



ACTAS

**III^{AS} JORNADAS INTERNACIONAIS
DE JOVENS INVESTIGADORES DE FILOSOFIA**

GRUPO *Krisis*

ACTAS

**III^{AS} JORNADAS INTERNACIONAIS
DE JOVENS INVESTIGADORES DE FILOSOFIA**

ISBN : 978-989-20-3141-5

Título: *Actas das III^{as} Jornadas Internacionais de Jovens Investigadores de Filosofia*

Autor: Grupo *Krisis*

Data: 20120530

Editoras: Irene Pinto Pardelha / Irene Viparelli

Disponível in <http://www.krisis.uevora.pt/edicao/actas3.pdf>

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO	5
Mariana de ALMEIDA CAMPOS <i>O homem e a teoria cartesiana da substância</i>	7
Carlos d'ALMEIDA PEREIRA <i>O positivismo clássico enquanto expressão capitular de cientismo: Trâmites da separação entre Ciência e Ética</i>	25
José António ALVES <i>A correspondência filosófica de Edmundo Curvelo a relevância da década de 1940 para a renovação da filosofia em Portugal</i>	33
Miguel ANTUNES <i>Dificuldades na fundação de uma nova filosofia Deleuze e o negativo</i>	47
Cristiano BEDIN DA COSTA <i>Sob o rosto, através dos olhos: Ddeleuze, Barthes e a anatomia palimpséstica</i>	55
María Cintia CARAM <i>Michael Oakshott: aciertos y desaciertos en su concepción de la Modernidad</i>	63
José Carlos CARDOSO <i>Espaço do corpo e orientação transcendental. Algumas notas sobre um impasse kantiano</i>	71
Joana Cordovil CARDOSO <i>Literatura e Virtude</i>	79
António CASELAS <i>Política e direito: Acordo, dissensão e violência performativa</i>	87
José CASELAS <i>A Comunidade imprevista: Para uma definição menor de democracia</i>	99
Helena COSTA <i>O inédito comentário de Luís de Molina sobre a Isagoge de Porfírio. O problema dos universais nas universidades portuguesas na transição do século XVI para o século XVII</i>	113
Margarida DIAS <i>Leitura do vivente de Hegel como realidade que não se esgota no processo físico-químico da vida</i>	121
Moisés David FERREIRA <i>O Lugar da Criação Simbólica na Psicoterapia: Uma Proposta de Abordagem Filosófica</i>	129
Daniele FOTI <i>Spinozismo e antispinozismo in Giambattista Vico</i>	139
Victor GONÇALVES <i>A (im)possibilidade de ler Friedrich Nietzsche</i>	163
Sándor KARIKÓ <i>An Outline on the Concept of Youth (In a Philosophical Outlook)</i>	175
Helena LEBRE <i>Epistemologia-Hermenêutica e Tradução uma relação de dependência. A perspectiva de Vilém Flusser</i>	183
Elfège LEYLAVERGNE <i>Une Introduction à la Science de la Logique. Concept fini et Concept Infini</i>	191

Elfège LEYLAVERGNE <i>An Introduction to the Science of Logic. Finite concept and infinite Concept</i>	203
Lucia MANCINI <i>«Il ritmo del pensiero in isviluppo»: gli Appunti di filosofia di Antonio Gramsci</i>	213
Domenico MANCUSO <i>Forme della possibilità nell'atto libero</i>	227
Ana MORAIS SANTOS <i>Neurociências e Filosofia da Acção</i>	245
Federica PAU <i>Per un'estetica dell'architettura medievale: Rosario Assunto e il «meditato ripensamento storico»</i>	257
Igor PELGREFFI <i>Assurdo, scrittura e soggetto. Un confronto fra Albert Camus e Jacques Derrida</i>	271
Irene PINTO PARDELHA <i>Do natural ao mágico. Esboço antro-po-fenomenológico da emoção em Merleau-Ponty</i>	297
Ilaria RESTO <i>"Philosophy and the way out of the trap": Wittgenstein and the world of the "I"</i>	307
Lisete RODRIGUES <i>Do ser-em-comum ao ser da comunidade</i>	317
Marília ROSADO CARRILHO <i>Mudar a vida, mudar a política. A defesa de uma governação assente no Outro segundo Maria de Lourdes Pintasilgo</i>	327
Thiago SALES <i>Bayoumi, o domador de macacos: a dádiva da divagação na obra de Albert Cossery</i>	335
Maria SALLES <i>Mónada e totalidade no pensamento de Virginia Woolf</i>	351
Pedro SARGENTO <i>Se um conceito desce à terra: A implementação da forma artística na objetualidade e na presencialidade</i>	359
Roberto SIFANNO <i>Brevi riflessioni sul concetto fenomenologico di atteggiamento mondano</i>	371
Tibor SZABÓ <i>Sartre et Lukács un débat philosophique virtuel</i>	381
Timothy TAMBASSI <i>Le basi ontologiche e metafisiche della filosofia della mente. Essere e soggetto in Jonathan Lowe</i>	389
Cristina TRAVANINI <i>Nonexistent Objects in Alexius Meinong's Thought</i>	399
Irene VIPARELLI <i>Lo statuto incerto della dialettica in L. Althusser</i>	409

APRESENTAÇÃO

Este volume de Actas é publicado pelo Grupo *Krisis* e tem como objectivo dar a conhecer alguns dos textos apresentados nas *III^{as} Jornadas Internacionais dos Jovens Investigadores de Filosofia*. Este encontro, cuja organização esteve à responsabilidade do Grupo *Krisis*, teve a colaboração do *Departamento de Filosofia da Universidade de Évora* e o apoio do *Instituto de Filosofia Prática*. A Universidade de Évora acolheu as jornadas nos dias 6, 7 e 8 de Junho de 2011. A Comissão organizadora do encontro foi formada por Irene Pinto Pardelha, José Caselas, António Caselas, Miguel Antunes, Luizete Dias e Dominique Mortiaux. Participaram da Comissão científica: o Prof. Doutor Olivier Feron, a Doutora Irene Viparelli e Prof. Doutor Eduardo Pellejero da Universidade de Natal (Brasil).

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.

A temática das jornadas foi livre e as intervenções sujeitas ao escrutínio de ambas as comissões do evento. Os textos reunidos neste volume são testemunhos da fecundidade das temáticas apresentadas ao longo dos três dias de encontro e reflectem o trabalho de investigação que os seus autores levavam a cabo na altura do mesmo.

O homem e a teoria cartesiana da substância

Mariana DE ALMEIDA CAMPOS
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Brasil)
Université de Bourgogne (França)

RESUMO: Levando em conta o debate entre os intérpretes sobre a extensão do conceito cartesiano de substância, pretendo responder à pergunta sobre se o homem pode ser considerado uma substância na ontologia cartesiana. Ao tratar desta questão, examinarei os principais textos em que Descartes apresenta as suas definições de substância, e tentarei formular algumas considerações sobre as conseqüências dessas definições para a defesa do dualismo. Defenderei que, considerando a teoria cartesiana da substância, o homem não é uma substância na ontologia de Descartes.

PALAVRAS-CHAVE: Substância, dualismo, homem, ontologia.

ABSTRACT: By taking into consideration the debate among interpreters regarding the scope of the concept of substance, my aim is to respond if man should be considered as a substance in Cartesian ontology. To deal with this problem, I will examine Descartes' key texts in which he defines substance and then I will outline considerations on the consequences of these definitions that defend dualism. I will thus defend that given the Cartesian theory of substance, man is not a substance in Descartes' ontology.

KEYWORDS: Substance, dualism, man, ontology.

1. Introdução: a substância segundo Descartes

Alguns intérpretes defendem que Descartes teria considerado como representativas de substâncias as seguintes entidades: Deus, a mente, o corpo “tomado em geral”, e o homem (GUEROULT, 2000a: 107-118. GUEROULT, 2000b: 137-138, 147. GILSON, 1976: 435). Outros negam que o homem seja uma substância cartesiana, e sustentam que somente Deus, a mente e o corpo “tomado em geral” seriam substâncias (GOUHIER, 1999: 363, 392. BEYSSADE, 2001: 242, n. 53. BEYSSADE, 1997: 2, 3, 8. GUENANCIA, 1999: 101, 110. WOOLHOUSE, 1993: 22-26). Nestes dois casos, os corpos particulares são concebidos como um conjunto de modos de uma única substância extensa. Em geral, a segunda posição interpretativa é considerada como representando o que seria a leitura tradicional da ontologia cartesiana. Porém, segundo outros intérpretes, teria havido uma evolução nos escritos de Descartes sobre a substância, o que o teria levado a incluir, em textos posteriores às *Meditações*, novas entidades em sua categoria de substância, tais como o homem e também os corpos particulares (MARKIE, 1994: 71. SCHMALTZ, 1992: 282, 286, 288, 289. SCHMALTZ, 2009: 119. SKIRRY, 2005: 1-3). Seguindo esta mesma posição quanto à extensão do conceito de substância, embora rejeitando a tese de uma evolução, há, por outro lado, intérpretes que defendem que Descartes sempre considerou o homem e os corpos particulares como substâncias (HOFFMAN, 1991: 171-174. LAPORTE, 1945: 183, 186-189, 226, 235). Por fim, há aqueles que, por um lado, rejeitam a tese de uma evolução, como os anteriores, e, por outro lado, defendem a idéia segundo a qual Descartes nunca concebeu o homem como uma substância, mas que ele teria admitido que os corpos particulares seriam substâncias (CHAPPELL, 2007: 260. CHAPPELL, 1994: 408-410, 416-422. KAUFMAN, 2008: 39-42, 50-57).

Levando em conta esse debate na literatura sobre a extensão do conceito cartesiano de substância, pretendo responder à questão sobre se o homem poderia ser concebido como uma substância na ontologia cartesiana. Ao tratar desta questão, examinarei os principais textos em que Descartes apresenta as suas definições de substância, e por fim, farei algumas considerações sobre as conseqüências destas definições para a defesa do dualismo. Também estará no horizonte desta discussão a questão sobre se, em suas diversas definições de substância, Descartes teria incluído os corpos particulares ou se ele os teria considerado apenas como um conjunto de modos de uma única substância extensa.

Assim, a partir da análise de alguns dos principais textos de Descartes sobre a substância, pretendo discutir as seguintes questões: Qual seria a extensão das diversas definições de substância apresentadas por Descartes ao longo de sua obra? Quais tipos de entidades elas compreendem? São elas as mesmas em todos os casos? Se elas forem diferentes, seria possível admitir uma evolução na teoria cartesiana da substância? Em que consistiria esta evolução?

2. Primeiros escritos sobre a substância

A primeira ocorrência do termo substância na obra cartesiana aparece em *O Homem*, e data de 1633. Nesse texto, não publicado por Descartes, a substância é

compreendida como matéria da qual uma coisa é feita ou composta, ela é caracterizada como a matéria do cérebro (ALQUIÉ, I, 388. A.T, XI, 129)¹.

Alguns anos mais tarde, em 1637, na Quarta Parte do *Discurso do Método*, uma mudança ocorre: a substância passa a ser caracterizada como uma coisa existente, e não mais como a matéria ou a composição da qual uma coisa é feita. Porém, no *Discurso*, nem Deus nem o corpo são denominados ainda de substâncias. Descartes restringe esse termo à substância pensante que é, segundo ele, inteiramente distinta do corpo. Contudo, na Quinta Parte do *Discurso*, Descartes novamente caracteriza a substância como a matéria da qual uma coisa é feita, mais precisamente, como a matéria dos céus e dos astros, como ele havia feito anteriormente em *O Homem*: «Juntei a isso também várias coisas atinentes à substância, situação, movimento e todas as diversas qualidades desses céus e desses astros» (GUINSBURG/PRADO JUNIOR, I, 53. A.T, VI, 44).

Em 1641, no início da *Terceira Meditação*, Descartes destaca a relação de inerência dos modos do pensamento (duvidar, afirmar, negar, conhecer, ignorar, querer, imaginar, sentir) em uma substância pensante:

«Sou uma coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que ignora muitas, que ama, que odeia, que quer e não quer, que também imagina e que sente. Pois, assim como notei acima, conquanto as coisas que sinto e imagino não sejam talvez absolutamente nada fora de mim e nelas mesmas, estou, entretanto, certo de que essas maneiras de pensar, que chamo sentimentos e imaginações somente na medida em que são maneiras de pensar, residem e se encontram certamente em mim» (GUINSBURG/PRADO JUNIOR, II, p. 31. A.T, VII, 34).

Depois, no contexto de sua análise da representação, ele estabelece que as idéias possuem diferentes realidades objetivas. A diferença entre as realidades objetivas das idéias indica igualmente uma diferença em seus graus de ser ou de

¹ As citações e referências da obra de Descartes serão feitas da seguinte forma: as citações e referências ao *O mundo ou Tratado da luz* e ao *O Homem* serão feitas segundo a edição de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli, designada por Battisti e Donatelli, seguida do nome da obra, e do número da página; as relativas às *Regras para a Direção do Espírito* serão feitas segundo a edição de João Gama, designada por Gama, seguida do número da regra, e do número da página; as relativas às *Meditações*, à *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções*, ao *Discurso do Método* e às *Paixões da Alma* serão feitas segundo a edição de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, designada por Guinsburg e Prado Júnior, seguida do número do volume, e do número da página, sendo que as relativas às *Paixões da Alma*, em particular, trarão também o número do artigo citado; as relativas à primeira parte dos *Princípios*, segundo a edição de Guido Antonio de Almeida (coordenador da tradução), designada por Almeida, seguida de I (Primeira Parte dos *Princípios*), e do número do artigo citado; as relativas às demais partes dos *Princípios* serão feitas segundo a edição de João Gama, designada por Gama, e seguida da parte (II ou III ou IV), e do número do artigo citado; as relativas aos demais textos, segundo a edição de Ferdinand Alquié ou de John Cottingham, Robert Stoothoff, e Dugald Murdoch, designada por Alquié ou CSM, seguida do número do volume e do número da página; as relativas ao *Comentário acerca de um certo cartaz* serão feitas ou segundo a tradução parcial deste texto de Ethel Rocha que se encontra em ROCHA, Ethel. IN: *Os filósofos – Clássicos da Filosofia*. ORG. Rossano Pecoraro. Rio de Janeiro: Vozes e Editora PUC - RIO, 2008. Volume 1. p. 230-232, designada por Rocha, 2008, e do número da página; ou segundo a edição de Ferdinand Alquié, designada por Alquié, seguida do número do volume e do número da página. Em todos os casos, as citações virão acompanhadas da referência à edição padrão de Charles Adam e Paul Tannery, que será designada por A.T, seguida do número do volume e do número da página.

perfeição. Segundo Descartes, a idéia de substância finita tem mais realidade objetiva do que a idéia de modo; a idéia de substância infinita tem ainda mais do que a idéia de substância finita:

«Pois, com efeito aquelas [as idéias] que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contém em si (por assim falar) mais realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes. Além do mais, aquela pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele; aquela digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas (GUINSBURG/PRADO JÚNIOR, II, p. 35. A.T, VII, 40)».

Nesse contexto, Descartes fornece dois novos exemplos de substância em relação ao *Discurso*: Deus e uma pedra. Primeiramente, Deus é concebido como uma substância infinita:

«Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas por».
(GUINSBURG/PRADO JÚNIOR, II, p. 39. A.T, VII, 44).

Em seguida, a pedra, assim como a mente, é considerada uma substância finita:

«Pois, quando penso que a pedra é uma substância, ou uma coisa que é por si capaz de existir, e em seguida que sou uma substância, embora eu conceba de fato que sou uma coisa pensante e não extensa, e que a pedra, ao contrário, é uma coisa extensa e não pensante, e que, assim, entre essas duas concepções há uma notável diferença, elas parecem, todavia, concordar na medida em que representam substâncias» (GUINSBURG/PRADO JÚNIOR, II, p. 39. A.T, VII, 44).

Contudo, ainda que Descartes apresente como exemplo de uma substância finita uma pedra, é preciso verificar se esse exemplo exprime a verdadeira concepção cartesiana da substância extensa ou se ele representa antes um modo de uma única substância extensa. Se aceitarmos a segunda leitura, podemos nos perguntar se esta maneira imprecisa de definir a substância não seria o indício de uma doutrina da substância ainda lacunar.

Embora possa existir uma tentativa de sistematização da parte de Descartes em seus primeiros escritos, parece que a sua posição sobre a substância ainda não se encontra plenamente consolidada. Em *O Homem*, encontramos uma única ocorrência do termo em um sentido que não será o verdadeiro sentido adotado por Descartes posteriormente. No *Discurso*, Descartes hesita entre duas maneiras de caracterizar a substância. Primeiro, na Quarta Parte, ele a caracteriza, em coerência com seus escritos posteriores de metafísica, como uma coisa existente, independente, dotada de um atributo principal e de modos. Mas na Quinta Parte, ele parece retomar à sua caracterização da substância como a matéria da qual uma coisa é constituída. Além disso, no *Discurso*, a única entidade que é designada pelo nome de substância é a mente. De modo contrário, na *Terceira Meditação*, ele

denomina de substância Deus e a pedra. Mas veremos no *Resumo das Seis Meditações* uma mudança em relação à sua posição sobre a substância extensa nas *Meditações*. Com efeito, no *Resumo*, por substância extensa Descartes concebe apenas o corpo “tomado em geral”, e ele considera os corpos particulares – uma pedra, por exemplo – como modos de uma única substância extensa.

3. A noção de pura substância

Descartes escreveu o *Resumo* depois de ter concluído as *Meditações*, mas antes de escrever as suas *Respostas às Objeções*. A primeira vez em que o termo substância aparece nesse texto, ele vem depois de uma explicação de Descartes sobre as razões pelas quais não encontramos nas *Meditações* argumentos concernentes à imortalidade da alma.

Nessa explicação, ele afirma que a primeira condição para provar a imortalidade da alma é formarmos uma concepção da alma completamente distinta de toda concepção do corpo. Mas para isso é necessário sabermos que todas as coisas de que temos uma intelecção clara e distinta são verdadeiras, o que é provado na *Terceira Meditação*. É preciso ainda formar uma concepção distinta da natureza corporal, o que é demonstrado em parte na *Segunda Meditação*, em parte também na Quinta e na Sexta. Após ter provado todas essas coisas, Descartes poderá concluir, na *Sexta Meditação*, que a mente e o corpo são substâncias realmente distintas. Para explicar o que ele entende por realmente distintas, ele afirma: «de sorte que suas naturezas não são somente reconhecidas como diversas, porém mesmo, de alguma maneira, como contrárias» (GUINSBURG/PRADO JÚNIOR, II, p. 12. A.T, VII, 13). Aqui, Descartes enuncia uma tese fundamental para a compreensão de seu dualismo: a mente e o corpo são substâncias cujas naturezas são não apenas diferentes, mas, sobretudo, contrárias, o que significa que essas substâncias não podem subsistir em uma terceira substância, visto que suas naturezas se excluem mutuamente.

Em seguida, Descartes apresenta um argumento para provar a imortalidade da alma. Nesse argumento, ele introduz uma definição de substância. Segundo ele, todas as substâncias finitas devem ser criadas por Deus para existir. E uma vez que uma coisa é considerada como uma substância segundo esse critério, ela é por sua própria natureza incorruptível, e só pode deixar de existir se Deus reduzi-la ao nada, e privá-la de seu concurso. Por fim, Descartes conclui que o espírito é de natureza imortal:

«(...) primeiramente, a fim de saber que, em geral, todas as substâncias, isto é, todas as coisas que não podem existir sem serem criadas por Deus, são por sua natureza incorruptíveis e jamais podem cessar de ser, caso não sejam reduzidas a nada por este mesmo Deus que lhes queira negar seu concurso ordinário. E, em seguida, a fim de que se note que o corpo, tomado em geral, é uma substância, razão pela qual também ele não perece de modo algum; mas que o corpo humano, na medida em que difere dos outros corpos, não é formado e composto senão de certa configuração de membros e outros acidentes semelhantes; e a alma humana, ao contrário, não é assim composta de quaisquer acidentes, mas é uma pura substância. Pois, ainda que todos os seus acidentes se modifiquem, por exemplo, que ela conceba certas coisas, que

queira outras, que ela sinta outras, etc., é, no entanto, sempre a mesma alma; ao passo que o corpo humano não é mais o mesmo pelo simples fato de se encontrar mudada a figura de alguma de suas partes. Donde se segue que o corpo humano pode facilmente perecer, mas que o espírito ou a alma do homem (o que eu absolutamente não distingo) é imortal por sua natureza. (GUINSBURG/PRADO JÚNIOR, II, p 12. A.T, VII, 14).

Por substâncias Descartes entende aqui criaturas incorruptíveis por sua natureza, que ele denomina de substâncias puras. Assim, segundo esta definição, o corpo humano não é uma substância, pois, sendo composto de uma configuração determinada de órgãos e de outros acidentes, ele perece por decomposição ou por modificação de suas partes. A mente, ao contrário, é uma substância pura, ela não é constituída de acidentes, não perece por modificação de suas partes, mas apenas se Deus, ao recusar o seu concurso, a reduz ao nada. O corpo “tomado em geral” também é uma substância pura, pois, embora seja composto de partes que podem se modificar, ele nunca perece enquanto totalidade, exceto se Deus recusar a ele o seu concurso.

4. Substância como sujeito de propriedades

Na definição V da *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções* encontramos uma explicação sobre a substância que se tornou muito conhecida entre os especialistas de Descartes. Nessa definição, a substância é designada como um sujeito de propriedades:

«Toda coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito, ou pela qual existe, algo que concebemos, isto é, qualquer propriedade, qualidade, ou atributo, de que temos em nós real idéia, chama-se *substância*. Pois não possuímos outra idéia da substância precisamente tomada, salvo que é uma coisa na qual existe formal, ou eminentemente, aquilo que concebemos, ou aquilo que está objetivamente em alguma de nossas idéias, posto que a luz natural nos ensina que o nada não pode ter nenhum atributo real» (GUINSBURG/PRADO JÚNIOR, II, p 102. A.T, IX, 125).

Na passagem acima, a expressão «pela qual» na frase «pela qual existe algo que concebemos» indica a natureza deste sujeito. Seria ele um substrato de propriedades, que em si mesmo seria vazio, na medida em que seria distinto dessas propriedades? Seria ele um indeterminado, conhecido somente por sua função de suporte de propriedades? Ou seria ele uma coisa concreta cujas propriedades seriam constitutivas de seu ser?² Ainda que uma resposta mais completa a essas questões nos levaria a análises sobre a relação entre a substância, seus atributos e seus modos, o próprio Descartes, na passagem em questão, faz uma precisão sobre a relação entre a substância e as suas propriedades. Ele diz que

² A tese segundo a qual a substância cartesiana pode ser considerada como um simples suporte de qualidades é sustentada por Loeb, em LOEB, 1981: 78-82. Para criticar Descartes, Loeb se apóia nas objeções levantadas por Locke (*Essai sur l'entendement humain*. II, ch. xxiii). Contudo, muitos intérpretes defendem a tese contrária, segundo a qual a substância para Descartes é uma coisa concreta: PEREYRA, 2008: 75, n. 12. SKIRRY, 2005: 21. MARKIE, 1994: 78-79. GOUHIER, 1999: 396-397.

