inspiração na ideia de Rousseau, segundo a qual poder e lei devem provir da mesma fonte, o povo, deveremos ser cautelosos quanto a uma leitura de Rousseau, que nos parece ser ilegítima, como o teórico que desenvolveu os princípios dos regimes mais terríveis que até hoje foram conhecidos.

Não é este o caminho que Hannah Arendt nos aponta, mas entendemos que a sua acusação a Rousseau não é inteiramente justa ou, pelo menos, suficientemente esclarecedora. Ao lado de Benjamin Constant, também não nos juntamos aos detractores de um grande homem:

“Évitarei decerto a companhia de detractores de um grande homem. Quando, por acaso, pareço concordar com eles em algum ponto, desconfio de mim mesmo; e, para consolar-me de haver aparentemente compartilhado da sua opinião sobre uma questão única e particular, quero renegar e repudiar o mais possível esses pretensos colaboradores.” (CONSTANT, 1819)

Benjamin Constant estava a referir-se a Rousseau. Bem sei que se trata hoje de uma preferência pouco popular e, devemos admiti-lo, também por isso insistimos nela. Isso não significa que não elogiemos ainda mais a Revolução Americana: muitos homens reais capazes de se unir num compromisso mútuo ao ponto de consentirem na autoridade da Constituição – uma lei acima deles como garantia da liberdade. Esta bela ideia, ao contrário da teoria de Rousseau, teve lugar. Daí a sua clara grandiosidade.

Devemos dizer, para concluir, que Hannah Arendt é a responsável por este nosso olhar de perspectivação e, em última instância, pela nossa defesa de Rousseau. Talvez não tenha sido Arendt a ensinar-nos, mas foi ela que escreveu algo que já desconfiávamos: que o pensar é uma actividade cujo sentido último não é um sentido final e que, por isso mesmo, não deve sequer temer a contradição (mesmo que ela implique elogiar tanto a Revolução Americana como Rousseau). O eu pensante percorre o seu trilho à procura de sentidos e a sua tarefa só faz verdadeiramente sentido na concepção e na comunicação dos múltiplos sentidos descobertos. A nosso ver, a beleza destas Jornadas é também esta: o cruzamento de muitos trilhos que sabemos serem sem fim e que, ainda assim, todos andamos a percorrer, todos insistimos em desbravar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARENDDT, Hannah. *On Revolution* (1963), London: Penguin Books, 1990.
- ARENDDT, Hannah. *Responsibility and Judgment*, New York: Schocken Books, 2003.
- BERLIN, Isaiah. *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, London: Pimlico, 2003.
- CONSTANT, Benjamin. *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*: <http://www.panarchy.org/constant/liberte.1819.html>.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, III: “Du Contrat Social; Écrits Politiques” (1762), Paris: Gallimard, 1975.
- SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *A Revolução Federal: Filosofia política e debate constitucional na fundação dos E.U.A.*, Lisboa: Edições Colibri, 2002.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la Démocratie en Amérique I et II* (1835), Paris: Gallimard, 1992.