«não possuímos outra idéia da substância [...] salvo que é uma coisa na qual existe [...] aquilo que concebemos». A expressão «na qual existe» torna um pouco mais claro o fato de que as propriedades, qualidades ou atributos existem na substância, isto é, tais propriedades são constitutivas da substância, pois tomadas em seu conjunto elas não se distinguem da substância. Além disso, nas definições seguintes (VI e VII), Descartes demonstra que os pensamentos puramente intelectuais são propriedades do espírito, e os movimentos puramente físicos e mecânicos são propriedades do corpo. Nos dois casos, as substâncias são coisas concretas:

«VI. A substância, em que reside imediatamente o pensamento, é aqui chamada espírito [...] VII. A substância que é o sujeito imediato da extensão e dos acidentes que pressupõem a extensão, assim como da figura, da situação, do movimento local, etc., chama-se *corpo*» (GUINSBURG/PRADO JÚNIOR, II, p 102. A.T, IX, 125).

Quando Descartes afirma que a idéia de substância é a idéia das coisas que temos em nós uma real idéia, ele não explica exatamente o que ele entende pelo termo «real idéia». Uma interpretação possível é que as idéias reais se opõem às idéias materialmente falsas, cujos objetos não podem existir fora de nossa mente, e não podem existir em uma substância diferente como em seu sujeito. Nesse sentido, o termo «real idéia» serve para distinguir as idéias reais, idéias de coisas que podem existir fora da nossa mente, das idéias materialmente falsas, idéias de coisas que só existem enquanto modos da mente.

Descartes também afirma que a substância é um sujeito de propriedades, e por propriedades ele compreende qualidades e atributos. Mas o que ele compreende verdadeiramente por essas noções é explicado nos *Princípios*, I, 56:

«E aqui, de fato, entendo por modos exatamente o mesmo que entendi alhures por atributos, ou qualidades. Mas, quando considero que a substância é por eles afetada, ou alterada, eu os chamo de modos; quando pode ser denominada tal ou qual a partir dessa alteração, chamo [os modos] de qualidades; e, por fim, quando levo em conta de maneira mais geral tão-somente que estão na substância, chamo-os de atributos. E por isso digo que, em Deus, há apenas atributos, e não propriamente modos ou qualidades, porque não se deve entender nele nenhuma alteração. Assim também o que nunca se acha de modo diverso nas coisas criadas, como a existência e a duração na coisa que existe e dura, deve ser dito, não qualidade ou modo, mas atributo» (ALMEIDA, I, art. 56. A.T, VIII, 32).

Para Descartes, as propriedades variáveis que constituem uma substância – e que ele designa de um modo impreciso de qualidades e atributos – são os modos desta substância. Impreciso porque Descartes tem para cada um desses termos um sentido estrito. Modos e atributos são diferentes na medida em que correspondem a tipos distintos propriedades. Atributos são propriedades que exprimem a essência ou a natureza de uma substância, e neste sentido eles não são sofrem nenhuma mudança. Modos, ao contrário, designam uma mudança na substância. Mas todo modo depende da substância da qual ele é o modo. Segundo Descartes, cada modo é, portanto, modo de um atributo, e de um único e o mesmo atributo, porque toda substância finita tem um único atributo principal para o qual todos os

seus modos se referem. Desta forma, a extensão é o atributo principal da substância extensa, e o pensamento é o atributo principal da substância pensante. Além disso, para Descartes a substância e o seu atributo principal não são ontologicamente distintos, pois a distinção entre eles é somente de razão. Quando Descartes fala do atributo de uma substância finita em um sentido preciso, o que ele tem em vista é o atributo principal desta substância. O que não é o caso do uso que ele faz desse termo na definição V da *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções*, visto que, nesse texto, esse termo é concebido de um modo geral, como sinônimo de modo.

Após essas observações preliminares, restam ainda duas questões a serem examinadas. A primeira questão chama a atenção para o fato de que a definição de substância como sujeito de propriedades não parece suficiente para distinguir uma substância de um modo, pois dada essa definição alguém poderia argumentar que um modo também poderia ser o sujeito de outro modo. Esse contra-exemplo aparece em uma carta de Descartes a Mersenne (para Hobbes), na qual Descartes afirma que «não há dificuldade ou absurdo em dizer que o acidente é o sujeito de um outro acidente, como dizemos que a quantidade é o sujeito de outros acidentes» (CSM-K: 178. A.T, III, 355). Então, ser um sujeito de propriedades não é um critério suficiente para reconhecer uma coisa como uma substância, porque esse critério poderia tanto se aplicar tanto a um modo de uma determinada substância, quanto a uma substância.

Porém, essa imprecisão na definição de substância como sujeito de propriedades pode ser eliminada desde que levemos em conta uma diferença fundamental entre as substâncias e os modos. Essa diferença se baseia no fato de que para Descartes as substâncias, ao contrário dos modos, não existem como entidades inerentes a um sujeito distinto delas mesmas, isto significa que elas são sujeitos últimos de atribuição. Ainda que Descartes não tenha dado essa explicação nesse texto, e que a definição de substância como sujeito de propriedades não represente de fato uma definição estrita de substância, ela traz certamente ganhos em relação às definições anteriores, pois ela é útil para destacar que propriedades, atributos e qualidades são não podem existir sem uma substância.

A segunda questão refere-se à extensão do conceito de substância. Na *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções*, Descartes apresenta três exemplos de entidades que poderiam ser atribuídas ao conceito de substância, a saber, a mente, o corpo e Deus, nas definições VI, VII, VIII, respectivamente. Apesar disso, alguns intérpretes sustentam a tese de que o homem seria uma substância, baseando-se na definição V desse texto, onde Descartes define a substância como um sujeito de propriedades (SCHMALTZ, 1992: 286. HOFFMAN, 1991: 168-192. MARKIE, 1994: 71. GILSON, 1976: 435. LAPORTE, 1945: 235. GUEROULT, 2000b: 137-138, 147, 206). Segundo essa leitura, o homem seria uma substância cujas propriedades seriam os sentimentos, isto é, as sensações, os apetites e as paixões.

Na *Sexta Meditação*, em sua definição do que são os sentimentos, Descartes conclui que são modos confusos do pensamento que são o resultado da união entre a mente e o corpo. Nos *Princípios*, I, 48, após ter distinguido as propriedades que pertencem à alma e aquelas que pertencem ao corpo, ele afirma de maneira semelhante que:

«[...] também experimentamos em nós certos outros conteúdos [percebidos] que não devem ser referidos nem à mente só, nem tampouco só

ao corpo, e que, [...] provém da estreita e íntima união de nossa mente com o corpo» (ALMEIDA, I, art. 48. A. T, VIII, 22-23).

Na carta de 21 de maio de 1643 a princesa Elisabeth, Descartes introduz a sua teoria das três noções primitivas, cuja união representa uma noção que sendo primitiva não é compreensível nem pela noção de pensamento, nem pela noção de extensão, nem pela conjunção dessas duas noções. A partir desses textos, alguns intérpretes se questionam se esses sentimentos, que não são propriedades claramente compreensíveis enquanto modos puros da mente, teriam como sujeito último de atribuição a mente ou o composto substancial mente-corpo, a saber, o homem.

Entretanto, se aceitássemos que o sujeito último de propriedades que descrevem os sentimentos corresponde a uma substância, a saber, ao homem, então teríamos que determinar qual seria o atributo principal do qual os sentimentos seriam os modos. À primeira vista, o candidato mais plausível para este caso seria a noção primitiva de união. Contudo, Descartes não afirma em nenhum momento de sua correspondência com a princesa Elisabeth que a união representa um atributo principal de uma substância. Desta forma, o homem não poderia ser o sujeito último de inerência de nenhuma propriedade, e não poderia corresponder ao critério de substancialidade fornecido na *Exposição Geométrica das Respostas às Segundas Objeções*, segundo o qual toda substância é um sujeito (último) de propriedades. Portanto, de acordo com esse texto, as únicas entidades que poderíamos considerar como substâncias seriam a mente, o corpo e Deus.

5. A noção de substância completa, e a noção de substância incompleta

Nas *Quartas Objeções*, Arnauld havia sugerido que o argumento proposto por Descartes em favor da distinção real da mente e do corpo, na *Sexta Meditação*, parecia muito excessivo na medida em que ele remetia à idéia platônica segundo a qual o homem seria uma mente se servindo do corpo (ALQUIÉ, II, 640. A.T, IX, 158). A resposta de Descartes a essa objeção contém uma explicação sobre a substância.

Em um primeiro momento, Descartes apresenta uma definição de substância como uma coisa completa. E por coisa completa ele entende «uma substância revestida das formas, ou atributos, que bastam para [nós] sabermos que ela é uma substância» (ALQUIÉ, II, 662. A.T, IX, 173). Contudo, essa definição não acrescenta nada de novo em relação à sua definição anterior, onde a substância era definida como um sujeito de propriedades. Descartes havia afirmado que através do conhecimento das propriedades de uma substância podemos conhecê-la. Mas que não seria necessário conhecer todas as propriedades de uma substância para ter um conhecimento completo dela, pois bastava conhecer a sua propriedade principal: para o corpo a extensão, para a mente o pensamento.

Em seguida, Descartes apresenta uma segunda definição de substância, na qual ele introduz duas noções, a de substância como entidade independente, e a de substância incompleta. No que concerne à segunda noção, Descartes reconhece que ela pode parecer à primeira vista uma contradição, visto que por substância devemos compreender uma coisa que pode subsistir por si mesma, e por

incompleta o que não pode subsistir por si mesmo. Entretanto, ele explica que, em um sentido preciso, podemos considerar as substâncias como incompletas:

«É verdade que em um outro sentido podemos chamá-las incompletas, não que elas tenham nada de incompleto enquanto substâncias, mas apenas na medida em que elas se referem a alguma outra substância com a qual elas compõem um todo por si e distinto de qualquer outro» (ALQUIÉ, II, 663. A.T, IX, 173).

Depois ele apresenta dois exemplos de substâncias desse tipo. Primeiramente, ele afirma que «a mão é uma substância incompleta, se você a relaciona a todo o corpo de que ela é parte, mas se você a considera sozinha, ela é uma substância completa» (ALQUIÉ, II, 663. A.T, IX, 173). O segundo exemplo vem em seguida:

«E similarmente a mente e o corpo são substâncias incompletas, quando relacionamo-las ao homem que elas compõem; mas sendo consideradas separadamente, elas são substâncias completas» (ALQUIÉ, II, 663. A.T, IX, 173).

Essas três passagens das *Respostas às Quartas Objeções*, que acabo de destacar, são uma fonte de controvérsia na literatura. Alguns intérpretes, como Peter Markie, Tad Schmalzt, Paul Hoffman e Jean Laporte, consideram que a introdução da noção de substância incompleta permitiu que Descartes incluisse os corpos particulares e o homem em sua categoria de substância (MARKIE, 1994: 71. SCHMALTZ, 1992: 282, 286, 288, 289. SCHMALTZ, 2009: 119. HOFFMAN, 1991: 171-173. LAPORTE, 1945: 186-189). Segundo eles, a mão, a mente e o corpo, são substâncias incompletas, no sentido de que eles são partes substanciais de outra substância.

Contudo, outros intérpretes, Vere Chappell e Dan Kaufman, por exemplo, acreditam que a noção de substância incompleta serve apenas para explicar em qual sentido os corpos particulares podem ser considerados substâncias, mas não que o homem seja uma substância (CHAPPELL, 2007: 260. CHAPPELL, 1994: 408-410, 416-422. KAUFMAN, 2008: 39-42, 50-57). O argumento que eles fornecem consiste em mostrar que se, por um lado, a mão compartilha com o corpo humano, do qual ela é uma parte substancial, o mesmo atributo principal que é a extensão, por outro lado, não podemos afirmar o mesmo da mente e do corpo em relação ao homem. A mente e o corpo não compartilham o mesmo atributo principal, visto que cada uma dessas substâncias possui um único atributo principal, e a relação entre os seus atributos é de mútua exclusão. Por conseqüência, Chappell e Kaufman afirmam que os dois exemplos que Descartes considera como exemplos de substâncias incompletas são muito diferentes um do outro: a mão é uma parte substancial de uma substância que é o corpo humano; a mente e o corpo são partes do homem, mas isso não significa que o homem seja uma substância.

O argumento de Chappell e Kaufman me parece apropriado no que concerne o papel do homem na ontologia cartesiana, visto que Descartes nunca afirmou que ele seria uma substância. Entretanto, a tese de que o corpo humano seria uma substância, defendida por esses intérpretes, não me parece totalmente clara. Como vimos no *Resumo*, Descartes fornece uma definição de substância extensa na qual

ele parece excluir o corpo humano desta categoria. De acordo com esse texto, as substâncias como puras entidades incorruptíveis são apenas Deus, a mente e o corpo “tomado em geral”. Para superar esta dificuldade textual, Chappell e Kaufman mostram que seria possível compreender o corpo humano não como uma substância pura e incorruptível, mas como uma substância impura, corruptível e composta, isto significa, em um sentido mais fraco de substância (CHAPPELL, 2007: 260. CHAPPELL, 1994: 408-410, 416-422. KAUFMAN, 2008: 39-42, 50-57). Por outro lado, Hoffman e Laporte argumentam que a expressão o corpo “tomado em geral” nesse texto permanece equívoca porque não é claro se ela designa uma substância extensa em sua totalidade ou o que denominamos, em geral, um corpo. Além disso, eles destacam o fato de que Descartes não afirma, de modo explícito, nesse texto, que os corpos particulares são modos de uma única substância.

Porém, outros intérpretes, como Jean-Marie Beyssade, Michelle Beyssade, Pierre Guenancia, Henri Gouhier, Martial Gueroult e Woolhouse, não aceitam a tese de que o corpo humano seria uma substância extensa (BEYSSADE, J-M, 2001: 242, n. 53. BEYSSADE, M, 1997: 8. GUENANCIA, 1999: 101, 110 GOUHIER, 1999: 392. WOOLHOUSE, 1993: 22-26. GUEROULT, 2000a: 107-118). E para explicar a individualidade desse corpo, eles afirmam que a unidade funcional que ele possui na medida em que é unido à alma permite que ele seja dotado de uma substancialidade. Segundo essa leitura, cuja fonte textual é a carta a Mesland de 9 de fevereiro de 1645, é a alma que fornece ao corpo uma unidade e uma indivisibilidade que ela possui como substância, porque o corpo humano nele mesmo, e independente de sua união com a alma, é apenas um modo do corpo “tomado em geral”.

Contudo, o que me parece claro até aqui é que quer aceitemos que o corpo humano seja uma substância quer aceitemos que ele seja um modo de uma única substância extensa, isso não significa, nos dois casos, que o homem seja uma substância, isto é, nenhuma dessas duas interpretações implica que devemos aceitar uma leitura dualista da ontologia de Descartes.

6. A noção de substância como entidade independente

Descartes começou a trabalhar nos *Princípios da Filosofia* no início de 1641, pouco depois da publicação das *Meditações Metafísicas*. Nesse livro, ele tinha a intenção de publicar os resultados de suas investigações sob a forma de um manual para substituir os manuais escolásticos que existiam à época. Ainda que inicialmente ele tenha sido concebido como uma exposição sistemática de sua filosofia, cujo objetivo era retomar as teses que tinham sido expostas nas *Meditações*, Descartes realmente não terminou de escrevê-lo. Contudo, podemos encontrar nesse livro, precisamente na primeira parte, do artigo 51 ao artigo 54, uma das explicações mais detalhadas sobre a natureza da substância cartesiana. Em geral, os intérpretes consideram os *Princípios* como sendo o texto o mais sistemático no que concerne a teoria cartesiana da substância (BEYSSADE, J-M, 2001: 217-218, 231. CHAPPELL, 2007: 261). Em parte porque ele é maior do que os textos precedentes sobre o assunto, mas também porque muitas imprecisões presentes nas explicações anteriores são eliminadas nesse texto.

No artigo 51, Descartes apresenta uma definição de substância como entidade independente que já havia aparecido em textos anteriores: «Por substância não podemos entender senão a coisa que existe de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa para existir» (ALMEIDA, I, art. 51. A.T, VIII, 24). Após essa definição, ele introduz uma restrição, no seio da noção de entidade independente, que não havia aparecido antes. Ele afirma que em um sentido estrito somente Deus é uma substância independente. As criaturas não podem ser consideradas como substâncias independentes no mesmo sentido em que Deus, porque elas não precisam do concurso e da preservação de Deus para existir:

«E, de certo, só há uma única substância que se pode entender como absolutamente independente de qualquer outra coisa, a saber, Deus. Todas as outras, porém, percebemos que não podem existir a não ser graças ao concurso de Deus» (ALMEIDA, I, art. 51. A.T, VIII, 24).

A consequência é que «o nome “substância” não convém a Deus e a elas *univocamente*, como se costuma dizer nas Escolas, isto é, não se pode entender qualquer significado desse nome que seja comum a Deus e às criaturas» (ALMEIDA, I, art. 51. A.T, VIII, 24). Depois, no artigo 52, ele introduz uma segunda definição de substância que só se aplica às substâncias criadas:

«Porém, a substância corpórea e a mente, ou a substância pensante, criada, podem ser entendidas sob esse conceito comum, porque são coisas que precisam tão somente do concurso de Deus para existir» (ALMEIDA, I, art. 52. A.T, VIII, 25)

Ainda que nos *Princípios* a noção de substância esteja ligada a uma independência, o termo independência, nesse contexto, não é claro. Podemos pensar que Descartes considera que a independência envolvida no conceito de substância é causal. Compreendida como sendo causal, teríamos um sentido forte de substância em oposição a um sentido fraco. No sentido forte, somente a substância incriada (Deus) seria uma substância, porque ela seria a única substância causalmente independente de todas as outras coisas. As substâncias criadas (a mente e o corpo) seriam causalmente dependentes de Deus, na medida em que ele seria a causa e a preservação delas, mas sendo, entretanto, causalmente independentes de todas as outras coisas criadas, elas seriam substâncias em um sentido fraco. Porém, admitir a distinção entre esses dois sentidos de substância (um forte e um fraco) implica também em reconhecer que a noção de entidade independente não se aplica de maneira unívoca aos diferentes tipos de substâncias no sistema cartesiano. Essa não univocidade foi reconhecida pelo próprio Descartes que declarou no artigo 51, como vimos, que Deus e as criaturas não são substâncias no mesmo sentido.

Entretanto, embora a compreensão do sentido do termo independência como causal seja útil para mostrar que o sentido do termo substância não é unívoco quando ele é aplicado a Deus e as substâncias criadas, ela não parece ser suficiente para distinguir as substâncias criadas e seus modos. Dada a definição de substância como entidade independente (no sentido causal de independência) segue-se a formulação seguinte: x é uma coisa criada que não tem outra causa além de Deus. O problema é que, segundo essa formulação, os modos poderiam ser igualmente

considerados como substâncias, porque um modo poderia ser considerado como uma entidade independente (no sentido causal) de todas as outras coisas (exceto de Deus) incluindo a substância da qual ele é um modo, visto que a relação de dependência entre um modo e a substância não parece ser causal. Se for assim, as substâncias criadas e os modos seriam igualmente substâncias no sentido fraco. Contudo, essa consequência é absurda, pois sabemos que para Descartes os modos não podem existir sem a substância da qual eles são modos:

«(...) é preciso notar que, graças à luz natural, é muitíssimo manifesto que o nada não tem afecções ou qualidades; e que, por isso, onde quer que constatemos algumas, aí se encontra necessariamente uma coisa ou substância à qual pertençam» (ALMEIDA, I, art. 11. A.T, VIII, 8).

Além disso, alguém poderia argumentar com recurso à definição V da *Exposição Geométrica das Segundas Respostas*, onde Descartes faz menção ao fato de que a substância seria a causa de suas qualidades, que a relação de dependência entre um modo e a substância seria causal. Nesse texto, ao definir a substância como um sujeito de propriedades, atributos e qualidades, ele afirma que a substância seria a razão (ou a causa) de suas propriedades: «[...] pela qual existe algo [...]» (GUINSBURG/PRADO JÚNIOR, II, p. 102. A.T, IX, 125). Em todo caso, ainda que estejamos certos de que a consequência em questão é absurda, considerá-la serve ao menos para colocarmos em questão se o sentido de independência que Descartes atribui às substâncias criadas nos *Princípios* seria somente causal.

Outro modo de compreender a noção de independência é compreendê-la como uma independência de inerência. De acordo com essa compreensão, a substância enquanto entidade independente seria o que não é inerente a nenhuma outra coisa, na perspectiva de que se trata de uma coisa que não reside em nenhum outro sujeito que poderia ser considerado como seu sujeito último de atribuição. Esse sentido de independência, como não inerência, permite enfraquecer a distinção entre um sentido forte e um sentido fraco de substância, que era necessária quando o sentido de independência era causal. Além do mais, ele permite mostrar que se as substâncias criadas possuem uma independência de inerência com relação a todas as outras coisas, visto que elas são seus próprios sujeitos últimos de atribuição, os modos, por outro lado, carecem deste sentido de independência, pois eles são entidades que existem somente como inerentes a uma substância. Desta forma, os modos não poderiam ser considerados entidades independentes nesse sentido, e assim eles não poderiam ser substâncias.

Esta noção de independência de inerência parece ter sido reconhecida por Descartes, pois, na versão francesa dos *Princípios*, ele acrescentou ao artigo 51 uma explicação sobre as substâncias na qual esse sentido de independência aparece:

«Mas porque entre as coisas criadas algumas são de tal natureza que não podem existir sem outras, distinguimo-las daquelas que só têm necessidade do concurso ordinário de Deus, chamando então substâncias a estas, e qualidades ou atributos das substâncias àquelas» (Gama, I, art. 51. A.T, IX, 47).

Nessa explicação, Descartes mostra que as coisas criadas podem ser de dois tipos, ou elas são substâncias ou elas são modos. Quanto às substâncias, podemos

considerá-las como sendo independentes de Deus somente no sentido de independência de inerência, mas não no sentido de independência causal. Em relação aos modos, se eles possuem alguma independência causal, esta deve permanecer subordinada à causa primeira (Deus) e às causas segundas (outras coisas criadas, no caso, as substâncias criadas) desses modos. Porém, claramente eles não são independentes das substâncias no sentido de uma independência de inerência, porque eles só existem como inerentes em uma substância.

Desta forma, parece que Descartes aceitou esses dois sentidos de independência (de causalidade e de inerência) em sua definição de substância como entidade independente. A independência em seu sentido causal permitiu a Descartes mostrar que o termo substância não é unívoco quando ele é aplicado à substância incriada e às substâncias criadas. Além disso, a conjunção desses dois sentidos de independência permitiram a ele compreender que o tipo de dependência que existe entre as substâncias criadas e Deus (dependência causal) não é o mesmo tipo que existe entre as substâncias criadas e os seus modos (dependência de inerência). Assim, esses dois sentidos de independência estão presentes na definição de substância como entidade independente que Descartes introduz nos artigos 51-52 da Primeira Parte dos *Princípios*.

Após ter fornecido uma definição de substância, Descartes explica, nos artigos seguintes, de que maneira podemos conhecê-la. No artigo 53, ele introduz a tese segundo a qual cada substância possui um único atributo principal, que constitui a sua natureza e essência, e através da qual ela é conhecida e concebida. Segundo ele, o atributo principal da mente é o pensamento, e o do corpo a extensão: «A saber, a extensão em comprimento, largura e profundidade constitui a natureza da substância corpórea, e o pensamento constitui a natureza da substância pensante» (ALMEIDA, I, art. 53. A.T, VIII, 25). Por outro lado, os modos de cada substância dependem do atributo principal para existir e para serem concebidos, enquanto o atributo permanece independente de cada um de seus modos. No artigo 54, ele mostra que podemos ter uma idéia clara e distinta das substâncias criadas desde que tenhamos uma idéia de seus respectivos atributos principais, da mente o pensamento, e do corpo a extensão:

«E, assim, podemos facilmente ter duas noções, ou idéias, claras e distintas, uma da substância pensante criada a outra da substância corpórea, bem entendido, desde que distingamos cuidadosamente todos os atributos do pensamento dos atributos da extensão» (ALMEIDA, I, art. 54. A.T, VIII, 25-26).

Uma consequência da tese segundo a qual os atributos principais constituem a essência das substâncias, afirmada no artigo 53, é que as substâncias não podem existir sem esses atributos. Essa consequência parece, entretanto, à primeira vista, colocar um problema para a noção de independência presente na definição cartesiana de substância. Se toda substância criada possui apenas um único atributo principal, sem o qual ela não pode existir nem ser concebida, então parece que podemos dizer que a substância é dependente deste atributo, portanto poderíamos concluir que nem as substâncias criadas nem Deus seriam substâncias, porque eles seriam dependentes de seus respectivos atributos. Ainda nesta perspectiva, visto que Deus é uma substância incriada, que possui infinitos atributos, ele seria a substância mais dependente de todas, visto que todos os seus atributos são principais, e expressam a sua perfeição. Porém, como sustenta

Pereyra, esse problema só seria real se Descartes concebesse que a substância e seus atributos fossem coisas distintas, o que não é o caso (PEREYRA, 2008: 69). Dada a doutrina cartesiana da simplicidade divina, Deus não é distinto dos seus infinitos atributos, assim como as substâncias criadas não são distintas dos seus atributos principais, pois entre os atributos principais e as substâncias existe apenas uma distinção de razão: «concebemos em Deus uma imensidade, simplicidade ou unidade absoluta, que abrange e contém todos os seus outros atributos» (GUINSBURG/PRADO JÚNIOR, II, p. 88. A.T, IX, 111). Por consequência, há uma identidade entre os atributos principais e as substâncias das quais eles são os atributos:

«O pensamento e a extensão podem ser considerados como constituindo a natureza da substância inteligente e a da corpórea; e, assim, não devem ser concebidos de outro modo senão como a própria substância pensante e a substância extensa, isto é, como a mente e o corpo» (ALMEIDA, I, art.63. A.T, VIII, 30).

Assim, a tese da identidade entre o atributo e a substância não é um problema para a teoria cartesiana da substância, muito pelo contrário. Pois, a partir desta tese, emergem duas outras: por um lado, cada substância criada possui um único atributo principal, por outro lado, a distinção entre a substância criada e o seu atributo é conceitual, como observou Pereyra (PEREYRA, 2008: 89).

Finalmente, no que concerne à extensão da definição cartesiana de substância independente nos *Princípios* temos os seguintes resultados: Deus é a única substância absolutamente independente no sentido causal. Contudo, é possível aceitar um sentido fraco de independência causal e aplicá-lo à mente e ao corpo. Por consequência, a mente e o corpo seriam independentes em um sentido fraco, e Deus em um sentido forte. Por outro lado, Deus, a mente, e o corpo, são substâncias no mesmo sentido, se por substância independente compreendermos uma independência de inerência. No entanto, em nenhum caso o homem seria uma substância, pois ele não corresponde a nenhum dos dois critérios de independência (causal e de inerência) que acabamos de mencionar como decisivos para que uma coisa seja considerada uma substância.

7. Substância e atributo principal

Segundo Paul Hoffman, no texto *Comentário acerca de um certo cartaz*, escrito por Descartes durante o inverno de 1647-1648, em resposta a Regius, há uma passagem que representa uma mudança na teoria cartesiana da substância, porque ela parece negar uma tese afirmada no artigo 53 da Primeira Partes dos *Princípios*, a saber, a tese segundo a qual toda substância criada possui um único atributo principal:

«Quanto aos atributos que constituem as naturezas das coisas, não se pode dizer que os que são diferentes, e de tal forma que o conceito de um não está contido no conceito do outro, estão conjuntamente presentes em um e mesmo sujeito; pois isso seria equivalente a dizer que um mesmo sujeito tem duas naturezas diferentes, o que envolve uma contradição, ao menos quando

se trata, como é o caso aqui, de um sujeito simples e não de um sujeito composto» (ROCHA, 2008: 230-232. ALQUIÉ, III, 798. A. T, VIII, 349-350).

De acordo com a leitura de Hoffman, Descartes poderia admitir que uma substância pudesse ter dois atributos principais, porque ele compreende que os atributos pensamento e extensão são apenas diferentes entre si, e o fato de que um atributo seja diferente do outro não seria suficiente para excluir que eles pudessem existir em uma mesma substância. O argumento de Hoffman é o seguinte: se um atributo A é diferente de um atributo B, e se nenhum atributo está contido em outro, então um sujeito que contém esses dois atributos poderia ter duas essências ou naturezas, a diferença entre dois atributos diferentes que existem em uma mesma substância é uma diferença de razão. Assim, ainda que uma substância, enquanto sujeito composto, possa ter dois atributos principais diferentes, ela não pode ter duas essências ou naturezas. Esta interpretação nos levaria a uma leitura dualista da ontologia cartesiana, segundo a qual o homem seria uma substância composta de dois atributos principais diferentes, mas com uma única essência ou natureza (HOFFMAN, 2009: 59-60).

Porém, outros intérpretes, tais como Vere Chappell e Ethel Rocha, analisam essa mesma passagem de outra maneira (CHAPPELL, 2007: 268-269. ROCHA, 2006: 99-104). Para eles, quando Descartes diz que um atributo não é o outro, o que isso significa é que os atributos são contrários, e não apenas diferentes, como sustenta Hoffman. O argumento de Chappell é o seguinte: se um atributo A é diferente de um atributo B, então A é oposto a B, ou seja, A é contrário a B. Se A é contrário a B, então seria contraditório que um mesmo sujeito tivesse A e B. Portanto, se o pensamento e a extensão, enquanto atributos principais da mente e do corpo, têm a característica de serem mutuamente excludentes, então eles não podem coexistir em uma terceira substância que seria o homem. Portanto, o que parece claro até aqui é que não há nenhuma mudança na teoria cartesiana da substância a partir dos *Princípios*.

8. Conclusão: substância e dualismo

A teoria da substância foi desenvolvida por Descartes em diferentes momentos de sua obra, e algumas teses presentes nessa teoria contêm argumentos importantes para a defesa do dualismo cartesiano. Por exemplo, duas teses são particularmente importantes: aquela segundo a qual cada substância criada possui um único atributo principal, e aquela que implica a exclusão mútua dos atributos principais da substância pensante e da substância extensa respectivamente. Uma das consequências dessas teses é que o homem não pode ser uma substância criada, na medida em que ele é uma entidade composta de duas substâncias criadas, que possuem dois atributos principais mutuamente excludentes. Portanto, em suas diversas definições de substância, Descartes sempre foi coerente com a tese segundo a qual em nenhum caso o homem poderia ser considerado uma substância. Assim, as únicas entidades que poderiam satisfazer as definições de substâncias fornecidas por Descartes em seus textos seriam Deus, a mente, e o corpo.

Contudo, um problema concernente à extensão da noção de substância extensa se coloca quando nos perguntamos se Descartes aceita uma única

substância extensa ou uma pluralidade de substâncias extensas. Parece possível, a partir dos textos, sustentar essas duas teses, porque há textos em que ele afirma que a pedra é uma substância, entretanto, em outros, ele sustenta que apenas o corpo “tomado em geral” seria uma substância. Assim, com base nos textos, as duas posições podem ser consideradas como exprimindo uma posição cartesiana. Porém, até aqui ainda não vejo claramente qual delas seria a posição mais vantajosa para a defesa do dualismo. Essa questão será o assunto de um próximo estudo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Edições da obra de Descartes

- DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996. 12 v.
- _____. *Oeuvres Philosophiques de Descartes*. Ed. par Ferdinand Alquié. Paris: Garnier, 1997. 3 v.
- _____. *The Philosophical Writings of Descartes*. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 2 v.
- _____. *Méditations métaphysiques*. Texte latin accompagné de la traduction du Duc de Luynes; présentation et traduction de Michelle Beysade. Paris: Le Livre de Poche, 1990. (Classiques de la philosophie).
- _____. *Regras para a Direção do Espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *O Mundo ou Tratado da Luz, O Homem*. Edição em francês e português. Apresentação geral, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- _____. *Meditações, Objeções e Respostas, Cartas*. Trad. por J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1998. (Os Pensadores, Descartes, 2).
- _____. *Discours de la Méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Paris: J. Vrin, 1976. (Bibliothèque des Textes Philosophiques).
- _____. *Princípios da Filosofia*. Tradução coordenada por Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- _____. *Princípios da Filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

Estudos sobre Descartes

- ALQUIÉ, F.: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 1991.
- BAKER, Gordon; MORRIS, J. Katherine: *Descartes' Dualism*. London: Routledge, 1996.
- BEYSSADE, Jean-Marie : *La philosophie première de Descartes*. France: Flammarion, 1979.
- _____. *Études sur Descartes*. Paris: Éditions du Seuil, 2001. p. 217-242.
- _____. A teoria cartesiana da substância. Equivocidade ou analogia? In *Analytica*. São Paulo: *Analytica* (2), 1997; pp. 203-218.

- BEYSSADE, Michelle : Le dualisme cartésien et l'unité de l'homme. In : *Idéias de subjetividade na filosofia moderna e contemporânea*. GIACOIA JUNIOR, O. (Org.) ; EVORA, F. R. R. (Org.). 1. ed. Campinas: Anpof, 1997. v. 1. pp. 1-9.
- CHAPPELL, Vere: L'homme cartésien. In : J.-M. Beyssade and J-L-Marion. ed. *Descartes : Objecter et répondre*. Paris : Presses Universitaires de France. 1994. pp. 403-26.
- _____ Descartes's ontology. *Topoi*. v. 16. pp. 111-127. 1997.
- _____ Descartes'on substance. In: Janet Broughton, John Carriero. *Blackwell Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell, 2007. pp. 251-270.
- _____ *Comments on Hoffman on Principal Attributes*. Posted with a response by Hoffman. 2006. at www.courses.umass.edu/chappell/publications.html
- COTTINGHAM, John. *A Filosofia de Descartes*. Tradução Maria do Rosário Sousa Guedes. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.
- GUENANCIA, Pierre : Le Corps peut-il être un Sujet? In: *Descartes et la Question du Sujet*. Org. ONG-VAN-CUNG, Kim Sang. Paris: PUF, 1999. pp. 93-110.
- GUEROULT, Martial: *Descartes selon l'ordre des Raisons*. Paris: Aubier, 2000a. 1 v.
- _____ *Descartes selon l'ordre des Raisons*. Paris: Aubier, 2 v, 2000b. 2 v.
- GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1999.
- GILSON, E. : *Etudes sur le rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. Paris: J. Vrin, 1967.
- HOFFMAN, Paul: The Unity of Descartes' Man. In: George J. D. Moyal. *René Descartes. Critical Assessments*. London: Routledge, 1991. pp. 168-193. 3 v.
- _____ Descartes's Theory of Disctiction. In: *Essays on Descartes*. Oxford: University Press, 2009b. pp. 51-70.
- KAUFMAN, Dan: Descartes on Composites, Incomplete Substances and Kinds of Unity. In: *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, 90, 1, 2008. pp. 40-72.
- LAPORTE, Jean : *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1945.
- LOEB, Louis: *From Descartes a Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*. Itaca: Cornell University Press, 1981. pp. 78-82.
- MARKIE, Peter: Descartes's concepts of substance. In: Cottingham, J. ed. *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes' Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1994. pp. 64-87.
- PEREYRA, Gonzalo Rodriguez: Descartes's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance. *Journal of the History of Philosophy*. Volume 46, Number 1, January 2008. pp. 69-89.
- ROCHA, Ethel Menezes: Observações sobre a Sexta Meditação de Descartes. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, pp. 127-144, jan-jun. 2006.
- _____ *Os filósofos – Clássicos da Filosofia*. ORG. Rossano Pecoraro. Rio de Janeiro: Vozes e Editora PUC - RIO, 2008. Volume 1. pp. 230-232.
- SCHMALTZ, Tad M.: Descartes and Malebranche on Mind-Body Union. *The Philosophical Review*, vol. 101. n. 2. Apr., 1992. pp. 281-325
- _____ Descartes on Extension of Space and Time. *Analytica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009. vol. 13, nº 2, pp.113-147.
- SKIRRY, Justin: *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*. London, New York: Continuum, 2005.
- WOOLHOUSE, R. S.: *Descartes, Spinoza, Leibniz. The concept of substance in seventeenth-century metaphysics*. New York: Routledge, 1993.

O «positivismo clássico» enquanto expressão capitular de *cientismo*: trâmites da separação entre Ciência e Ética

Carlos d'ALMEIDA PEREIRA *
Instituto de Bioética / UCP (Portugal)

RESUMO: no diagnóstico da circunscrição, na actividade investigacional, do espaço para determinações éticas ou princípios precaucionais, é comum incriminar o processo de autonomização da ciência, do século XVII, como o momento inflexível no qual se processou a disjunção entre saber e reflexão normativa no acto objectivo de protecção do imperativo «conhecer por conhecer»; a nossa posição, contudo, reconhecerá no positivismo de Comte o efectivo processo de polarização decisiva e irrevogável, a ultimar por derivações igualmente *positivistas* posteriores, entre ética e ciência, entre preceituação moral e virtude epistémica.

PALAVRAS-CHAVE: Bioética; Ciência; Comte; Epistemologia; Positivismo.

ABSTRACT: on the diagnose of the decrease, in the scientific research, of the importance of ethics, it is common to incriminate the process of empowerment of science in the seventeenth century as the moment in which has been unfolded the disjunction between knowledge and normative reflection; our point of view, however, will recognize in the positivist movement the effective process of polarization among epistemic virtue and moral prescription.

KEYWORDS: Bioethics; Science; Comte; Epistemology; Positivism.

* Licenciado em Filosofia. Pós-Graduado em Bioética (com especialização em Antropologia e Saúde). Pós-Graduado em Neurociências. Doutorando em Bioética. **Email:** dalmeidapereira@gmail.com

Introdução

No âmbito das relações entre Ciência e Ética, a delação, pela Bioética e pelos «Science Studies», de uma prática científica exclusivamente determinada por pressuposições epistémicas – ou mesmo por um novo *ethos* deontológico, baseado em princípios de «management», em que complexo nocional de «liberdade de investigação», subterfúgio predilecto da impugnação de qualquer tipo de «heterorregulação ética» ou imposição de democraticidade na ciência, soçobra estrondosamente perante o carácter imperativo de que se reveste a «autorregulação» pelo mercado –, diagnostica a circunscrição, na actividade investigacional, do espaço para determinações éticas ou princípios precaucionais. Intelecções filosóficas prestigiadas, como a de Edgar Morin, no acto de imputação do carácter profundamente ambivalente da essência de uma ciência desvirtuada pelas circunstâncias do seu vínculo à indústria, à técnica, à sociedade e à política, incriminam o processo de autonomização da ciência, do século XVII, como o momento inflexível no qual «o seu postulado de objectividade operou, por si mesmo, a disjunção entre saber e ética» no acto «de protecção do seu imperativo “conhecer por conhecer”», circunstância a partir da qual a ciência moderna, «na sua própria natureza», se tornou visceralmente «indiferente a qualquer consideração ética que não a ética do conhecimento e a ética do respeito pelas regras do jogo científico» (MORIN, 2004: 73-76).

Suportada na circunstância da persistência de circumspectos índices de eticidade nos projectos epistémicos de Bacon e de Isaac Newton, a nossa posição, contudo, é a de que, mais do que na mudança de paradigma ontológico da modernidade, será no âmbito do positivismo de Comte – efectivo momento de eleição, por parte da ciência, da «busca desinteressada pela verdade» e da referência ao suporte estrutural da objectividade como *bem* e ética própria, e dos valores epistémicos como os únicos com vigência – que se enceta o processo de polarização decisiva e irrevogável, a ultimar por derivações igualmente *positivistas* posteriores, entre ética e ciência, entre preceituação moral e virtude epistémica.

O Positivismo

A ambiência social da Europa do século XIX desenvolvia-se já numa confiante progressão racional, plasmada numa estabilidade política considerável e num processo de industrialização significativo, terminantemente compassados pela ciência e a tecnologia, quando Comte edita a obra *Curso de Filosofia Positiva*¹ (1830-1842), em seis volumes, durante a década de trinta e inícios da década de quarenta, convicto que estava da extrema urgência em cindir com a justificação metafísica do saber nas diversas áreas do conhecimento (inclusive social), e da premente necessidade da imposição do aval da ciência na instituição da noção de

¹ O complexo nocional filosofia positiva poderá contrair (pelo menos) cinco acepções: filosofia «real»; filosofia «exacta»; filosofia «rigorosa»; filosofia «profícua»; filosofia «experimental» – na oposição ao que depreciativamente é «negativo».

*verdade*². Se, como constatámos, os sistemas baconiano e newtoniano, entre outros³, progrediam cientificamente escorados nos alicerces de uma causalidade final, plasmada na ideia de Deus – garantia da preceituação de uma sensibilidade ética congénita – a intelecção de Comte visará, sobretudo, desenlear os sistemas científicos, de base geométrica ou propensão indutiva, das amarras teológico-metafísicas em que se enliçavam aquando da demanda pela unificação estrutural almejada; persuadido do carácter progressista da história, e crente na maturação intelectual da sua época, o filósofo vislumbrará reunidas as condições para que as coordenadas das verídicas sendas do conhecimento científico passem a ser exclusivamente delineadas pela potestade intelectual, estribada na verificação empírica. A concretização deste ideal impõe-se, considerou, pois se na tentativa de compreensão dos enigmas da existência, bem como dos enlevos naturais, o homem se vem inscrevendo na inquirição gnoseológica pelos assuntos mais insolúveis, pelos conteúdos mais impenetráveis ao pendor investigacional, pelas «causas essenciais» e pelos «conhecimentos absolutos», tem-no feito mediante uma exegese ascética gradativa, correspondente às teorizações do estado teológico e do estado metafísico, com as quais é premente exsolver: num original estágio evolutivo, as justificações existenciais processam-se por intermédio de um dinamismo teorético cujo móbil explicativo radica em «entidades sobrenaturais», plasmado no feiticismo, no politeísmo e no monoteísmo; numa subsequente etapa, as entidades sobrenaturais são substituídas por «abstracções personificadas, cujo uso, verdadeiramente característico, permitiu muitas vezes designá-las sob o nome de ontologia» (COMTE, s/d: 171) – se o primeiro estado é pautado pelo predomínio da especulação, fecundada pela imaginação, a capacidade argumentativa domina o segundo. Ao espírito humano urge, pois, renunciar «às pesquisas absolutas, que não convinham senão à sua infância», e restringir «os seus esforços ao domínio, desde então progressivamente alargado, da observação» (COMTE, s/d: 174), assim como o determina o estado positivo – ou da racionalidade definitiva –, em que a circunspecção de um enunciado, exsolvido de quaisquer propósitos metafísicos, radica na dependência da sua vinculação aos factos.

O itinerário positivista comtiano norteia-se sobretudo pelo desígnio de descoberta das leis com que se processa a regularidade dos fenómenos. Na expectativa de confirmação ou infirmação de teorias científicas, predispõe-se à organização sistemática dos diversos ramos do saber, patrocinando o agrupamento metódico das disciplinas científicas. Crente no desenvolvimento infindo do conhecimento, mediante uma acumulação gnoseológica progressiva derivada de novas observações ou de meditações mais elaboradas, outorga-se a incumbência de determinação das possibilidades de agnição da realidade. E porque «toda a ciência tem por fim a previdência⁴» (COMTE, 2008: 146), pautar-se-á por um veemente pendor operativo.

Dos rasgos gerais do positivismo salienta-se, pois, a exaltação da ciência, cada vez mais espartilhada em áreas de conhecimento técnico, enquanto «único meio em condições de solucionar, do decurso do tempo, todos os problemas humanos e

² Os desígnios do «positivismo clássico» de Comte encontravam eco, entre outras, nas posições filosóficas de Littré, Spencer e Mill.

³ Até o cartesiano, por exemplo, no qual Deus constitui suporte e garantia do edifício gnoseológico.

⁴ Em *Cours de Philosophie Positive*, na «Deuxième Leçon», a enunciação é semelhante: «ciência, logo previdência; previdência, logo, acção». Cf. COMTE, 2008: 36 e ss.

sociais que até então haviam atormentado a humanidade» (REALE, 2001: 272). A supremacia daquela enquanto instrumento cognoscitivo e a evidência da equabilidade metodológica que a consolida caucionam a convicção do carácter inelutável do domínio absoluto do homem sobre a natureza; a especialização do conhecimento científico, por sua vez, potencia a irrupção do «man of science»⁵ – em detrimento do diletantismo aristocrata –, que passa a operar em dedicação exclusiva nos grupos de pesquisa laboratorial emergentes, assomando igualmente desta conjectura a tendência preambular da profissionalização⁶, bem assim como a disposição expressiva para a produção de publicações especializadas referentes a assuntos científicos e até encontros de discussão e publicitação de resultados investigacionais. Mas da consubstanciação do estado positivista, na economia da lei dos três estados, enquanto sistema opositor à aceitação das causas essenciais e apologista da valorização da observação, da previsão racional e da formulação de leis gerais – factores concorrentes à ordenação positiva e linear das ciências –, transcorrerão prejuízos ontológicos sérios. O empreendimento gnoseológico da filosofia positivista, ao instituir-se como corpo metodológico das diversas ciências, não se absolve do opróbrio da restrição da amplitude das potencialidades cognoscitivas do sujeito, uma vez que imola a dinâmica criativa do espírito aos ditames do monismo metodológico, na consagração das ciências como paradigma cognitivo exclusivo – a focalização restrita nos critérios de objectividade que elege, coage à padronização e tecnicização dos processos de recolha de dados, no propósito de uma neutralidade processual que impõe a passividade do sujeito. E ao contrário dos sistemas filosóficos precedentes, devotados a pendências concernentes à questão do Ser, revela-se verdadeiramente reducionista. Presta-se também ao ensejo de avaliação crítica a conjectura positiva de que do conhecimento apenas factores benignos sobrevirão para a humanidade, suportada na citação bíblica do evangelista João⁷: será «o conhecimento sempre benéfico em todas as acepções que se tomem?» (KITCHER, 2002: 147). Incorre, ainda, nas limitações inerentes a qualquer teorização que, pela confusão frequente entre filosofia e ciência, mundo humano e físico, espírito e matéria, se circunde nefastamente da realização de «má ciência», com base em pseudo-pressupostos filosóficos, e de «má filosofia», com base em princípios científicos

⁵ Apesar de, a pedido do poeta Coleridge, William Whewell, filósofo e historiador da ciência inglês, ter inventado, já em 1833, a palavra inglesa «scientist» - publicada pela primeira vez num escrito anónimo de 1834, intitulado «On the connexion of the physical sciences» (editado pela *Quarterly Review*), com o intuito de substituir, quiçá também simbolicamente, os termos habituais «natural philosopher» e «man of science» - o conceito não granjearia aceitação generalizada antes do fim do século XIX (Cf. «William Whewell»: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* - versão on-line).

⁶ Em *Making the Man of Science* (2003), baseado na figura e obra de Thomas Huxley – notável naturalista britânico e elevado difusor do darwinismo latente –, Paul White examina a configuração epistémica e psicológica do «homem de ciência» no período vitoriano (1837-1901). A partir, sobretudo, da moldagem que Huxley perpetra às determinações do «scientific practitioner», e apesar de ser possível vislumbrar ainda neste a acomodação efectiva de virtudes morais e religiosas – e do próprio complexo nocional «man of science» consistir numa idealização –, reconhece-se que as determinações seculares que lhe começam a ser impostas permitirão a White inferi-lo já como o epítome do professional scientist emergente, com uma nova postura face à sociedade e à ética. Quando, no final do século XIX, a terminologia proposta por Whewell – «scientist» – se dissemina (cf. nota anterior), a ideia de que ao bom praticante de ciência é exigida a estrita observação da separação entre factos e valores constitui já um axioma.

⁷ «(...) e deves conhecer a verdade, e a verdade libertar-te-á»: JOÃO, 8: 32.

discricionariamente aplicados – de resto, já na época, esclarecidas correntes intelectuais, manifestavam a sua apreensão em evidente timbre crítico: Charles Pellarin, influência clássica de posteriores censores, redige *Essai Critique sur la Philosophie Positive: Lettre a M. É. Littré (De L'Institut)*, logo em 1864; Eça de Queirós, em «Positivismo e Idealismo», de 1893, compendiado em *Notas Contemporâneas* (2000), reage ao «modo brutal e rigoroso com que o positivismo científico trata a imaginação, que é uma tão inseparável e legítima companheira do homem, como a razão» (EÇA DE QUEIRÓS, 2000: 193); e Sampaio Bruno, em *O Brasil Mental* (1898), sustenta não consistir o positivismo na expressão da concepção antropológica que ele idealizava, ao mesmo tempo que advoga que sem a janela da metafísica não se poderá entender verdadeiramente o mundo e a sua evolução (SAMPAIO BRUNO, 1997).

Dos vectores específicos que a propósito desta preceituação racionalista traçámos, a cisão que Comte vem assestar entre a prática científica e a unidade metafísica ou teológica das ciências e a avocação da autonomia do «puramente epistémico» como uma conquista excelsa assumem particular relevância, pois que consideramos ser a partir da extrema disjunção *positiva* – mais concretamente da conjugação dos «três dogmas positivistas», comumente referidos nesta conjectura, e que aqui se concretizam: a incompatibilidade da investigação quantitativa com pressupostos qualitativos; a imposição, em âmbito investigacional, de uma rígida separação entre factos e valores; a cisão académica entre uma investigação marcadamente *científica* e uma investigação de âmbito humanístico – que se enceta o processo de polarização decisiva e irrevogável, a ultimar por derivações igualmente *positivistas* posteriores, entre ética e ciência, entre preceituação moral e virtude epistémica⁸, sendo ratificada, promulgada e instituída, no pólo exclusivo da cientificidade, a substituição do anterior vínculo *finalista* pela conjugação oportuna entre ciência e técnica.

O assomar do puramente epistémico

Edgar Morin comunga da posição dos «Science Studies» na condenação de uma operatividade científica que, desde o período em análise e até à contemporaneidade, se queda desvinculada de quaisquer pressuposições éticas. Em *Science sans Conscience* assume que

«(...) os múltiplos e prodigiosos poderes de manipulação e de destruição, nascidos das tecnologias contemporâneas, levantam, doravante, aos cientistas, ao cidadão e a toda a humanidade o problema do controlo ético e político da actividade científica» (MORIN, 1994: 9),

postulando categoricamente que «a enorme massa do saber quantificável e tecnicamente utilizável não passa de veneno se for privado da força libertadora da reflexão» (*Idem*: 18). Mas em «Science, Éthique, Société», parte integrante de *La Méthode Éthique* (2004), texto que, por sua vez, encerra a asseveração categórica,

⁸ Diversos autores comungam desta perspectiva, reconhecendo a credenciação positivista na «dissociação do “objecto” científico de tudo o que se refere ao mundo da religião, da metafísica, do senso comum... e, naturalmente, da própria ética», Cf. ARAÚJO, MANUEL, 1999: 523.

ainda que excessivamente genérica, da cisão entre ciência e normatividade, o autor situa o processo de autonomização da ciência «no século XVII», asseverando ser a partir dali que «o seu postulado de objectividade operou, por si mesmo, a disjunção entre saber e ética» no acto «de protecção do seu imperativo “conhecer por conhecer”» (MORIN, 2004: 73), e que a ciência moderna, «na sua própria natureza», se tornou visceralmente «indiferente a qualquer consideração ética que não a ética do conhecimento e a ética do respeito pelas regras do jogo científico» (MORIN, 2004: 76) – e isto por quatro motivos fundamentais: pelo «princípio fundador da ciência ocidental, que rejeita toda a ética exterior»; pelos «princípios motores da ciência clássica, que são o determinismo e o reducionismo»; pela «cultura disciplinar» que, fragmentando «o conhecimento e a formação especializada», convertem o cientista em «ignorante e indiferente à problemática epistemológica e, bem entendido, à problemática ética»; pela «cegueira da ciência» a propósito da sua própria essência, a propósito «do que faz, do que se tornou, do que poderia ou deveria tornar-se» (MORIN, 2004: 78). Introduzindo-se nas universidades a partir do século XIX, e no coração das empresas industriais e dos estados – «que financiam as investigações científicas e se apropriam dos seus resultados para os seus próprios fins» – no século XX (MORIN, 2004: 73), a ciência acaba por ser decisivamente captada pelos interesses económicos e políticos (MORIN, 2004: 73-74), sendo «contaminada» – e contaminando – (por) estas duas instâncias (MORIN, 2004: 76). Os graves risco que comporta, na sua «omnipresença» e no âmbito de um «desenvolvimento incontrolado», continua o autor, residem no facto de «desenvolver, por si mesma, poderes de manipulação e potenciais de destruição» inusitados (MORIN, 2004: 76).

O reparo que nesta circunstância se faz a Morin é o de que, no acto de circunscrição da origem da enunciada conjuntura de cisão à época moderna, não dissecar circunspectamente as causas da mesma, não problematizar honrosas excepções – como Bacon e Newton –, nem distender o teor repreensivo ao cientismo positivista do século XIX, efectivo momento de eleição, por parte da ciência, da «busca desinteressada pela verdade» e da referência ao suporte estrutural da objectividade como *bem* e ética própria, e dos valores epistémicos como os únicos com vigência.

Para nós, é fundamentalmente nos trâmites do positivismo novecentista que a clássica perspectiva natural, a determinação qualitativa, orgânica, contingente e religiosa – intuída pelos gregos e ainda presente, se bem que refreada, nos cânones eclesiásticos medievais – se perde em favor de uma nova *imago mundi*, de pendor quantitativo, mecânico, incomensurável e dessacralizado, apropriada a uma compreensibilidade determinada por coordenadas geométricas, técnicas, na qual a referência à objectividade constitui o exclusivo suporte da ciência. Projecto concreto e quantificado de poder sobre a *natura dominata*, o aparelho científico promove agora a subordinação da natureza à operacionalidade e à impetuosidade do tecnicismo, matriz de uma abundância a sub-rogar à delicada tarefa política da demanda pela igualdade e pela justiça. E a observância do programa mecanicista – na física, na química, na biologia –, pela «desvitalização» do mundo, objecta a possibilidade de fundamentação, no campo investigacional, de pressupostos axiológicos. À ciência, instrumento distinto de compreensão, interpretação e domínio da natureza, convirá exclusivamente operar sobre o quantificável, o mensurável, predispondo-se à eliminação do qualitativo e do subjectivo e

perspectivando, por afinidade, a subjectividade humana – e, logo, qualquer reportação aos domínios *etéreos* da ética – como negligenciável e até mesmo perigosa. As qualidades adstritas ao conhecimento passam a assumir a aproximação inflexível às determinações de *utilidade, certeza, relatividade, positividade e neutralidade*, e o «bom cientista» a ser unicamente iniciado – e obrigado a incorporar – (n)os novos atributos deontológicos de precisão, rigor e consistência, associados aos procedimentos de cálculo.

As repercussões na ciência e em toda a ambiência intelectual da época foram imediatas: Claude Bernard (1813-1878), fisiologista francês e um dos fundadores da linha experimental hipotético-dedutiva – formalizada nas etapas de «observação / hipótese / experiência / resultado / interpretação / conclusão» –, em razão de estrito cumprimento deste itinerário positivista, no que daquele convém à especificidade e imposições para a constituição de uma medicina científica, experimental, determinista e asséptica em relação a sentimentalismos ou contrições, afirmará em 1865, no capítulo segundo da obra *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, no ponto dedicado à «vivissecação», que

«(...) o fisiologista não é um homem comum, é um cientista possuído e absorvido pela ideia científica que persegue. Ele não ouve os gritos do animal, não vê o seu sangue a correr. Não vê nada a não ser a sua ideia (...). Sob a influência da ideia científica, segue com prazer um filamento nervoso através da carne viva, o que, para qualquer outro homem, seria motivo de horror...» (BERNARD, 1966: 99);

e James Maxwell (1831-1879), físico e matemático britânico, estruturador da versão final da teoria moderna do eletromagnetismo em 1970, numa dissertação apresentada ao congresso anual da Associação Britânica para o Avanço das Ciências, intitulada «Sur les rapports entre mathématiques et physiques», asseverará, com entusiasmo, que

«(...) um grande passo foi realizado em ciência quando os homens se convenceram que, para compreender a natureza das coisas, não deveriam começar por se interrogar se uma coisa é boa ou má, prejudicial ou benéfica, mas antes colocar (apenas) duas questões: Como a qualificar? Como quantificar? Qualidade e quantidade foram, então, reconhecidas como as primeiras características a observar numa investigação científica» (MAXWELL, 2000: 59-60).

A ciência contemporânea, enfim, incorporará profundamente, entre outras tão ou mais nefastas, estas duas influências: uma natureza dessacralizada, objectivada, convertida em matéria experimental, e exsolvida do círculo de moralidade que até ao século XIX, por uma ou outra via, frequentava; a exclusão do investigador de pressuposições extra-epistémicas na sua actuação prática. Assume-se no fundo que, no estudo das questões naturais, o homem se deva converter «tão sem remorsos como a própria natureza», axioma que se vem estabelecendo como um sério foco de inquietude social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, J., MANUEL, M.: «As mulheres, as ciências e a ética», in *Brotéria* 5, 6 (Volume 148), Lisboa 1999.
- BERNARD, C.: *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Éditions Garnier-Flammarion. 1966.
- BRUNO, S.: *O Brasil Mental*, Porto, Lello Editores, 1997.
- COMTE, A.: *Cours de Philosophie Positive*, Paris, PhiloSophie, 2008.
- KITCHER, P.: *Science, Truth and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- MAXWELL, J.: «Sur les rapports entre mathématiques et physiques» (texto apresentado ao congresso anual da ABAC, 1870), in *La Recherche* (329), 2000.
- MORIN, E.: *Ciência com consciência*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1994.
- _____ *La Méthode Éthique*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.
- PELLARIN, C.: *Essai Critique sur la Philosophie Positive: Lettre a M. É. Littré (De L'Institut)*, Paris, E. Dentu, 1864.
- EÇA DE QUEIRÓS, J. M.: «Positivismo e Idealismo», in *Notas Contemporâneas*, Lisboa, Livros do Brasil, 2000.
- REALE, G., ANTISERI, D.: *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Barcelona, Herder, 2001.

A correspondência filosófica de Edmundo Curvelo: a relevância da década de 1940 para a renovação da filosofia em Portugal

José António ALVES*

Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho (Portugal)

RESUMO: Edmundo Curvelo (1913-1954) foi um filósofo e lógico português da primeira metade século XX. Apesar da sua obra publicada ser digna de atenção, certo é que não abundam elementos bibliográficos sobre o trabalho que publicou no seu curto tempo de vida. O presente texto apresenta a correspondência filosófica de Edmundo Curvelo com vários autores nacionais e estrangeiros. O lógico português correspondeu-se com Joaquim de Carvalho, Delfim Santos, Alonzo Church, Willard Quine, René Poirier. O acesso a esta correspondência permite conhecer melhor o ambiente intelectual da época, os intervenientes, o modo de proceder, os debates e críticas entre autores. A correspondência em apreço é uma peça de grande valor para reconstruir uma parcela da História da Filosofia em Portugal. O artigo tem por objectivo evidenciar a relevância da década de 1940 para o renascimento da filosofia em Portugal.

PALAVRAS-CHAVE: Edmundo Curvelo, História da Filosofia em Portugal, Correspondência, 1940.

ABSTRACT: Edmundo Curvelo (1913-1954) was a Portuguese philosopher and logician of the first half of the twentieth century. Despite his published work to be worthy of attention, indeed not bibliographical elements abound about the work published in his short lifetime. This paper presents the Edmundo Curvelo's philosophical correspondence with several national and foreign authors. The Portuguese logician corresponded with Joaquim de Carvalho, Delfim Santos, Alonzo Church, Willard Quine, René Poirier. The access to that correspondence allows better understand the intellectual environment of the time, the players, the way to proceed, the debates and critics between authors. The correspondence in question is a piece of great value to reconstruct a portion of the History of Philosophy in Portugal. The paper aims to highlight the relevancy of the 1940s to the revival of philosophy in Portugal.

KEYWORDS: Edmundo Curvelo, Portuguese History of Philosophy, Correspondence, 1940.

* Bolseiro de Doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) com o apoio da FCT do Ministério da Educação e Ciência (MEC), com financiamento pelo POPH-QREN-Tipologia 4.1 – Formação Avançada, participado pelo Fundo Social Europeu e por Fundos Nacionais do MEC.
Email: jalvespt@gmail.com

1. Introdução: quem foi Edmundo Curvelo e objecto do texto

Edmundo de Carvalho Curvelo (1913-1954) foi um filósofo e lógico português da primeira metade do século XX. Nascido em Arronches, Portalegre, a 18 de Outubro de 1913, o filósofo português licenciou-se em Ciências Históricas e Filosóficas pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Também aí, doutorou-se em 1948 com a apresentação da tese *Multiplicidades Lógicas Discretas*. A tese fora entregue em 1947, ano da sua contratação como professor da Faculdade de Letras de Lisboa. No seguimento do seu mestre, o professor Francisco Vieira de Almeida, Edmundo Curvelo foi um dos responsáveis pela introdução da lógica simbólica no ensino universitário português.

Apesar da obra que o autor alentejano publicou ser reconhecida por alguns eruditos merecedora de atenção, certo é que não abundam os estudos sobre o trabalho que desenvolveu no seu curto tempo de vida. Edmundo Curvelo morreu em Lisboa a 13 de Janeiro de 1954 com apenas 40 anos de idade. A obra curveliana foi publicada entre 1943 e 1953: dez anos de trabalho intelectual que produziram um pouco mais de 1500 páginas de pensamento original na área da lógica e da aplicação da lógica à psicologia. (Mais elementos biográficos e bibliográficos do autor podem ser consultados no artigo que disponibilizámos na Wikipédia em 3 de Janeiro de 2011).

O presente texto focaliza-se na apresentação da correspondência de Edmundo Curvelo com autores seus contemporâneos. Pretendemos deste modo salientar a relevância da década de 1940 para o renascimento da actividade filosófica em Portugal e evidenciar o contributo do trabalho intelectual do filósofo alentejano para esse renascimento.

2. Sobre a relevância da correspondência pessoal dos autores

A correspondência de qualquer pessoa é um assunto privado. Tanto assim é que a correspondência está protegida por leis que preservam o seu carácter inviolável. Porém, com a morte das pessoas cessam os seus direitos jurídicos e a correspondência passa a ter a categoria de documento histórico. No caso das personalidades que desempenharam papéis importantes em determinada área, a correspondência que trocaram em vida poderá ser fonte de elementos históricos importantes ao historiador dessa área. Nessas situações a correspondência é um documento relevante para a reconstrução histórica. Através desse género de documentos consegue-se, várias vezes, reconstruir situações como as seguintes: o lugar e a data em que se encontravam determinadas figuras, o que pensavam e que assuntos as ocupavam, quais as suas relações, actividades laborais, traços psicológicos dos autores... Portanto, dar a conhecer a correspondência, no caso de Edmundo Curvelo, é contribuir para o aumento do conhecimento da história filosófica e cultural dos anos 1940, período em que a correspondência em apreço, grosso modo, foi trocada.

No estudo de um autor a obra que publicou em vida deverá ser suficiente para conhecer os problemas, propostas e argumentos que o preocuparam.

Contudo, os estudos na história das ideias revelam que os elementos descobertos para além da obra publicada exibem, muitas vezes, grande interesse: quer por ajudarem na interpretação da obra publicada, quer por ajudarem a compreender como foi construída, quer por elucidarem pontos menos claros, quer por revelarem contradições de pensamento e ou vida, quer por complementarem o conhecimento dos autores e do seu pensamento, quer por permitirem um maior conhecimento da época... Se se pode aplicar este princípio a qualquer autor, muito mais se deverá aplicar a um autor que morreu jovem e cuja obra ainda estava em construção.

3. A correspondência de Edmundo Curvelo

Edmundo Curvelo correspondeu-se com vários investigadores nacionais e estrangeiros do seu tempo. Na investigação que temos levado a cabo encontramos correspondência do autor alentejano com Joaquim de Carvalho, Delfim Santos, Alonzo Church, Willard Quine, William Montague, Stephen Kiss, René Poirier. Nem todas as cartas encontradas são inéditas. Filipe Delfim Santos organizou em 1998 para a Fundação Calouste Gulbenkian o quarto volume das obras completas de Delfim Santos, onde publicou o rascunho das cartas de Delfim Santos para Edmundo Curvelo. Augusto J. Franco de Oliveira organizou e publicou em 2005 no Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa as cartas de Edmundo Curvelo para Joaquim de Carvalho. O próprio Edmundo Curvelo publicou em 1949 parte da carta que recebeu de Stephen Kiss no prefácio que escreveu à tradução da *História do Neo-Realismo Americano*. Em todo o caso, quer em relação a Delfim Santos, quer em relação a Joaquim de Carvalho, descobrimos ainda documentos inéditos. No primeiro caso, as cartas de Edmundo Curvelo para Delfim Santos; no segundo caso, principalmente, as cartas de Joaquim de Carvalho para Edmundo Curvelo. A publicação desses documentos ocorrerá em breve.

O acesso à correspondência de Edmundo Curvelo é rico e permite-nos conhecer melhor o ambiente intelectual da época, os intervenientes, o modo de proceder, como se fazia o acesso à bibliografia nacional e estrangeira, os debates e críticas entre autores. A correspondência em apreço é uma peça de grande valor para reconstruir uma parcela da História da Filosofia em Portugal na década de 1940 e inícios de 1950.

Infelizmente, nem toda as cartas chegaram até nós nas melhores condições e algumas extraviaram-se mesmo. Por exemplo, em relação a Willard Quine descobrimos apenas os subscritos como prova da troca de correspondência entre os dois autores, mas quanto às missivas desconhece-se o que lhes terá acontecido. Neste caso fica apenas a prova da existência da troca de correspondência de Edmundo Curvelo com o conceituado filósofo americano. Na biblioteca pessoal do filósofo alentejano descobrimos ainda a oferta de livros do filósofo de Harvard com dedicatória do autor. Além de possuir os livros, Edmundo Curvelo publicou em 1951 na *Revista Filosófica* uma resenha ao livro do lógico americano *Methods of Logic*. Entretanto tivemos a oportunidade de consultar o espólio de Willard Quine na Universidade de Harvard e verificámos que também ali não há o registo e arquivo de qualquer missiva enviada por Edmundo Curvelo. No entanto, através das cartas do autor de *Word and Object* com Artur Moreira de Sá fica claro que o lógico americano conhecia a obra e o autor alentejano.

Noutras cartas encontradas não é possível extrair grandes ilações para além da confirmação da existência do diálogo e da conjectura de que a troca de correspondência terá ido um pouco mais longe do que o expresso na carta conhecida. É o caso da epístola de Alonzo Church. Conhece-se apenas uma carta enviada a Edmundo Curvelo com data de 9 de Agosto de 1949. Aí o lógico de Princeton responde a um pedido de bibliografia que o autor português lhe fizera, acusa ter recebido o artigo “Principia Logicalia II” e pede ao lógico português o favor de lhe fazer chegar cópia da obra curveliana a fim de a noticiar através do *Journal of Symbolic Logic*. O próprio Alonzo Church escreveu e publicou em 1948 uma recensão, nessa revista, ao livro de Edmundo Curvelo *Introdução à Lógica*, publicado pela Cosmos em 1943. Também tivemos a oportunidade de consultar o espólio de Alonzo Church na Universidade de Princeton e igualmente verificamos que ali não há o registo e arquivo de qualquer missiva enviada pelo filósofo português.

Descobrem-se, ainda, algumas missivas onde o diálogo fica pelo pedido de permissão para traduzir textos para português. É o caso da correspondência trocada em Agosto de 1949 com William Montague. Edmundo Curvelo traduziu para português e publicou em 1949 na Atlântida, na colecção “Biblioteca Filosófica”, coordenada por Joaquim de Carvalho, o livro *A História do Neo-Realismo Americano*. Na carta de 13 de Maio de 1949 de Joaquim de Carvalho a Edmundo Curvelo tomamos conhecimento da génese deste projecto. Escreve nessa carta o professor de Coimbra:

«Ocorreu-me que o estudo de Pepperell Montague daria um volume da *Biblioteca Filosófica* (...) Que lhe parece? Se a ideia lhe agrada, veja se obtém a respectiva autorização e diga que condições estabelece para a publicação da sua tradução».

Na carta de 9 de Setembro de 1949 de René Poirier, lógico francês, descobrimos o interesse e gosto que terão em França na presença do professor alentejano no Congresso Internacional de Filosofia das Ciências a realizar em Paris de 17 a 22 de Outubro de 1949. Escreve o professor parisiense:

«A Senhorita Delome, de quem acabo de encontrar a carta, no seu regresso de viagem, já vos enviou juntamente um convite. Mas, como presidente da Secção de Lógica, gostaria muito de vos dirigir um convite pessoal. Nós ficaríamos felizes por ter uma exposição sua sobre assunto que vos agrada. Esforçar-me-ei, ainda que seja um pouco tarde, por o inserir no conjunto das exposições e de organizar uma discussão sobre as suas ideias».

Na mesma carta diz ainda René Poirier conhecer as ideias de Edmundo Curvelo através da leitura dos artigos “Principia Logicalia” e “Quaestiones Logicales” publicados na *Revista da Faculdade de Letras*. O lógico português acabou por não se deslocar a Paris. Na correspondência com Joaquim de Carvalho o assunto do convite foi comentado. Escreveu Joaquim de Carvalho em carta a Edmundo de Curvelo de 27 de Setembro de 1949:

«A carta de Poirier, que ensinou uns anos Filosofia no Rio de Janeiro, é muito honrosa para si e é justo que o convite que ele lhe faz seja atendido pelo Instituto de alta e baixa cultura. Duvido, dadas as apertadas compressões

orçamentais. Em todo o caso, deve falar ao Cordeiro Ramos antes de formular oficialmente o pedido. É sempre desagradável um não...».

Em carta de 3 de Novembro de 1949 Edmundo Curvelo responde a Joaquim de Carvalho dizendo:

«Quanto ao congresso de Paris, como lhe mandei dizer enviaram-me o bilhete de Caminho-de-ferro (ida e volta) e prontificaram-se a pagar-me as despesas enquanto lá estivesse. Se eu tivesse sido convidado como particular, teria ido, mas para um representante oficial (eram esses os termos do convite) achei excessivo e... não muito bonito se aceitasse».

De qualquer modo o professor de Lisboa fez chegar o texto “Pour la Théorie des Systèmes de Transformation Duale” que foi publicado nas actas do congresso na edição da Hermann na famosa colecção *Actualités Scientifiques et Industrielles*. O episódio reforça e sublinha quanto o trabalho de Edmundo Curvelo era apreciado entre os seus pares no estrangeiro.

O autor alentejano queixou-se de não ser muito lido em Portugal e, esta, será uma das razões para ter sido tão esquecido entre nós. Porém, a correspondência que referimos até ao momento revela bem que não foi ignorado pelos seus pares estrangeiros onde a lógica encontrava um desenvolvimento maior do que em Portugal. Curioso o sublinhado, a este respeito, de Joaquim de Carvalho em carta de 14 de Março de 1951, onde pede a Edmundo Curvelo para reduzir o simbolismo lógico ao mínimo no artigo que venha a enviar para a *Revista Filosófica* a fim de não afugentar os leitores da jovem revista que dava os primeiros passos no mercado editorial português. O filósofo alentejano estava ciente das dificuldades dos leitores lusos para compreenderem a sua linguagem lógica. E o reconhecimento pelos seus pares estrangeiros não era suficiente para minimizar a pena que o autor de *Introdução à Lógica* sentia pelos seus trabalhos não acolherem eco entre os leitores em Portugal. Dá conta disso em carta a Delfim Santos. Escreve em missiva de 10 de Outubro de 1951:

«(...) agora lembre-se, Amigo, de que V. por mais de uma vez me disse que admirava a coragem com que eu continuo a publicar trabalhos que ninguém lê. Essa sua afirmação é quase correcta para *cá*, embora não seja tão correcta no que respeita a *lá fora*, como se gosta de dizer. Mas em todo o caso, Amigo, *cá* poucos são dos que os folheiam. De aí, provavelmente, a maneira como eu redigi este trabalho [refere-se ao texto “Fundamentação Epistemológica da Psicologia”, publicado em 1951]. Eu quis reduzir ao mínimo a parte técnica. Quis exprimir noções rigorosas e correctas por meio de linguagem inexacta e sem rigor – para que mais alguns, além dos raros que actualmente o fazem, me pudessem ler: *cá*».

À parte da questão da linguagem rigorosa e do que isso significará – assunto que não nos ocupa agora – facto indubitável é a obra lógica curveliana ter recebido melhor acolhimento no estrangeiro do que em Portugal. A razão é simples e prende-se, como dito acima, com o facto de o Portugal de 1940 não estar preparado para receber o simbolismo lógico. Uma das excepções, como veremos mais à frente, seria Delfim Santos que na década de 1930 estudara com Moritz Schlick em Viena e aí tinha contactado e participado na reuniões do *Wiener Kreis*. A

correspondência entre os dois filósofos portugueses revela que Delfim Santos foi um interlocutor privilegiado de Edmundo Curvelo. Talvez, por isso, não se compreenda por que razão os dois professores da Faculdade de Letras de Lisboa não desenvolveram mais a relação. As cartas que comprovam o diálogo filosófico entre os dois autores não é extenso.

Conforme referido acima, a carta do lógico americano Stephen Kiss foi publicada pelo destinatário, quase na íntegra, no prefácio que escreveu à tradução do livro de William Montague. Edmundo Curvelo fá-lo em autodefesa, perante a pouca aceitação que os textos que escrevia tinham no país. Descobre-se no gesto um sinal de revolta e a necessidade de mostrar o significado do trabalho por ele desenvolvido através da autoridade dos autores que reconheciam e compreendiam o que escrevia. Na carta de Stephen Kiss, escrita em Nova Iorque a 1 de Setembro de 1949, diz o autor da missiva:

«Escrevo para agradecer o envio do segundo volume do seu *Principia Logicalia* [Sobre as Estruturas Lógicas, artigo publicado em 1948]. Fundamentalmente, o seu livro tem o mesmo propósito que o meu [*Transformations on Lattices and Structures of Logic*, publicado em Nova Iorque em 1947], a saber, apresentar a estrutura matemática da lógica, classes, ideias, etc. o qual pode tudo ser explicado pelas álgebras de Boole, reticulados distributivos e modulares».

Os assuntos de Edmundo Curvelo têm eco entre os seus interlocutores estrangeiros e encontra neles sugestões e apreciações críticas, além de desenvolvimentos diferentes para os problemas que o ocupam. A este respeito afirma ainda o autor da carta:

«Você ataca o problema mediante um estudo de classes, ao passo que eu parti de um estudo mais geral de sistemas algébricos de composição singular e de composição dupla, tais como grupos, anéis, semi-grupos e semi-anéis».

Na carta o lógico americano reconhece ainda que provavelmente a opção do lógico português é mais vantajosa do que a sua para explicar o assunto aos estudantes e, depois de se referir ao seu próprio desenvolvimento do assunto, termina escrevendo: «Apreciei muito o seu texto *Estruturas Lógicas* e as palavras de amizade que nele inscreveu e me dedicou e agradeço sempre muito a sua simpatia». Do que escrevemos até ao momento, poderemos reter que a correspondência de Edmundo Curvelo evidencia um autor dialogante com a comunidade científica do seu tempo, quer no país, quer no estrangeiro. Mostra um autor comprometido com o rigor científico, com a tradução de conhecimento para os leitores lusos, com a divulgação no estrangeiro e em Portugal dos seus textos, com a comunidade científica internacional e, sobretudo, empenhado no diálogo capaz de contribuir para o estímulo e desenvolvimento da ciência.

4. A correspondência com Joaquim de Carvalho: a relevância da década de 1940

As afirmações demasiado absolutas caem sempre no perigo de algum exagero ou injustiça para com o que diminuem ao aumentarem o que afirmam. Temos consciência de que poderá acontecer isso ao trazermos para este texto a asserção

de que a década de 1940, em Portugal, foi um tempo de viragem em termos científicos e filosóficos. Contudo, também, facilmente reconhecemos que é inegável a história ter períodos que, *à posteriori*, o historiador percebe como tendo sido momentos privilegiados: imbuídos de singularidade pelo facto de concentrarem diferentes factores que fazem com que a relevância seja de tal ordem que depois daqueles momentos ocorrerem nada poderia continuar igual. Tal singularidade, no que à História da Filosofia (e Ciência em geral) em Portugal diz respeito, consideramos ter acontecido na década de 1940. Não que em tempos anteriores não se descubram actividades científicas relevantes e personalidades e instituições que lutaram contra um certo adormecimento em que a Universidade e a Cultura portuguesa caíra ao longo do século XIX e princípios do XX. E, sobretudo, que na década de 1930 não se encontrem acontecimentos que oferecem a premonição de que algo diferente estava a começar e na década de 1950 se descubra o desenvolvimento do que de bom, em termos científicos, aconteceu nos anos quarenta do século passado. No entanto, na década de 1940 descobrimos praticantes e actividade científica em número suficiente para a partir daí nada mais ser como antes. Encontrámos finalmente um discurso que não receia denunciar o exagero de um ensino universitário demasiadamente historicista e reclamar a ousadia da investigação e exercício das técnicas experimentais capazes de trazer novidade ao conhecimento. Por exemplo, Edmundo Curvelo reclama a mudança da Psicologia e da Lógica das Faculdades de Letras para as Faculdades de Ciências (CURVELO, 1945). Afirma o autor alentejano em *Fundamentos Lógicos da Psicologia* que o desenvolvimento da Psicologia e da Lógica depende mais da técnica científica explorada pelas Faculdades de Ciências do que da perspectiva historicistas ensinada nas Faculdade de Letras. Encontrámos na década de 1940 a consciência de vários intelectuais de que o ensino e a investigação não poderiam continuar como antes. Escreve Joaquim de Carvalho a Edmundo Curvelo em carta de 19 de Maio de 1949 dizendo a propósito da visita que fará a várias Universidades Europeias: «levo na ideia fazer-se coisa que lance as bases de um futuro em que possam trabalhar com os elementos que não tivemos os da minha idade». Refere ainda mais tarde em carta de 13 de Agosto de 1949: «Vi agora [durante a viagem que fez pela Europa] seis Universidades e vários Institutos de psicologia pura e aplicada». Na mesma década que estamos a sublinhar, descobrimos uma actividade editorial assinalável através de publicação de monografias originais, traduções e revistas. A colecção “Biblioteca Filosófica” publicou várias traduções de autores estrangeiros, clássicos e contemporâneos. Nas cartas entre Joaquim de Carvalho e Edmundo Curvelo comenta-se a tradução de *Os Elementos Metafísicos da Física* de Henry Margeunau, físico e filósofo da ciência germano-americano, traduzido por Rodrigues Martins; em carta de 13 de Maio de 1949, fala-se, conforme já referido, na tradução da *História do Neo-Realismo Americano* de William Montague; em carta de 13 de Agosto de 1949 escreve Joaquim de Carvalho: “Vai entrar no prelo o vol. I (Liv.I) da *Ética* de Espinosa, que traduzi, anotei e prefaciei.” Comenta ainda na mesma carta: “Os textos têm mais divulgação que os estudos, tanto que vai fazer-se 2^a edição do *Fédon*.” Em carta de 14 de Dezembro de 1949 refere-se Joaquim de Carvalho, a propósito de pagamentos, à entrada na tipografia da publicação de uma tradução de Husserl e ainda «Esquecia-me dizer-lhe que a tradução que o Paulo [Quintela] fez da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de Kant, foi paga por três

contos, pelo Instituto de Alta Cultura». No mesmo período, continuando a atribuição de Bolsas pelo Estado português desde a década de 1930, encontramos bolseiros no estrangeiro e um aumento no número de doutoramentos e de alunos em doutoramento na Universidade portuguesa. A propósito de bolsas, refere Joaquim de Carvalho em carta a Edmundo Curvelo de 27 de Outubro de 1949:

«O Eduardo Faria [por nós conhecido por Eduardo Lourenço] vai com bolsa [de doutoramento] do Instituto Francês (ou da Universidade) para Bordéus; dão-lhe 30 mil francos por mês. É possível que de lá venha com a tese inteiramente redigida».

Encontramos ainda, na década de 1940, evidências sobre o conhecimento da bibliografia internacional. Escreve Joaquim de Carvalho em carta de 5 de Setembro de 1949:

«Estou em crer que só em Outubro lhe poderei mandar a *Revue International de Philosophie*. Recebi carta do Prof. [Gilbert] Ryle [filósofo inglês que muito marcou a filosofia da mente no século XX], dizendo que os dois colaboradores da *Mind* autorizavam a tradução (...)».

Encontramos, por fim, a realização e a participação em congressos internacionais. Já atrás fizemos referência ao convite feito a Edmundo Curvelo para participar em Paris, em Outubro de 1949, no Congresso Internacional de Filosofia das Ciências.

Para coroar simbolicamente este período permita-se-nos dizer que encontramos o primeiro prémio Nobel atribuído a Egas Moniz em 1949. Todos estes elementos, por si só, não serão suficientes para suportar a afirmação de que a década de 1940 foi um tempo de viragem filosófica e científica. São, contudo, elementos importantes a juntar à recolha de outros e à consequente comparação com outras décadas da História da Ciência Portuguesa. Os outros elementos a recolher serão: a análise de correspondência de outros autores da época, contabilidade do número de doutoramentos por anos, número de bolseiros em doutoramento, número de alunos no ensino superior, realização e participações em congressos nacionais e internacionais, publicações monográficas, artigos, traduções e periódicos, organizações institucionais, sobretudo, universidades e academia das ciências, relevância dos autores portugueses nas diferentes áreas do saber. A nossa suspeita é a de que o trabalho de recolha de todos os elementos enumerados irá alcandorar a década de 1940 como a década do renascimento da filosofia em Portugal e do modo de fazer ciência em Portugal. Essa suspeita é fundada na leitura na correspondência de Edmundo Curvelo de que aqui damos eco, mas também da de Delfim Santos a que temos tido acesso; na consulta de algumas bibliotecas pessoais, de Edmundo Curvelo, Joaquim de Carvalho, João Mattos Romão, Delfim Santos; na edição na década de 1940 de Revistas especializadas e de divulgação como, por exemplo, a *Revista Portuguesa de Filosofia*, *Revista Filosófica*, *Portugaliæ Mathematica*, *Gazeta da Matemática*, *Mundo Literário*, *Vertice*, *Mundo Ilustrado* (...); a edição na Sá da Costa da Coleção Cosmos, coordenada pelo matemático Bento de Jesus Caraça e que divulgou ao grande público muitos dos assuntos na ordem do dia na ciência internacional; na fundação em 1940 da Sociedade Portuguesa de Matemático por António Monteiro, que

infelizmente vimos partir para o Rio de Janeiro, em 1945; no magistério iniciado em Fevereiro de 1942 na Faculdade de Ciências de Lisboa por José Sebastião e Silva, que António Monteiro viria a nomear de o grande matemático português do século XX; no apogeu do nobelizado Egas Moniz.

«O iniciar de 1940 torna-se (...) um marco de múltiplas reflexões: as comunicações científicas apresentadas ao VII Congresso do Mundo Português, mas também o invulgar e ainda inultrapassável estudo desenvolvido na área de história da ciência sobre o período pombalino, pelo físico Mário Silva, na Universidade de Coimbra» (FITAS, 2008:216).

O tema das cartas entre Joaquim de Carvalho e Edmundo Curvelo é, sobretudo, os trabalhos que têm em curso, quer para a colecção da Atlântida, “Biblioteca Filosófica”, quer para a *Revista Filosófica*. As duas publicações tinham a direcção do ilustre professor de Coimbra. Edmundo Curvelo colaborou activamente com as duas publicações através da tradução de textos, resenhas de livros, sugestão de artigos. Como já sublinhado atrás, na correspondência entre os dois descobrem-se as relações e o conhecimento do que de mais actual se escrevia à data no mundo em termos científicos. Decerto não passará despercebido ao leitor da correspondência a referência a Gilbert Ryle, iminente filósofo inglês que marcou a reflexão sobre a mente humana, a René Poirier, distinto lógico francês, professor da Sorbonne e que também chegou a ensinar no Brasil, ao ensaísta português Eduardo Lourenço, ao tradutor português de Kant, Paulo Quintela, a Delfim Santos, conhecido filósofo português, a Henrique João de Barahona Fernandes, médico psiquiatra, professor universitário, e que chegou a ser Reitor da Universidade de Lisboa. Igualmente notará a referência às revistas de prestígio mundial: *Mind* e *Revue Internationale de Philosophie*. Sublinhará ainda o leitor a notícia, como já atrás mencionado, das viagens de Joaquim de Carvalho para visitar, na Europa, Universidades e Laboratórios de Psicologia com o objectivo de melhorar o ensino e a investigação em Portugal.

Na leitura das cartas que os dois autores trocaram ressalta o movimento intelectual existente na década de 1940 que muito beneficiou a mudança no sentido de Portugal recuperar o terreno perdido pela paralisia da academia do século XIX e pelo início de século bastante conturbado pelas revoluções políticas e sociais. A correspondência entre Joaquim de Carvalho e Edmundo Curvelo, como vimos, evidencia vários aspectos desse movimento.

5. A correspondência com Delfim Santos: o contributo de Edmundo Curvelo para a mudança

Um exemplo dos ventos de mudança que se respiravam no Portugal de 1940 encontra-se na obra curveliana. A obra do filósofo alentejano demonstra claramente o esforço do autor para pensar por si próprio sem o recurso à autoridade da citação histórica. Os seus livros esforçam-se por apresentar pensamento original, recorrendo ao que no momento se debatia em termos internacionais, mas sem deixar de reflectir por si mesmo e sugerir as suas soluções para os problemas.

Edmundo Curvelo deixara a Universidade em 1936 no final da sua graduação em Ciências Históricas e Filosóficas. Apenas na década de 1940 regressará à Universidade para preparar e defender o doutoramento. No regresso à Universidade conheceu Delfim Santos. Quando o autor alentejano defendeu a tese de doutoramento, Delfim Santos era já professor na Faculdade de Letras de Lisboa. A correspondência entre estes dois autores portugueses que não estiveram propriamente do mesmo lado da argumentação filosófica mostra cordialidade, sem que cada um deixe de afirmar os seus pontos de vista. Escreve Delfim Santos a Edmundo Curvelo: «O incidente [desconhece-se o que terá sido] de hoje preocupou-me. Julgo que também conhece a consideração que tenho por si e disso lhe tenho dado provas não sujeitas a dúvidas». E mais à frente:

«Se alguma coisa, porém, tem contra mim ou julga ter, gostaria que antes de firmemente assentar em tão estranha atitude, conversássemos sobre o assunto ou motivo. Não me julgo tão longe de si, do homem com sensibilidade estética e de inteligência para além das irredutibilidades aparentes da pseudo-cultura que justifique a separação que as suas palavras de hoje pretendiam sugerir».

Da parte de Edmundo Curvelo lemos, por exemplo, em carta de 10 de Outubro de 1951:

«Quero dizer-lhe primeiro que lhe agradeço muito a sua carta. Estou tão habituado ao usual ‘- Muito obrigado pelo seu interessante trabalho’ que qualquer opinião menos lacónica não pode deixar de me despertar certa ternura por quem se dá ao incómodo de a emitir. Mas acresce que, neste caso, a minha satisfação é maior porque se trata de pessoa que muito estimo e por cuja inteligência tenho respeito e consideração».

A primeira carta conhecida entre os dois é uma carta de Edmundo Curvelo para Delfim Santos com data de 25 de Novembro de 1948. No entanto, o diálogo, através de carta, mais profícuo que descobrimos situa-se no ano de 1951. Em outro lugar desenvolveremos de modo mais detalhado o diálogo interessante e importante entre os dois professores de Lisboa. Por agora, deter-nos-emos apenas nos pontos que salientam o contributo de Edmundo Curvelo para o renascimento da filosofia em Portugal na década de 1940. O contributo do filósofo alentejano estará na acentuação e luta pelo rigor da expressão filosófica.

Edmundo Curvelo empenhou-se em que o rigor não estivesse só nos seus textos, mas também no ensino: tanto nos conteúdos de leccionação como na forma e materiais de apoio à leccionação. Nesse sentido, lutou para que os Liceus por onde passou tivessem bibliotecas actualizadas. No espólio do autor encontramos relatórios para aquisição bibliográfica para a Biblioteca do Liceu Pedro Nunes em Lisboa. Mas ainda mais significativo, lutou pela criação de laboratórios de psicologia que permitissem aos alunos complementar o ensino teórico com o ensino prático. Uma dessas lutas foi por ele travada no Colégio Militar, onde leccionou entre 1944 e 1946. Recebemos o eco desse trabalho em carta de Edmundo Curvelo a Delfim Santos de 25 de Novembro de 1948:

«Do trabalho de que me fala [o *Plano de um laboratório de Psicologia e Pedagogia Experimental* publicado em 1944] foram tirados 100 exemplares,

em edição do Ministério da Guerra. Vários foram enviados às Repartições que haviam de decidir da concessão da verba necessária para a fundação do Laboratório no Colégio Militar».

Há testemunhos do laboratório ter sido mesmo criado. Apesar dos testemunhos não conseguimos encontrar no Colégio Militar documentos capazes de comprovarem esses testemunhos. Fica, em todo o caso, o registo da preocupação de Edmundo Curvelo pela mudança no estilo de ensino.

A carta de 10 de Outubro de 1951 salienta a sua constante preocupação com o rigor:

«Eu não repúdio a metafísica, e já mais de uma vez lhe disse que é intolerável que na nossa Faculdade [a de Letras de Lisboa] não haja uma cadeira de Metafísica. O que eu desejo é distinguir o que é Metafísica do que não é, o que eu desejo é distinguir os problemas metafísicos da maneira metafísica de tratar quaisquer problemas...»

E ainda:

«Devido ao inadequado da linguagem, devido à falta de rigor, à inexactidão da linguagem, o meu trabalho pode apresentar fraca consistência teórica e *parecer* metafísica. Isso é talvez inevitável e confirma a minha tese: a linguagem vulgar é insuficiente para se analisarem certos problemas».

Edmundo Curvelo, como revelam, a par dos seus livros publicados, as palavras que acabámos de ler, foi um receptor e praticante do ideário da Escola de Viena. O filósofo alentejano defendeu a unidade da ciência e o uso da lógica enquanto linguagem universal capaz de universalizar o conhecimento. Curiosamente, ao contrário do que defende nos livros publicados, na missiva a Delfim Santos não se mostra tão reticente quanto à metafísica, mas antes contra um certo tipo de metafísica: aquela que se deixa embrulhar em pensamento obscuro. O professor alentejano assimilou bem a influência do *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein e estava convicto da necessidade, para bem do rigor científico, de apartar os enunciados dizíveis dos não dizíveis pela lógica. Uma das preocupações que o autor de *Multiplicidades Lógicas Discretas* traz para o pensamento português é o desejo do rigor e da clareza, quer dos problemas, quer das soluções. Nesta empresa a lógica apresenta-se-lhe com uma utilidade incomparável. Não obstante e apesar da crença na utilidade da lógica, enquanto via única para a análise dos problemas científicos, nunca perdeu de horizonte a preocupação em fazer chegar o seu pensamento ao maior número de pessoas. Este esforço é louvável e revela-se também noutros autores através dos textos publicados em inúmeras revistas e jornais surgidos na época com objectivos de divulgação científica. Trazer a filosofia e a ciência em geral para a ordem do dia é um modo inultrapassável para as colocar entre as prioridades sociais e políticas. Além de ser um óptimo veículo para a angariação de vocações filosóficas e científicas. Assim, confessa o nosso autor a Delfim Santos em carta de 10 de Outubro de 1951:

«Já na comunicação que apresentei ao X Congresso de Medicina do Trabalho reduzi a técnica simbólica ao mínimo — para que pessoas que a desconhecem me pudessem entender. Talvez eu esteja procedendo

levianamente. Mas, Amigo, escrever sempre isolado dos que estão mais próximos de nós, umas vezes não nos importa nada, mas outras vezes faz-nos sentir tão solitários que, então, nos dispomos a todas as transigências. Além do desejo sincero e altruísta de, por amor dos outros e não por amor de nós, compartilharmos com os que têm menos preparação técnica conhecimentos e maneiras de ver a que ligamos importância...».

Um dos traços que se nota na obra de Edmundo Curvelo é a atenção em conciliar a investigação, que o conduziu a textos de ordem mais científica e especulativa, com o professor, que o conduziu a preocupações pedagógicas e a publicações de ordem mais divulgativa.

O filósofo alentejano conheceu e leu os autores contemporâneos que trabalharam as áreas por ele desenvolvidas. Atrás referimos autores da lógica. Convirá notar, porém, que o mesmo aconteceu com a área da Psicologia. Jean Piaget foi um dos seus interlocutores preferidos, mas há outros. Nas cartas com Delfim Santos descobre-se a referência a Cyril Burt e a Charles Spearman, ambos psicólogos ingleses e contemporâneos do autor português. Nesse sentido, o filósofo alentejano nunca se furtou ao diálogo imposto pela investigação científica como também nunca se furtou ao trabalho solitário exigido à ponderação da reflexão individual. Manteve a lucidez para ter presente que a investigação demora o seu tempo a ser digerida e vulgarizada, apesar do cansaço e dos momentos de desânimo que também terá sentido. Por isso, decerto recebeu bem as palavras amigas de Delfim Santos que lhe chegaram na carta 20 Outubro de 1951:

«E se V. me pedisse um conselho eu só lhe poderia dar este: que continue, que não se desespere com a incompreensão dos outros e que não abandone aquele rigor exigente e sério que faz parte do labor filosófico».

E mais à frente:

«Quando li o seu primeiro livro *Introdução à Lógica*, na Cosmos, apreciei-o nas virtudes reais e inegáveis que patenteia: dedução rigorosa do pensamento, clareza admirável de exposição, humildade de atitude e boa composição estrutural do livro (embora sem bibliografia). E, sobretudo, muito bem escrito. Dir-me-á: tratava-se de um livro elementar em que expunha algo já elaborado e não se aventura pelos caminhos da alta especulação. Não me parece só isso. Em outros V. continuou a manifestar as mesmas virtudes que, confesso, não encontro nos seus últimos escritos».

6. Conclusão

Por que razão afirmámos que os anos quarenta do século XX português foram uma década relevante para o renascimento filosófico e científico no país? A afirmação funda-se nos seguintes critérios: internacionalização dos autores portugueses, aumento do número de publicações com relevância científica. Como referimos a investigação deverá recolher mais elementos que possam garantir com mais certeza a afirmação. No entanto, a correspondência que aqui vimos revela uma década com investigadores portugueses interessados com o que se fazia no estrangeiro, interessados em entrar no diálogo internacional; revela a publicação

de revistas nacionais e conhecimento de revistas publicadas no estrangeiro, forte actividade editorial, actividade de tradução de textos, edições para divulgar os assuntos que estavam na ordem da discussão mundial; revela bolseiros no estrangeiro; revela participação em congressos internacionais; revela o pedido para o envio de trabalhos, no caso, na área da lógica para publicação e revisão pela comunidade científica internacional. Todo este movimento foi alicerce de um novo começo da filosofia e da ciência em Portugal.

Por que razão afirmámos que Edmundo Curvelo contribuiu nesse renascimento? Porque, como vimos ao longo das páginas anteriores, o nome de Edmundo Curvelo surge associado, através da sua actividade filosófica e científica, a todos os aspectos que acabámos de enumerar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, J. A.: «Edmundo Curvelo», WIKIPEDIA, 3 de Janeiro de 2011.
- _____ *A correspondência dos Bracarenses com Delfim Santos. Elementos sobre uma década de renovação filosófica em Portugal*, in SANTOS, F. D. e ALVES, J. A., orgs., *Escola de Braga. A correspondência com Delfim Santos*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 2011, pp. 7-38.
- CALAFATE, P., ed.: *História do Pensamento Filosófico Português*, 5 vols., Lisboa, Caminho, 1999-2000; Círculo de Leitores 2002-03.
- CHURCH, A.: «Edmundo Curvelo, *Introdução à Lógica*, Lisboa: Cosmos, 1943», in *Journal of Symbolic Logic*, Vol. XIII, N. 3, Setembro de 1948, p. 144.
- CURADO, M.: *Lógica em Portugal no Século XX*, in CALAFATE, P., ed., *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 5, tomo 2. Lisboa: Caminho, 2000, pp. 327-419. Lisboa: Círculo de Leitores, 2003, pp. 327-419.
- CURVELO, E.: *Introdução à Lógica*, Lisboa, Cosmos, 1943.
- _____ *Plano de um Laboratório de Psicologia e Pedagogia Experimental*, Lisboa, Ministério da Guerra, 1944.
- _____ *Fundamentos Lógicos da Psicologia*, Coimbra, Atlântida, 1945.
- _____ *Multiplicidades Lógicas Discretas*, Tese de Doutoramento em Filosofia na Universidade de Lisboa, Lisboa, edição de autor, 1947 (Tip. Mem Martins, Europa-América).
- _____ «*Principia Logicalia I. Noções e Sistemas da Lógica Elementar Encarados de Ponto de Vista Superior*», in *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, 2^a série, XIV, 2 (1948), pp. 20-61.
- _____ «*Principia Logicalia II. Estruturas Lógicas*», in *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, 2^a série, XIV, 3 (1948), pp. 49-134.
- _____ «*Quaestiones Logicales I. Do Substantivo, do Adjectivo e, em geral, da Lógica e da Gramática*», in *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, 2^a série, XIV, 2 (1948), pp 117-125.
- _____ «*Quaestiones Logicales. II. Sur l'invariance logique*», in *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, 2^a série, XIV, 3 (1948), pp 219-223.
- _____ Prefácio à tradução de *História do Neo-Realismo Americano*, por William P. Montague. Coimbra: Atlântida, 1949.

- _____ «*Quaestiones logicales* III. Pour la théorie des systèmes logiques de transformation duale», *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, 2^a série, XVI: 3 (1950), pp. 149-166.
- _____ «*Quaestiones logicales* IV. Problemática filosófica da probabilidade», in *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, 2^a série, XVII, 1 (1951), pp. 128-139.
- _____ «Pour la Théorie des Systèmes de Transformation Duale», in *Actualités Scientifiques et Industrielles*, n^o 1134. Paris, Hermann, 1951, pp. 30-44.
- _____ «Willard V. O. Quine, *Methods of Logic*, Henry Holt and Co., New York, 1950», in *Revista Filosófica*, 1 (Março de 1951), p. 86.
- FIOLHAIS, C. e MARTINS, D.: *Breve história da ciência em Portugal*, Coimbra, Imprensa da Univ. de Coimbra e Gradiva, 2010.
- FITAS, A.; RODRIGUES, M. A. E.; NUNES, M. de F.: *Filosofia e História da Ciência em Portugal no Século XX*, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2008).
- OLIVEIRA, A. J. F. de, org.: *Cartas de Edmundo Curvelo a Joaquim de Carvalho (1947-1953) e outros inéditos*, Lisboa, Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa, 2005.
- REAL, M.: *O pensamento português contemporâneo 1890-2010: o labirinto da razão e a fome de Deus*, Lisboa, INCM, 2011.
- SANTOS, F. D., org.: *Obras Completas de Delfim Santos, vol. IV – Correspondência*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- SILVA, L. C. da: *Portugal*, in SCIACCA, M. F., dir. (1958-1959), *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine: Panoramas nationaux*, 1^a Parte, 2^o vol., Milan, Marzorati, 1959, pp. 1039-1066.

Dificuldades na fundação de uma nova filosofia: Deleuze e o negativo.

Miguel ANTUNES
Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: O projecto deleuziano de *Diferença e Repetição* é o de fundar uma nova filosofia longe dos pressupostos da *doxa* que o autor identifica como estando presentes na maior parte da filosofia feita até à sua época, contudo, esta criação de uma nova imagem do pensamento, uma nova imagem daquilo que significa pensar (já que a actividade de pensar é especificamente uma actividade filosófica) enfrenta a dificuldade do negativo. A filosofia deleuziana foi acusada, desde esta obra, de ser uma filosofia de oposição, de conceitos construídos no oposto lógico dos já existentes e portanto uma filosofia do negativo. A minha proposta será o de esclarecer o contexto destas acusações explorando algumas virtudes e fraquezas das ideias de Deleuze.

PALAVRAS-CHAVE: doxa, nova imagem do pensamento, negativo.

ABSTRACT: Deleuze's project in *Difference and Repetition* aims to found a new philosophy, apart from the doxa's pre-conceptions that were identified as part of all the traditional philosophies, although, this creation of a new image of thought, a new image of what it means to think (assuming that the activity of thought is specifically a philosophical activity) faces the difficulty of the negative. Deleuzian philosophy was accused, since this work, of being a philosophy of the negative, of opposition. My proposal is to clarify the context of these accusations, exploring some of the virtues and weaknesses of Deleuze's ideas.

KEYWORDS: doxa, new image of thought, negative.

1. Projecto de intenções de uma nova filosofia: o prólogo de *Diferença e Repetição*

No prólogo da obra, Deleuze (1968) indica o seu objectivo principal: a descoberta, em todos os domínios, de uma potência própria da repetição, potência que também seria a do inconsciente, da linguagem, da arte. Desta descoberta surgiria uma nova filosofia na qual a diferença e a repetição tomariam o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição. A proposta parece ser a da construção de uma filosofia fazendo uma análise crítica aos fundamentos metafísicos presentes nas grandes filosofias - Platão, Aristóteles, Kant, Hegel e Leibnitz-, fazendo também referências a Heidegger e à necessidade de contrariar a sua tentativa de lançar uma filosofia da diferença ontológica e a Nietzsche como principal inspiração da sua proposta alternativa de indicar um fundamento metafísico da diferença centrado na ideia do Eterno Retorno.

A intuição fundamental desta obra, a meu ver, vai manter-se no trabalho que publicará no ano seguinte - *Lógica do Sentido* (1969) e que se poderá resumir pelo seguinte: a genial compreensão da realidade baseada na lógica aristotélica dominou o pensamento ocidental durante mais de vinte e dois séculos, determinando princípios da física, da matemática, do pensamento, da cultura, da religião, do direito, etc., condicionando a forma do homem moderno ser e pensar. Esta forma foi de tal modo interiorizada que assumiu o papel de essência.

O filósofo (o único que se preocupa com estas questões) assume que a lógica dual aristotélica (Identidade/Diferença, Ser/Não-Ser, Verdadeiro/Falso) é não só a representação intelectual correcta da realidade como também é a estrutura por essência do pensamento humano pelo que esta não é já uma teoria mas a forma correcta do pensamento. Pensar é pensar desta forma. Esta é a asserção que irrita, penso eu, Deleuze na medida em que a seu ver, embora suponho que ele dizia isto representando ou seguindo muitos outros filósofos tomados como filósofos da suspeita ou da diferença (Nietzsche, Shopenhauer, Marx, Freud, Foucault, etc), esta é apenas uma das formas possíveis de constituir o pensamento e portanto o Humano.

Deleuze no fim de *Diferença e Repetição* (1968), travou uma longa batalha contra e com tantos pensadores incontornáveis, pôde desejar apenas reivindicar a possibilidade de afirmar a diferença a partir de uma notação diferente: na Lógica pensar-se-ia que se estava a referir ao *Ou*, ou seja, a disjunção exclusiva, mas na verdade refere-se ao *E*, isto é, à inclusão dos dois lados, das duas possibilidades (a realidade será isto *E* aquilo). Em *Lógica do Sentido* (1969) esta intuição vai encontrar eco na obra de Lewis Carroll - *Alice no País das maravilhas*, na qual a personagem simultaneamente e de forma ilógica, cresce e diminui de tamanho. Para Deleuze, o sentido igualmente segue não um só caminho, o da identidade opondo-se ao caos das determinações ou à estupidez, mas ambos os caminhos; o sentido é isto *E* aquilo.

O sentido é o acontecimento e o acontecimento é determinado pelo movimento do devir, isto é, o movimento da diferença no Eterno Retorno que repete simulando que afirma a identidade continuamente mas produz a diferença na base da repetição por meio dos elementos diferenciantes, os simulacros que

Platão pretendeu exaustivamente expurgar da sua filosofia, por isso Deleuze diz que fazer uma nova filosofia é reverter o platonismo e a sua oposição Ideia – Cópia/Simulacro.

Para Deleuze, o primado da identidade, define o mundo da representação, contudo o pensamento moderno nasce da falência da representação, assim como da perda das identidades, e da descoberta de todas as forças que agem sob a representação do idêntico. Nas suas palavras:

«O mundo moderno é o dos simulacros. Nele, o homem não sobrevive a Deus, nem a identidade do sujeito sobrevive à identidade da substância. Todas as identidades são apenas simuladas, produzidas como um “efeito” óptico por um jogo mais profundo, que é o da diferença e da repetição. Queremos pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo» (DELEUZE, 1968, pp.36-37).

Esta concepção clássica de filosofia incomodava Deleuze na medida em que chocava com a sua definição presente em *O que é a Filosofia?* (1991): nesta obra a definição de filosofia clássica de - conhecimento através de puros conceitos é inaceitável, pois a sua perspectiva é a de Nietzsche, segundo a qual a filosofia é um construtivismo no qual não conhecemos nada por conceitos se antes não os tivermos criado, isto é, construído numa intuição que lhes é própria: um campo, um plano, um terreno que não se confunde com eles, mas que abriga os seus germes e as personagens que os cultivam. O construtivismo exige que toda a criação seja uma construção num plano que lhe dê uma existência autónoma nunca estática.

Esta intuição da Diferença como fundamento do real será talvez tão legítima como a da Identidade do conceito em Aristóteles e Deleuze indica mesmo a origem ou descreve (ou simula) de forma quase fenomenológica o momento dessa intuição dizendo:

«A nossa vida é tal que, encontrando-nos diante das repetições mais mecânicas, mais estereotipadas, fora de nós e em nós, não cessamos de extrair delas pequenas diferenças, variantes e modificações. Inversamente, repetições secretas, disfarçadas e ocultas, animadas pelo deslocamento perpétuo de uma diferença, restituem em nós e fora de nós repetições nuas, mecânicas e estereotipadas. No simulacro, a repetição já incide sobre repetições e a diferença já incide sobre diferenças. São repetições que se repetem e é o diferenciante que se diferencia. A tarefa da vida é fazer com que coexistam todas as repetições num espaço em que se distribui a diferença» (DELEUZE, 1968, pp.36-37).

2. Crítica à ideia de representação ou inversão do platonismo

Uma das principais críticas apontada a *Diferença e Repetição* (1968) foi a da impossibilidade da proposta deleuziana de pensar sem recorrer a representações; esta seria de algum modo inconsequente e apenas uma oposição estética irrealizável.

Deleuze (1968) chama *representação* à relação entre o conceito e o seu objecto e quando critica a ideia de representação está a designar o tipo de movimento do pensamento de uma filosofia que ele pretende rebater, a filosofia da identidade que tem origem na filosofia platónica e no conceito platónico de Ideia.

Assim, escreveu que a tarefa da filosofia moderna foi definida como gerar a reversão do platonismo. Mas que esta reversão conserve muitas características platónicas, isto, não só é inevitável, como é desejável para Deleuze.

Cabe esclarecer que a noção de representação tal como é criticada não surge em Platão, mas antes resvala da sua filosofia uma vez que com Platão a mediação não encontrou completamente o seu movimento, isto é, a *Ideia* ainda não é um conceito de objecto que submete o mundo às exigências da representação, mas antes uma presença que só pode ser evocada no mundo em função do que não é “representável” nas coisas. Por outro lado, a *Ideia* também ainda não relaciona totalmente a diferença à identidade de um conceito em geral.

Aquilo porque a filosofia de Platão é perigosa é o movimento de selecção entre o original – a ideia – e as cópias. É desta selecção que deriva posteriormente na identidade do conceito aristotélico a noção de representação uma vez que esta designa o conceito como representante, ou ponte entre o objecto e o pensamento. O conceito representa a ideia, a essência da realidade que é designada na identidade, colocando outras possibilidades, colocando a diferença na sombra e tendo o papel lógico do negativo. Segundo esta compreensão metafísica do real a diferença existe apenas como segunda face à identidade e tendo uma função lógica de garantir a unidade das determinações num conceito, a diferença deste ponto de vista residiria numa distinção lógica entre a coisa/*Ideia* e o simulacro.

À diferença é dado um estatuto negativo de caos, de indeterminação e só existe para balizar a identidade no conceito. O conceito lógico representa o real, e portanto a univocidade do ser de algo e ao determinar a sua essência está logicamente a distanciar-se a diferenciar-se de tudo o resto que não lhe é semelhante – as cópias, os simulacros, assim, a diferença é segunda e apenas produzida pela identidade como forma de limite lógico do conceito. Ora para Deleuze, (1968) este é um tipo de pensamento muito pouco moderno e muito pouco humano.

O fundamental de Platão, segundo Deleuze (1968) é a dialéctica da diferença que tem um método que lhe é próprio -a divisão-, que opera sem mediação, sem meio-termo ou razão, age no imediato e reclama-se das inspirações da *Ideia* mais que das exigências de um conceito em geral. E em vez de ser um procedimento dialéctico entre outros, que devesse ser completado ou substituído por outros, é a divisão¹ (entre o que são as cópias e o que pertence ao original, à *Ideia*), que reúne toda a potência dialéctica em proveito de uma verdadeira filosofia da diferença e que mede, ao mesmo tempo, o platonismo e a possibilidade de reverter o platonismo. Portanto, para Deleuze o que é decisivo no problema da representação, da reversão do platonismo e fundação de uma nova filosofia e de um novo modelo de pensar é o simulacro.

Todo o platonismo é dominado pela ideia de uma distinção a ser feita entre “a coisa mesma” e os simulacros. Em vez de pensar a diferença em si mesma, ele relaciona-a a um fundamento, subordina-a, ao mesmo e introduz a mediação sob uma forma mítica, por isso, para Deleuze reverter o platonismo significa o seguinte: recusar o primado do original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem. Glorificar o reino dos simulacros e dos reflexos.

¹ Distribuição algo aleatória que Deleuze indica como uma forma de distribuir o senso comum.

A proposta de Deleuze vai inspirar-se em Nietzsche, como foi referido, assim como em Pierre Klossowski (1966), também ele um nietzschiano, assinalando este ponto:

«O eterno retorno, tomado no seu sentido estrito, significa que cada coisa só existe retornando, cópia de uma infinidade de cópias que não deixam subsistir original nem mesmo origem. Eis porque o eterno retorno é dito “paródico”: ele qualifica o que ele faz ser (e retornar) como sendo simulacro. O simulacro é o verdadeiro carácter ou a forma do que é “o ente”- quando o eterno retorno é a potência do Ser (o informal). Quando a identidade das coisas é dissolvida, o ser evade-se, atinge a univocidade e põe-se a girar em torno do diferente» (DELEUZE, 1968, p. 135-140).

O que é ou retorna não tem qualquer identidade prévia e constituída: a coisa é reduzida à diferença que a esquarteja e a todas as diferenças implicadas nesta e pelas quais ela passa. É neste sentido que o simulacro é o próprio símbolo, isto é, o signo na medida em que ele interioriza as condições da sua própria repetição. O simulacro apreendeu uma disparidade constituinte na coisa que ele destitui do lugar de modelo.

O simulacro é a única noção que pode funcionar numa filosofia construtivista pois sugere que não havendo uma identidade, um sentido objectivo único do real mas apenas tentativas, construções de conceitos por pensadores mais interessantes, mais apaixonados, mais democráticos, nenhum serve decisivamente como referência para a identidade ou para uma verdade fixa que teria mais uma função moral e domesticadora do humano do que libertadora ou criadora da possibilidade de finalmente se começar a pensar, questão sublinhada por Heidegger à qual Deleuze pretende, não em segundo plano, mas num plano simultâneo ao da crítica, responder.

Não havendo um sentido, uma identidade no conceito fixa, não há lugar para a reminiscência, para lembrar, para o voltar atrás, não fará sentido a representação porque esta implica que o conceito fixado logicamente remete para uma essência, para uma Ideia que ou não seria determinável (posição dos cépticos) ou não existe, quer dizer, tem outra natureza. A natureza do real é antes a do movimento da diferença, da dança nietzschiana de planos e de determinações e não a da objectividade transcendental das essências. A Justiça, o Bem, o Sentido não são/não existem independentemente da sua criação conceptual daí, não haver sentido em serem representados como identidades lógicas separadas dos seus conceptores, dos seus pensadores, são *pensamento* que se gera no pensamento mas no pensamento da diferença. Esta ideia passa de *Diferença e Repetição* (1968) para *O que é a Filosofia?* (1991) mediante o conceito de *personagem conceptual*. Estes operam os movimentos que descrevem o plano de imanência do autor e intervêm na própria criação dos seus conceitos.

A personagem conceptual não é o representante do filósofo, é o inverso, o filósofo é somente o invólucro da sua personagem. O destino do filósofo é tornar-se a sua ou as suas personagens conceptuais (ex. Diónisos de Nietzsche, Idiota de Nicolau de Cusa, etc). Na enunciação filosófica, não se faz uma coisa dizendo-a, mas faz-se o movimento pensando-o, por intermédio de uma personagem conceptual. Por isso, as personagens conceptuais são os verdadeiros agentes de enunciação.

A mesma intuição está presente em *Cinema-1: A Imagem-movimento* (1983) onde se refere à nova imagem do pensamento que é criada sem a figura da

representação, imagem essa que é absoluta face a si mesma e à sua velocidade e imanência; face à sua independência total da representação e de uma imagem ideal (Ideia platónica) à qual não se tem de adequar e da qual não é um derivado nem um simulacro, aliás, o conceito de *imagem* em Deleuze na sua obra *Imagem tempo*, é uma resposta a esta noção de dualismo platónico que concebe a representação numa relação subordinada à “coisa”, para Deleuze a imagem é mais do que uma representação e menos do que uma coisa (em si) entendida no sentido idealista, é uma existência neste meio-termo.

3. As críticas à crítica de Deleuze e o a-fundamento no eterno retorno

Importará talvez esclarecer que a crítica muitas vezes apontada a Deleuze não é justa na medida em que o autor quando propõe para a filosofia e para o pensamento uma “imagem de pensamento sem imagem” não quer apenas negar uma concepção do pensamento, não dizer que o pensamento seja feito sem imagem e sem representações intelectuais como as dos conceitos que comportam determinações lógicas e imagens. Se tal fosse o caso Deleuze nunca escreveria em *O que é a Filosofia?* (1991) que a tarefa da filosofia é a criação de conceitos. O que se pretende ao dizer-se que o pensamento deve ser feito sem a figura da representação é que o pensamento deve ser fundado num modelo construtivista e não de reconhecimento, isto é, que o pensar deve ser gerado no próprio pensamento e não consiste em memorizar e repetir ou encadear e deduzir logicamente conceitos já criados.

A noção de representação a que Deleuze se refere e pretende evitar não é a de representação mental qualquer que ela seja que é inevitável ao pensamento, mas antes a figura da representação que designa a relação ou mediação a uma identidade fixa tomada como a Ideia ou a essência ou a verdade objectiva e pré-determinada. Pensar sem a figura clássica da representação é esse exercício livre e criativo de pensar ou re-pensar os conceitos e não se limitar a repeti-los porque se referem ou representam a verdade.

De um ponto de vista lógico, toda a determinação é conceptual em última instância ou faz actualmente parte da compreensão de um conceito. De acordo com um princípio de razão suficiente, há sempre um conceito por cada coisa particular. De acordo com o princípio dos indiscerníveis, há uma coisa e apenas uma por conceito. O conjunto destes princípios forma a exposição da representação como mediação entre o conceito e a coisa que este representa.

O que Deleuze critica nesta concepção é a função que é dada à representação enquanto reconhecimento² ou reminiscência de uma verdade única pré-estabelecida; não se dá o caso de uma proposta delirante ou poética de pensar sem mediações intelectuais. Por outro lado, uma imagem de pensamento sem imagem é uma imagem de pensamento sem fundamentos ou pré-conceitos pré-filosóficos nos quais todas as perguntas originariam, logicamente, as mesmas respostas.

Uma imagem de pensamento sem imagem não é uma mera negação por oposição de um conceito ou um sonho negro ou um vazio, é uma forma de dizer

² Aristóteles chamava de “reconhecimento”, momento em que a repetição e a representação se misturam, se defrontam, sem, contudo, haver confusão entre estes dois níveis, um reflectindo-se no outro, nutrindo-se do outro, sendo o saber então, reconhecido como o mesmo.

que o pensamento deve a cada vez que se faz refundar-se e não repetir os fundamentos que foram criados para pensar no passado. O fundamento do pensamento deve ser repensado e recriado para cada problema que o determina e não no sentido inverso. Pensar implica gerar o seu próprio fundamento e não aplicar um desde já dado, pois isso gera um ciclo vicioso lógico que gera a repetição nua, uma repetição sem valor.

A ideia de repetição que gera a diferença, traz-nos de volta ao eterno retorno como lei e como princípio da vida que tem a função de estabelecer uma diferença de natureza entre as formas médias e superiores, aquelas que não merecem retornar e aquelas que retornam diferentes; afirmado em toda a sua potência, o eterno retorno não permite qualquer instauração de uma fundação-fundamento: ao contrário, ele destrói, engole todo o fundamento como instância que colocaria a diferença entre o originário e o derivado, a coisa e os simulacros. Ele faz-nos assistir ao a-fundamento universal. Por “a-fundamento” é preciso entender a liberdade não mediatizada do fundo, a descoberta de um fundo atrás de qualquer outro fundo, a relação do sem-fundo com o não fundado, a reflexão imediata do informal e da forma superior que constitui o eterno retorno.

Recuperando ou re-criando este conceito, Deleuze pode sustentar o simulacro e portanto a reversão do platonismo e da supremacia do original sobre a cópia, da ideia sobre o simulacro, através deste princípio que de cada vez se reestrutura não repetindo senão a sua presença como diferenciador, nele, cada coisa, animal ou ser é levado ao seu estado de simulacro:

«então, o pensador do eterno retorno, que não se deixa certamente retirar da caverna, mas antes encontraria uma outra caverna, além, sempre uma outra onde esconder-se, pode legitimamente dizer que ele próprio é encarregado da forma superior de tudo o que é, como o poeta, “encarregado da humanidade, até mesmo dos animais» (DELEUZE, 1968, cap. 1).

4. Limites da proposta.

Um dos limites óbvios da proposta do eterno retorno como princípio da diferença será o de se poder verificar tal movimento. A história não se repete, porém será que ao se renovar em movimentos semelhantes se opera uma verdadeira selecção? Será que o movimento ético selectivo do eterno retorno realmente impede o vil e o baixo de retornar? Se assim fosse os sistemas políticos e económicos actuais em falência não teriam sido já eliminados?

Outra das limitações da proposta deleuziana consiste na sua filosofia caracterizada como um empirismo transcendental. Deleuze opôs a representação a uma formação de outra natureza, os conceitos elementares da representação são as categorias definidas como condições da experiência possível e estas são para Deleuze muito gerais muito amplas para o real: a rede é tão frouxa que os maiores peixes passam através dela.

Propôs em alternativa «o simulacro» e por simulacro não devemos entender uma simples imitação, mas sobretudo o acto pelo qual a própria ideia de um modelo ou de uma posição privilegiada é contestada, revertida. O simulacro é a instância que compreende uma diferença em si, como duas séries divergentes (pelo menos) sobre as quais ele actua, toda a semelhança tendo sido abolida, sem

que se possa, por conseguinte, indicar a existência de um original e de uma cópia. É nesta direcção que é preciso procurar as condições, não mais da experiência possível, mas da experiência real (selecção, repetição etc.) e seria aí que se encontraria a realidade vivida.

O empirismo não seria um mero apelo à experiência vivida, mas uma criação de conceitos num *aqui e agora* sempre novo, podendo o empirista dizer que os conceitos são as próprias coisas na medida em que recusam um original, uma Ideia, uma essência e que criam o sentido no acto de criar o conceito. Criam o acontecimento no acto de pensar o (seu) sentido, fazendo e refazendo os conceitos a partir de um horizonte móvel, constituindo-se como filosofia intempestiva no sentido nietzschiano: contra este tempo e a favor de um tempo que virá.

Porém, para os deleuzianos, ficou a faltar a constituição de exemplos claros desse empirismo que servissem de modelo para uma refundação da filosofia e do pensamento. Dizer que a partir de agora tudo será novo e intempestivo não parece suficiente, ainda que se possa pensar que seria de todo indesejável que Deleuze criasse um novo conjunto de doutrinas, infinitamente repetíveis e memorizáveis, como quem não quisesse ser entendido mas repetido de cor. De qualquer forma, a alternativa sugerida, ainda que rica e libertadora para uma nova vaga da filosofia, não parece ter dado azo a uma reversão e identificação total dos preconceitos filosóficos, que geraram a imagem do pensamento que entendemos estar eivada de elementos da doxa.

BIBLIOGRAFIA:

- CARROLL, L.: *Alice no País das maravilhas*, Edições Nelson de Matos, 2010.
- DELEUZE, G.: *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- _____ *La Philosophie Critique de Kant*, Paris, PUF, 1963.
- _____ *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.
- _____ *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968.
- _____ *Logique du Sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- _____ *Cinéma 1 L'Image-Mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, 1983.
- _____ *Qu'est-ce que la Philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991.
- KLOSSOWSKI, P.: *Nietzsche*, Paris, in *Cahiers de Royaumont*, Éditions de Minuit, 1966.

Sob o rosto, através dos olhos: Deleuze, Barthes e a anatomia palimpséstica

Cristiano BEDIN DA COSTA

*

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)*¹

RESUMO: Trata-se do corpo intensivo e sinestésico. Da escrita como gesto anatômico. Da arquitetura palimpséstica como construção de vida na obra de Roland Barthes e Gilles Deleuze.

PALAVRAS-CHAVE: Deleuze – Barthes – Corpo – Escrita – Vida.

ABSTRACT: It refers to intensive and synesthetic body. The writing as an anatomical gesture. The palimpsestic architecture as construction of life on Roland Barthes and Gilles Deleuze's work.

KEYWORDS: Deleuze – Barthes – Body – Writing – Life.

* Psicólogo, doutorando em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bolsista CAPES. **Email:** cristianobedindacosta@hotmail.com

I

Paris, 25 de fevereiro de 1980.

Robert Mauzi está de costas para o *Collège de France*. Cercado por olhos tão curiosos quanto os dele, esforça-se para enxergar o corpo desfigurado e sem nome que recebe atendimento no cruzamento das ruas de *Saint-Jacques* e *des Écoles*. Ao lado da ambulância, com as portas abertas, a caminhonete de entregas da lavanderia *Première* está abandonada sob o semáforo. Nela, mais do que na lataria frontal danificada, é no vermelho escuro e ainda fresco do para-brisa que se lê a violência do atropelamento. Mauzi, que dará dois passos à frente e chegará próximo à vítima, irá recolher os traços dispersos do corpo e devolverá à imagem lacerada o rosto perdido, identificando-o com o nome a ser usado nos prontuários médicos do hospital da *Salpêtrière*. É ele, também, que nessa mesma segunda-feira irá telefonar ao amigo Éric Marty, dizendo-lhe: “Roland sofreu um acidente”.

II

Do abandono mais absoluto, ou de um prisioneiro da morte:

«O quarto é branco, tão claro a ponto de quase cegar, ele está deitado numa cama mais alta do que as camas normais, o que dá a sensação de um corpo em exposição, sem mais nem um elo com o solo, corpo coberto por um lençol branco e repleto de tubos, de fios de controle, corpo que perdeu toda a sua existência vital. Mas, esse corpo estrangeiro, não-humano, está ligado a uma cabeça desesperada, que me olha enquanto atravesso lentamente o quarto para me aproximar dele» (MARTY, 2009: 116).

III

De olhos nos olhos: o olhar, bem se sabe, pode dizer tudo. No entanto, por não poder repetir-se textualmente, ele não é um signo, apesar de ter um significado. Tal como escreve Barthes (2009: 301), o olhar pertence ao domínio do significado cuja unidade não é o signo, mas sim a significância. Nenhuma surpresa, portanto, no fato de que, assim como as artes, o olhar esteja em oposição à língua, a ordem dos signos: na significância, o núcleo semântico está necessariamente cercado, envolto por um halo expansivo por onde o sentido extravasa, dispersando-se sem perder a sua *impressão*. É justamente nessa zona de extravasamento que está situado o mistério do olhar, ou seja, a perturbação de que ele é feito: se há ser, este é aquele que depende de um excesso. É sua força, e não outra, que o extravasa.

IV

Para o olhar, cientificamente, reservam-se três funções: o olhar informa, o olhar atinge, os olhares trocam-se. No entanto, como lugar da significância, seria necessário admitir um potencial sinestésico onde todos os sentidos poderiam, de

fato, olhar e, inversamente, o olhar poderia sentir, escutar, tatear, tal como em um percurso amoroso em meio aos trópicos de Henry Miller (2008): não mais olhar nos olhos de quem se tem nos braços, mas sim os atravessar nadando, a cabeça, e também os braços e as pernas por inteiro. Quebrar o muro, atravessá-lo, e então ver que por detrás das órbitas se estende um mundo inexplorado, impossível, um mundo de coisas futuras, onde toda lógica está ausente. Que os olhos não sirvam para nada, por remeterem à imagem do conhecido. Que o corpo inteiro se torne raio perpétuo de luz, movendo-se a uma velocidade sempre maior, sem descanso, sem volta, sem fraqueza: selo então os ouvidos, selo então os olhos, selo então os lábios.

V

Tomemos o rosto. N'A *câmara clara*, *Obra-epílogo*, que o vela, acompanhando-o em seu desaparecimento, Barthes (1984: 30) escreve sobre a experiência incômoda de ser fotografado, ou melhor, de se deixar fotografar, de presenciar, docilmente, o rosto tornar-se objeto. Condição trágica de toda fotografia: o Eu como *Spectrum*, a imagem de um espetáculo grotesco de retorno de um morto: inalienável *isto foi*. A fotografia, dessa maneira, estabelece-se por um duplo movimento: um corpo criado – o Eu que posa, torna-se pesado, imóvel, obstinado; um corpo mortificado, pela mesma equação, na imagem que irá nascer. Por outro lado, o órgão do fotógrafo, como refere Barthes, não é o olho, mas sim o dedo, que dispara, delimita, mas também aponta: ao existir *para mim*, a fotografia é aquilo que me toca. Singular funcionamento: é justamente na morte, em uma irredutível realidade retratada no espectro fotográfico, que o corpo advém, me toca com sua irradiação.

VI

Paris, fevereiro, março de 1980.

Éric Marty está imóvel. Vê, pelos olhos que o procuram, o abismo próprio da tristeza, a resignação desesperada de um prisioneiro da morte, pouco a pouco sendo devorado pelo nada. Seu corpo, frente ao olhar daquele cuja vida o está traindo, recua. Preso entre lençóis, imobilizado no leito médico, Barthes, para Marty (2009: 117), é “como um herói de ópera, que jaz interminavelmente no palco”, um corpo desfigurado, pungido, incapaz de reencontrar o Mundo, incapaz de reencontrar seu nome. A sensação é uma só: já não há nada capaz de segurar a vida, já não há gesto, mesmo o mais ínfimo, passível de conter o esgotamento da *imagem*, que lentamente se apaga. É nos olhos de Marty que se inscreve a morte de Barthes.

VII

O rosto como plano:

«Quando se pinta um retrato, o problema é encontrar uma técnica capaz de mostrar todas as expressões de uma pessoa (...) mas não sei se seria possível fazer o retrato de alguém reproduzindo apenas seus gestos. Até agora, parece que para fazer um retrato é preciso que se pinte o rosto (BACON/SYLVESTER, 2007:175)».

VIII

A cabeça está compreendida no corpo, e não no rosto. Cabeças de Beckett, cabeças de cachimbo, a cabeça pendente de Barthes, a cabeça erguida de Gregor ou a deformidade indene das cabeças de Bacon: mesmo humana, a cabeça não é forçosamente um rosto. A cabeça manifesta-se, resplende em sua aparência, expõem-se em sua animalidade e em sua intensidade. O rosto, por sua vez, é um mapa, uma organização espacial: estriamento e decalque sobre a polivocidade corpórea. Sistema de coordenadas: traços, linhas, sardas, tiques, rugas, o rosto é uma superfície de sobrecodificação, apropriação propriamente linguística (DELEUZE/GUATTARI, 1996: 30). Rosto-adjetivo, imagético, *isto* ou *aquilo*. Rosto-território, lugar da significância e da subjetivação. O rosto é uma revelação, o impossível transformado em um mundo

IX

É tarefa da linguagem, diz Agamben (1996), apropriar-se da natureza para revela-la, transformando-a em rosto. Se estamos no aberto, trata-se então de tomar essa abertura, a aparência manifesta, fazendo dela o campo de uma batalha pela verdade. Isso que o rosto expõe, no entanto, já é a revelação da própria linguagem: incessante abertura, a impossibilidade de um segredo último, estanque, substancial. Trata-se, ainda segundo Agamben, da tragicomédia inerente ao humano, o rosto revelando-se próprio apenas enquanto oculta, fazendo-o na mesma medida em que revela. Eis o homem: a aparência que o manifesta é o semblante que o traduz naquilo que já não pode mais se reconhecer. O rosto, lugar da verdade, é o lugar de uma impropriedade irreduzível, de uma simulação e inquietude na aparência que não são outra coisa que não o homem. Este, desprovido de qualquer essência, e sem nenhum destino específico, não tem outra condição que não a verdade, ou seja, rosto: circular redundância.

X

Desenha-se um rosto: ele é, desde sempre, conexão, linha esticada sobre o abismo. Meu rosto é meu fora, o ponto de indiferença acerca de todas as minhas propriedades, acerca disso que é próprio e que é comum, disso que é interno e do que é externo. Meu rosto, propriedade daquilo que é meu, que me identifica, mas de nada que me pertença essencialmente. Meu rosto, limiar de desapropriação tipicamente kafkiano: um ponto preciso, o limite exato entre o interior subterrâneo e seguro da construção e o exterior da floresta; o corredor de via dupla, onde o sentimento de proteção é também a marca maior da mortalidade (KAFKA, 1998:

78). Desse ponto, não se foge. Nesse ponto, em um atletismo singular, espera-se pelo que está necessariamente se aproximando. Trata-se de uma dupla tensão, marca de uma proximidade absoluta entre o território e o seu fora: apenas onde encontro um rosto, encontro uma exterioridade. Estatuto próprio do estrangeiro: para mim, ele não é aquele que diferencio, adjetivando-o, mas sim aquele perante o qual recuso, mesmo sem dar conta, a criar qualquer imagem. Ou seja, perante meus olhos, o estrangeiro é aquele que não pode morrer.

XI

Duas notas necrológicas (brevidade em memória de)

Ato I

Calvino está ali por causa de Barthes. É por ele que espera, imóvel e mudo, naquela tarde cinzenta de 28 de março. Quando o vê, é ele, é seu rosto, como tantas vezes já o havia encontrado, desta ou de outra maneira. No entanto, agora está ali, para sempre fixado.

Ato II

Éric Marty é o último a vê-lo. Em sua memória, seu rosto tinha voltado ao normal.

XII

Não se morre a não ser em um rosto – e a morte, bem se sabe, não exige mais do que isso. O rosto não é a vida, mas sim uma marca demasiadamente humana, que organiza, orienta, dá ordens à vida. Fixa-se uma imagem: em cada rosto, mesmo o do ser amado, um pequeno testemunho de morte. Indexado àquele que fala, que pensa, que sente, o rosto define zonas de frequência ou de probabilidade, delimita um campo que neutraliza antecipadamente as expressões e conexões rebeldes às significações conformes – é pelo rosto do outro, pela rostificação dos traços autônomos, que guio minhas escolhas. Da mesma maneira, “a forma da subjetividade, consciência ou paixão, permaneceria absolutamente vazia se os rostos não formassem lugares de ressonância que selecionam o real mental ou sentido, tornando-o antecipadamente conforme uma realidade dominante” (DELEUZE/GUATTARI, 1996: 29). Desfazer o rosto, ver surgir alguma coisa de desconhecido, a cada dia, do mesmo rosto, é, mais do que uma questão de verdade, uma questão de vida, de encontrar saídas para a vida. Nem um elogio, no entanto, a uma prosopagnosia do olhar: o rosto não coincide com a face, mas sim com uma superfície lisa sobre a qual o significante irá inscrever-se ou ricochetear. Sobre a cabeça, que é carne, e não osso, o rosto é uma parede, e mesmo a máscara mortuária já é, em cada um dos traços que elege, uma paisagem estratégica, possível, esboçada no interior de um impermanente.

XIII

Incessante refrão – pictural, sonoro, literário, filosófico: resistir ao presente, por novas possibilidades de vida. O ato de criação, se não reproduz a forma visível, está implicado com a captura de forças necessariamente intensivas, para as quais ele dará visibilidade. Por essa via, a música torna sonoras forças não sonoras, a literatura torna dizíveis forças indizíveis, a pintura torna visível forças invisíveis, tal como a lista de forças que Deleuze (2007) irá reconhecer como tendo sido captadas por Francis Bacon: forças de isolamento, de pressão, dissipação, contração, achatamento, forças efetivamente profundas, concorrendo para a deformação dos corpos ao exercerem-se sobre bocas, olhos, troncos, cabeças, rostos inteiros. Assim, ao pintar o grito, Bacon coloca sua visibilidade em relação com forças insensíveis que fazem gritar, pintando o grito e não o horror, a violência da sensação e não o espetáculo. Não há, perante o gesto, nada que cause horror: as figuras de Bacon gritam diante do invisível, são as próprias testemunhas de sua violência, tornando o horror não a causa, mas sim a consequência da pintura (gritar *para*, e não *diante de*). Trata-se da superação de um dilema crucial: ou pintar o horror e não pintar o grito, apenas figurando o horrível; ou pintar o grito e não pintar o horror visível, pois o grito é a captura de uma força invisível, o detectar das forças diabólicas do futuro que batem à porta. A opção pela segunda via, segundo Deleuze (2007: 66), configura-se como um ato de fé vital: quando o corpo visível enfrenta as potências do invisível, dando-lhes a sua visibilidade, é nessa própria visibilidade que ele poderá lutar, afirmando uma possibilidade de triunfar que até então não possuía, uma vez que as forças permaneciam invisíveis no interior de um espetáculo que até então o privava de suas forças e o desviava. Ao lutar com a sombra, a vida grita *para* a morte, mas esta já não é mais o demasiado-visível que nos faz desfalecer, mas sim uma força invisível que a vida detecta, tira das trincheiras, dá a ver, dá a ouvir, ao gritar.

XIV

Pequeno jogo textual, pequeno jogo de pesquisa: a comunidade das artes, tomada em sua transversalidade, em seu problema comum. De fato, nenhuma arte é figurativa, e toda expressão criadora, em seu plano correspondente, diz respeito a um ato que necessariamente escapa à representação. Em parte, pode-se mesmo dizer que tanto em música, como em pintura, cinema, literatura ou filosofia, trata-se de uma só matéria, a tensão imanente a uma vida, um impessoal a-significante que não diz respeito a nenhuma forma, a nenhum sujeito. Quando diz que o problema de escrever é inseparável de um problema de ver e de ouvir, de visões e audições que não pertencem à língua alguma, mas que só a linguagem torna possível em seus interstícios e desvios, Deleuze (1997: 9) não está se referindo a percepções comuns, mas sim a visões e audições profundas, libertadas do empírico, capazes de ver o invisível e ouvir o inaudível. Trata-se de não reduzir a literatura à linguagem, uma vez que esta não é autossuficiente, não tem um fim em si mesma: literária, a linguagem está em relação com um *de-fora*, e não se separa de um elemento não linguístico, mesmo que entre eles não exista uma relação de representação. Todo procedimento linguístico, neste sentido, deve funcionar como

condição de fato, ou seja, ao levar a linguagem a um limite, o procedimento deve fazer com que ela afrente as figuras de uma vida desconhecida, de um saber outro. Não se trata de uma limitação de forma, mas sim de grau de potência: limite agramatical, intensivo, que “devasta as designações e as significações, permitindo que a linguagem deixe de ser representativa e adquira a potência de dizer o que é indizível para a linguagem empírica ou habitual” (MACHADO, 2009: 211). O procedimento, portanto, como condição de relação entre o saber e a vida, de criação de um saber sobre a vida, criando novas possibilidades vitais, novas formas de existência. Tomar a linguagem como um problema, uma profundidade a ser experimentada, e não um instrumento comunicativo, de maior ou menor beleza: compromisso próprio da escrita.

XV

Um corpo, por fim. Ao transpor o rosto, a escritura é travessia, abertura de um espaço onde o sujeito da escrita não cessa de desaparecer (FOUCAULT, 1992: 35). A morte do autor, tal como sugerida por Barthes (2004), já é esse apagamento do Eu em benefício do Texto, sendo este um excesso intensivo, necessariamente licenciado da organização significativa e subjetiva da Obra. De qualquer maneira, tudo deve passar por um Eu escrevo, por uma mão que aponta, delimita, assina, mas mesmo esses termos já são parte de uma conspiração entexpressiva, de pluralidade de ordens e coexistências: o corpo, continuum pictográfico de textualidade polifônica, palimpsesto epidérmico, translido, transcrito, transcriado. Em meio ao percurso do Texto, o traçado anatômico diz respeito a um gesto eminentemente coletivo, a um tecido fragmentário de signos e escrituras múltiplas, indiscerníveis: corpo transitório, experimentado e escrito a várias mãos, cuja vida, em sua neutra impessoalidade (DELEUZE, 2002), mantém-se irreduzível à figura de um sujeito ou de um objeto. Inventariar seus termos, questionando-se sobre seus movimentos e condições de existência, implica a delimitação de um plano no qual o problema do escrever não pode ser pensado a não ser em uma relação com forças sonoras e visuais que não apenas o assombram, mas também o constituem, em uma travessia sinestésica: através dos olhos, sob o rosto, a imagem de *uma* vida. Neste ponto, haveremos de ser clínicos, e teremos a carne como termômetro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G.: *Mezzi senza fine: Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996.
- BARTHES, R.: *A câmara clara*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.
- _____. *O rumor da língua*, São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- _____. *O prazer do texto*, São Paulo, Perspectiva, 2006.
- _____. *O óbvio e o obtuso*, Lisboa, Edições 70, 2009.
- CALVINO, Í.: *Coleção de areia*, São Paulo, Companhia das letras, 2010.

- DELEUZE, G.: *Crítica e clínica*, São Paulo, Editora 34, 1997.
- _____ “A imanência: uma vida...” in “*Dossiê Deleuze e a Educação*”. Revista Educação & Realidade, v. 27, n. 2, Porto Alegre, UFRGS, julho-dezembro 2002.
- _____ *Francis Bacon: lógica da sensação*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2007.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F.: *Mil platôs 3*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1996.
- FOUCAULT, M.: *O que é um autor?*, Lisboa Veja, Passagens, 1992.
- KAFKA, F.: *Um artista da fome e A construção*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- MACHADO, R.: *Deleuze, a arte e a filosofia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2009.
- MILLER, H.: *Trópico de capricórnio*, São Paulo, José Olympio, 2008.
- MARTY, É. : *Roland Barthes, o ofício de escrever*, Rio de Janeiro, DIFEL, 2009.
- MOULIN, J. : *L’autoportrait au XXe Siècle*, Paris, Adam Biro, 1999.
- SYLVESTER, D.: *Entrevistas com Francis Bacon*, São Paulo, Cosac Naify, 2007.

Michael Oakeshott: aciertos y desaciertos en su concepción de la Modernidad.

María Cintia CARAM*

Universidad de Castilla-La Mancha (España)

RESUMEN: Somos herederos de las ideas morales y políticas de los siglos XVII y XVIII. Nuestros aciertos y, sobre todo, nuestros fracasos deben entenderse a partir de la modernidad. Una comprensión tanto de la reflexión moderna como de su propia experiencia puede darnos las claves para comprender el complejo mundo sociopolítico en el que habitamos. En este sentido, considero que la tesis del pensador británico de la primera mitad del siglo XX, Michael Oakeshott, es muy sugerente. Su teoría política afirma que la Modernidad tiene un carácter profunda e inherentemente dual, compuesto tanto de la disposición moral de la individualidad como de la disposición moral opuesta, la del colectivismo. Pero además de una descripción que pretende ser objetiva sobre el carácter de la modernidad, Oakeshott también presentó un modelo normativo sobre lo que debiera ser la política, la sociedad civil y la función del Estado.

PALABRAS CLAVES: Modernidad, Michael Oakeshott, individualismo, colectivismo.

ABSTRACT: We are heirs of the moral and political ideas of the Seventeenth and Eighteenth centuries. Our successes and, above all, our failures must be understood from Modernity. An understanding of both modern reflection and his own experience can give us the keys to understanding the complex socio-political world we inhabit. Thus, I think that the thesis of British thinker of the first half of the Twentieth century, Michael Oakeshott, is very suggestive. His political theory argues that Modernity has a deep and inherently dual nature, consisting of both the moral disposition of individuality and its opposite, collectivism. But in addition to a description which purports to be objective about the character of Modernity, Oakeshott also presented a normative model of what should be the policy, civil society and the role of the State.

KEYWORDS: Modernity, Michael Oakeshott, individualism, collectivism.

* María Cintia Caram se licenció en filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán (Argentina). En el año 2005 obtuvo una beca Alban de la Unión Europea para estudios posdoctorales. En mayo de 2011 se doctoró por la Universidad de Castilla-La Mancha. **E-mail:** cintiacaram@gmail.com

«The irony of all theorizing is its propensity to generate, not an understanding, but a not-yet-understood»

Michael Oakeshott: On Human Conduct

¿Podemos llegar a dar con el verdadero significado de la Modernidad? O más bien estamos condenados cual Sísifos a intentar una y otra vez definir su “esencia”, buscando así nuestra propia esencia. Estos esfuerzos, vanos o no, no encuentran su justificación en una mera definición, objetiva o imaginada, de lo que es la modernidad, sino que cada intento de dar con aquello que delimita lo moderno, que lo moldea y lo distingue es un intento de delimitarnos a nosotros mismos en el presente y de proyectarnos seguros en el futuro. Una comprensión tanto de la reflexión moderna como de su propia experiencia puede darnos las claves para comprender el complejo mundo sociopolítico en el que habitamos. En este sentido, considero que la tesis del pensador británico de la primera mitad del siglo XX, Michael Oakeshott, es muy sugerente.

Pero, y dado que no es un filósofo muy conocido por estas latitudes, antes de sumergirme en su filosofía creo necesario primero presentarlo. Michael Oakeshott (1901-1990) fue un pensador político británico de gran influencia en el mundo anglosajón desde la segunda mitad del siglo pasado hasta ahora. Fue catedrático de ciencia política en la London School of Economics y editor de Hobbes. Su importancia radica en haber sido testigo de los avatares del convulso siglo XX, fundamentalmente en sus relaciones políticas, y haber teorizado esos cambios que se iban produciendo con la claridad necesaria para vincularlos con la formación de un carácter que despunta desde la época pos medieval: el carácter de la modernidad. En los últimos años Oakeshott se comenzó a dar a conocer tanto por la defensa que hace de la tradición liberal como por ser un intelectual conservador notable. Su conservadurismo, sin embargo, no está basado en la historia ni en la ley natural, sino en una disposición al disfrute del presente; es antes que una doctrina —una doctrina que estructura a un partido político— una actitud, un modo de actuar y de sentir, dice Oakeshott:

«Resulta fácil discernir las características generales de esta actitud, a pesar de que han sido frecuentemente mal interpretadas. Se resumen en una propensión a usar y disfrutar de lo que se dispone en vez de desear o buscar otra cosa; a deleitarse con lo presente más que con lo pasado o futuro» (OAKESHOTT, 1981).

Esta actitud no se casa necesariamente con una acción política de partido, incluso no implica el acuerdo en creencias generales sobre el hombre, el mundo, la religión o la naturaleza de las asociaciones políticas.

Uno de las obras más importantes de Oakeshott es su *Experience and its modes* (1933). Este libro representa un prolegómeno al estudio del pensamiento y la práctica política puesto que deja sentado el contexto epistemológico desde el que habla. En este libro muestra que nuestra experiencia es modal, es decir que siempre tenemos una perspectiva sobre el mundo. Los tres modos fundamentales son la práctica, en el que el mundo es visto *sub specie voluntatis*; la historia, en la que el mundo es visto como pasado (*sub specie praeteritorium*) y la ciencia, en la

que el mundo es visto cuantitativamente (*sub specie quantitatis*). La **filosofía** no es considerada un modo puesto que no tiene suposiciones sino que es lo concreto libre de presuposiciones. Esta visión de la filosofía más adelante será modificada cuando Oakeshott la considere un modo más entre otros. Evidentemente en este modo de entender el conocimiento se deja ver la influencia del idealismo tanto de Hegel como el de Bradley. Con estos instrumentos metodológicos a mano, podemos entrar en el tema de la teoría política.

Para Oakeshott la actividad política es una más de las muchas que caracterizan a los seres humanos, no es una actividad primordial, sino algo que emerge con el tiempo y no siempre estuvo presente. De hecho –tal y como cualquier actividad– la actividad tiene determinadas condiciones para que pueda darse, y las de la actividad política son tres:

1. Una pluralidad de seres humanos con diversidad de sentimientos, creencias y actitudes que, sin embargo, están asociados y lo que caracteriza la asociación es el reconocimiento de costumbres comunes o reglas de conducta.

2. La existencia de una autoridad reconocida como custodia de las leyes y director de los asuntos comunes.

3. La actividad política tiene que ver, con el gobierno y las instituciones y eso solo puede aparecer cuando se plantea la posibilidad de cambio, de elección y decisión.

Esa asociación que sirve de condición a la actividad política existe desde hace 3000 años y fue más común en algunas partes del mundo que en otras, por ejemplo en Europa. Y el período más relevante son los últimos tres siglos porque durante ese período fue más fácil encontrar esas condiciones. Condiciones que son las mismas que las del pensamiento político puesto que el “pensamiento político en tanto deliberación está vinculada a la actividad política como pensamiento al servicio de la decisión política”. A lo que agrega:

«Hay, como descubriremos, muchos niveles distintos del pensamiento político, aunque puede decirse que el pensamiento político aparece, primero como deliberación conectada directamente con la actividad política: pensamiento, es decir, al servicio de la decisión y la acción políticas» (OAKESHOTT, 2006: 39).

Lo anterior se corresponde a los distintos **modos** desde los que analizar la realidad. Así, en el nivel empírico se da la actividad política mientras que el pensamiento político puede estar relacionado directamente con ese nivel empírico –a través de la exhortación, la advertencia, el consejo, la persuasión o la justificación– o puede comprender y explicar a través de la historia o la filosofía. Según el autor:

«[La historia es] un modo de pensamiento en el que eventos, acciones humanas, creencias y maneras de pensar están considerados en relación a las condiciones o con el contexto circunstancial en el que ellos aparecen» (OAKESHOTT, 2006: 31).

En ese sentido, el pensamiento histórico en Oakeshott encuentra cuatro experiencias políticas:

1. La ciudad estado de la Grecia antigua

2. La república y el imperio romano
3. Los reinos feudales
4. El estado moderno europeo.

Este es el contexto que va a dar explicación a su modo de entender la experiencia política de la modernidad. La característica más destacable del Estado moderno, como experiencia política, es que no hay una unidad “natural”, sino que es una colección contingente de seres humanos y se asume como tal y esto es una de las cosas que va a servir de condición a la esencia dual de la modernidad. Otra de las condiciones es la relación que existe entre las disposiciones morales y las posturas políticas aunque esto no significa que se deduzcan lógicamente unas de otras, sino más bien porque ambas explican como contexto la actividad política. Es por esto que afirma:

« (...) las creencias y sentimientos morales y políticos se desarrollan con frecuencia en mutua interacción. Por consiguiente, podrían usarse para elucidarse recíprocamente a modo de texto y contexto» (OAKESHOTT, 2008: 70).

La disposición moral propia de la época pre moderna era la de los vínculos comunales. Esta disposición o carácter de los hombres fue poco a poco —y sin que dependa de un plan preconfigurado por parte de uno o unos hombres iluminados en su época— cambiando de tal modo que dio lugar a otra disposición. El viejo carácter que hacía a los hombres tender a una moral comunal fue reemplazado por la de la moral del individuo. Pero para que ese proceso se produjera Oakeshott entiendo que fue necesario que se generara

« (...) una cierta experiencia de la individualidad, una cierta condición de la circunstancia humana que es, como toda condición, un producto arbitrario y azaroso» (OAKESHOTT, 2008: 63).

El momento en el que comienza a hacerse visible esta experiencia de la individualidad es en torno a los comienzos del siglo XIII y a partir de ese momento fue surgiendo gradualmente un nuevo modo de entender las conductas morales, en el que cada vez se tendía más a considerar al individuo como soberano de sí mismo. Al considerarse cada sujeto con el derecho de elegir, se da una multiplicidad de actividades y de gustos a la par que una gran pasión de los hombres por hacer aquello que ellos mismos determinan. Para Oakeshott esta tendencia moral, va acompañada de otra que recuerda a la vieja moral de los lazos comunales pero que no es más heredera de ella que hija de su misma época individualista. Esta tendencia que se opone, en las mismas circunstancias, a la moral del individuo es la moral del colectivismo. Y es la respuesta, según el autor, a las oportunidades de la elección individual de aquellas personas que

« (...) bien por las circunstancias o por su temperamento, estuvieron menos preparadas que otras para responder a esta invitación; para muchos la posibilidad de elegir por sí mismos llegó antes que la habilidad de hacerlo, de modo que la posibilidad resultó una carga» (OAKESHOTT, 2008: 66).

Y esta reacción tiene como consecuencia el intento de imponer a toda la humanidad una circunstancia distinta a la de la individualidad. La moral del

colectivismo afirma que la conducta humana debe tener una guía y una norma provista de contenido, el bien común o público, distinto de la suma de los bienes o intereses de los individuos. Y para llevar a cabo esta idea se apoya en un gobierno que tome las decisiones que él no puede, por circunstancia o temperamento.

A cada clase de sujeto, por así decirlo, que emergió en la modernidad, a cada disposición moral, le corresponde una postura política, así tenemos la teoría política del individualismo y la teoría política del colectivismo.¹ Según la primera, la situación de la que parte toda la reflexión política es la de la pluralidad de actividades, opiniones y metas que pueden chocar entre sí y por tanto, la tarea del gobierno no es la de conducir, dirigir, educar o imponer alguna creencia o actividades a los sujeto, sino la de establecer leyes. «Gobernar, entonces, es suministrar un *vinculum iuris*» (OAKESHOTT, 2008: 92). Por el contrario, la política del colectivismo es aquella que considera que la tarea del gobierno es la de crear una comunidad a través de la determinación de un bien común. Otro modo de entender estas dos versiones de la reflexión política la encontramos en su libro *On Human Conduct* en el ensayo sobre el carácter del estado moderno. En ese trabajo Oakeshott habla de dos ideas a las que apunta la reflexión política: el estado entendido en términos de *Societas* que se corresponde con el *vinculum iuris* y el estado entendido en términos de *Universitas* que responde a una comunidad en torno a la idea de bien común.

Lo verdaderamente interesante del trabajo de Oakeshott es que a la vez que anuncia esa dualidad presente tanto en las disposiciones morales como en la reflexión política, se decanta por uno de los modos de entender a la tarea de gobierno, lo que tiñe de subjetividad a toda su descripción del carácter de la modernidad. En la dimensión de la práctica o de la historia –aunque se puede saber cuál es la elección que él, en tanto que sujeto considera como la propia– mantiene ese carácter dual; pero en la dimensión de la filosofía, es decir, la comprensión en término de los presupuestos, la asociación política –y por ende, las circunstancias que la explican– se revela unilateral. Para poder entenderlo es necesario reconstruir los grandes rasgos de esa comprensión en términos de los presupuestos.

Oakeshott parte de dos formas de asociación –correspondientes a los pares de conceptos utilizados hasta aquí– para determinar con cuál de las dos se identifica la condición o relación civil. La primera de ellas es la que llama asociación como empresa puesto que los agentes al ser buscadores y proveedores de satisfacciones pueden relacionarse en la búsqueda de una satisfacción común, es decir, implica la promoción de una causa compartida (como una empresa promueve un propósito común que debe ser procurado conjuntamente) y se corresponde con la Asociación como *Universitas*. El otro modo de asociación es en términos de las condiciones de una práctica, no implica ninguna acción particular y por tanto es una relación formal, esta se corresponde con la *Societas*. Según afirma Oakeshott: «Es la relación respecto de un reconocimiento común de consideraciones como los usos o las reglas a las que se adhiere en las realizaciones elegidas por uno mismo» (OAKESHOTT, 2003:121).

¹ El uso de los términos teoría política del individualismo y teoría política del colectivismo se encuentra en sus conferencias que impartió en Harvard en el año 1958 y que conforman el libro *Moral y política en la Europa moderna*.

Y para Oakeshott una relación civil solo es posible como relación en términos de una práctica o, lo que es lo mismo, en término de reglas. Esta relación puede compararse con la relación entre los hablantes de una lengua, en la que las reglas de esa lengua les dice cómo hablar, pero no qué decir. Para no extenderme demasiado en los pormenores de la argumentación de Oakeshott sobre la condición civil voy a adelantar algunas de las tesis que se pueden extraer. La *Societas* es lo que se corresponde con la condición civil puesto que esta es una relación entre cives que gracias a las condiciones formales de la *lex* (que son las reglas) son iguales. Y como los *cives* que forman parte de esta relación, deben ser justos, la relación civil o *Societas* es una relación en términos de consideraciones morales. Dicho de otro modo las condiciones de la asociación civil son condiciones morales al no ser instrumentales para la satisfacción de deseos sustantivos.

Por tanto, creo que no es erróneo pensar a la sociedad moderna en términos de *Societas*, teniendo en cuenta su carácter ideal. Promover un bien común sustantivo es, cuanto menos peligroso, en la medida en que resta libertad a quienes no están de acuerdo con la imposición de determinadas acciones conducentes al logro de ese bien sustantivo. Sin embargo, este modo de abordar a la experiencia política moderna es, por así decirlo, incompleta. Dado que las condiciones del surgimiento de esa experiencia política que es el Estado moderno implican esa consideración distinta de la individualidad, dejarla de lado en el plano ideal significa, al fin de cuentas, la negación del lenguaje del poder y del conflicto. La política del individualismo y la del colectivismo disputan el espacio público para imponer una manera de entender la actividad del gobierno y la interpretación de la ley a través de la cual se gobierna.

El liberalismo oakeshottiano limita el sentido de la vida pública que en otros autores no liberales es mucho más rico. Por ejemplo, Hannah Arendt afirma:

«Bajo las condiciones de un mundo común, la realidad no está garantizada principalmente por la «naturaleza común» de todos los hombres que la constituyen, sino más bien por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas todos están interesados por el mismo objeto» (ARENDR, 2005: 77).

Arendt es uno de los muchos casos de autores no liberales en el que puede apreciarse la profundidad y la complejidad de la vida pública. Lo interesante es que siendo ella contemporánea de Michael Oakeshott, es decir, que se supone que tienen una experiencia política común, encontramos un modo de gestionar el conflicto dentro de la asociación política, puesto que, partiendo de la pluralidad como condición humana, su filosofía nos remite a la necesidad de algo más que el mero *vinculum iuris* entre los agentes que pactan. Esto también nos demuestra que de acuerdo a las ideologías de las que se parte, la manera de percibir la realidad política y social cambia. Ella, desde su republicanismo, parte de la distinción existente en el pensamiento griego: « (...) la capacidad del hombre para la organización política no solo es diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikia*) y la familia» (ARENDR, 2005:52).

Es por eso que la acción política tiene que ver con el poder –algo que no es natural, sino que surge cuando los hombres están reunidos– que es lo que mantiene la esfera pública, y que significa una de las formas de acción más

efectivas. La consideración del poder como elemento central de la esfera pública queda lejos de un mero arbitraje entre diferencias en el modo de comprender la *lex*. Es por eso que creo que aun cuando la *Universitas* atenta contra la política moderna, no podemos olvidar que, en parte porque está ahí reclamando el espacio público determina el modo en el que se establece la *Societas*. En ese sentido, coincido con la pensadora Chantal Mouffe en que

« (...) hemos de concebir un modo de asociación que, aunque no postule la existencia de un bien común sustancial, implica la idea de comunalidad, de un vínculo ético que crea un lazo entre los participantes de la asociación, lo que nos permite hablar de una «comunidad» política» (MOUFFE, 1999: 97).

Es por eso que, también falla la definición misma de la política en Oakeshott puesto que se reduce a esas reglas compartidas que establecen las condiciones del intercambio entre los *cives*. Es decir, no da cuenta de ningún conflicto, puesto que no lo presupone. Negar a la modernidad ese carácter de tensión continua implica negar el carácter inacabado y de constante construcción de la comunidad política. La acción en la esfera pública, y la lucha por el poder entre la política del individualismo –con su anclaje en los derechos del individuo y su libertad– y la política del colectivismo –apoyada en la construcción de una identidad a partir de una idea sustantiva en común– lejos están de ese lenguaje neutro, aséptico, estéril donde a lo más que podemos llegar es a reglas formales de convivencia.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDDT, H.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005.
- MOUFFE, C.: *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999.
- OAKESHOTT, M.: *Experience and its modes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933.
- _____ *Rationalism in Politics and other essays*, London, Methen and Company, University Paperback, 1981.
- _____ «Qué es ser conservador» en *Revista del Centro de Estudios Públicos*, Nº 11, Chile. 1983.
- _____ *On human conduct*, Oxford, Clarendon Press, 2003.
- _____ *Lectures in the History of political thought*, edited by Terry Nardin and Luke O' Sullivan, Imprint-Academic. Exeter, 2006.
- _____ *Moral y política en la Europa moderna*, traducción de Carmen Ors y prólogo a la edición española de Gerardo López Sastre, Madrid, Síntesis, 2008.

Espaço do corpo e orientação transcendental. Algumas notas sobre um impasse kantiano

José Carlos CARDOSO*
Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: No seu famoso artigo sobre a orientação no pensamento Kant procede à analogia com a orientação no espaço. Neste texto tentar-se-á pensar, a partir da ambiguidade das concepções kantianas do espaço (no período crítico e pré-crítico) os obstáculos que levaram ao impasse da analogia entre a orientação no espaço e no pensamento assim como soluções presentes no próprio texto kantiano que o filósofo deixou impensadas.

A problemática será abordada a partir de instrumentos conceptuais de Kant e da contemporaneidade filosófica tomados como *work in progress*, tentando perspectivar na articulação do sistema proprioceptivo com o sistema visual de referências espaciais a abertura de um espaço de profundidade (*spatium*), *espaço do corpo* e *espaço de imagem*, onde actua aquilo que podemos chamar de *esquematismo estético-ontológico*.

PALAVRAS-CHAVE: espaço; transcendental; esquematismo; corpo; orientação.

ABSTRACT: In his famous article on thought orientation, Kant proceeds analogically with space orientation. In this paper we will try to think, through the ambiguity of the Kantian conceptions of space (in the critical and pre-critical periods) the barriers that led to the impasse of analogy between the space orientation and thought orientation as well as the solutions in the Kantian work that the philosopher left unthought.

This problematic will be approached from Kantian conceptual tools as from philosophical contemporaneity taken as *work in progress*, trying to foresee on the articulation of proprioceptive system with visual system of space references the openness of a space of depth (*spatium*), *space of body* and *space of image*, where it acts what we could call an *aesthetical-ontological schematism*.

KEYWORDS: space; transcendental; schematism; body; orientation.

* **Email:** cardos.josecarlos@gmail.com

1.

A questão do espaço em Kant sempre se constituiu como um *problema*. Acompanhou as diversas fases e movimentos da emergência da filosofia crítica e foi adquirindo uma plasticidade verdadeiramente paradigmática da forma kantiana de se aproximar aos impasses intelectuais que marcaram a sua época e que foram surgindo no seio da feitura da sua própria obra. Nesta pequena incursão focaremos um núcleo problemático que estamos longe de esgotar e se encontra no âmago das principais preocupações que Kant lega às posteriores gerações da filosofia moderna e continua como tarefa urgente do pensar e necessária reformulação filosófica como tem sido provado pela actualidade da perspectiva transcendental.

A pergunta pela orientação transcendental do pensamento traça um horizonte inultrapassável da filosofia crítica cuja radicalidade devemos usar *contra si própria*.

2.

Em 1786, num artigo de “vulgarização filosófica” intitulado “Que significa orientar-se no pensamento?”, ao mesmo tempo imagem acabada da *Aufklärung* e da sua própria maneira de pensar, Kant tenta encontrar o princípio de orientação para o pensamento quando este deixa de ter qualquer ponto de referência empírica. Esta tentativa kantiana organiza-se em dois grandes momentos: o primeiro é constituído pela análise da orientação no espaço e o segundo pela definição da orientação no pensamento; esta definição é encontrada através de uma transposição analógica dos procedimentos do primeiro momento. Determinar-se-à o método de orientação no pensamento por analogia com o método de orientação no espaço.

O primeiro momento é, como o chegou a dizer muito justamente Cassirer, um verdadeiro modelo de orientação intelectual. Kant parte dos dados empíricos da orientação geográfica - plano de facto - para nos conduzir à sua condição de possibilidade *a priori* (o exemplo do quarto escuro que deverá demonstrar a sua necessidade e universalidade e estabelecer o princípio *a priori*) passando pelo exemplo do astrónomo, debatendo brevemente e num exemplo que recorda o Génio Maligno cartesiano, a possibilidade de orientação no domínio das ciências físicas. Este percurso intelectual feito por Kant vai em direcção à eliminação de todas as referências objectivas e ao estabelecimento de um princípio regulador da orientação puramente subjectivo encontrado no *sentimento* <*Gefühl*> da diferença entre direita e esquerda - cuja significação profunda ocupou Kant desde 1768, num texto que aqui nos interessa também, e que deve, pensamos, ser questionado em conjunto. Como o clarifica Philonenko, este princípio está enraizado no sujeito e, portanto, não depende de nenhum objecto exterior a ele e não é fundado a partir de relações simplesmente conceptuais sendo mesmo irreduzível ao puro pensamento lógico. Assim, será com este resultado que se fará a transposição analógica ao segundo momento da resposta kantiana, sobre a orientação no pensamento.

Kant começa por lembrar que a razão humana está limitada pela necessidade de endereçar os nossos conceitos à experiência sensível não nos podendo apoiar somente sobre conceitos puros para nos orientarmos “no pensamento ou neste incomensurável espaço supra-sensível imerso nas trevas”. De qualquer forma não há intuição do supra-sensível e será nas necessidades da própria razão, e no sentimento e tratamento que a estas são dadas, que o filósofo do método crítico encontrará o princípio de orientação supra-sensível análogo ao princípio de orientação no espaço que aliás lhe serviu de farol e modelo. E justamente porque este falha redondamente aquele mostra-se, por isso, incapaz de uma resposta consentânea às exigências da questão e, mais, de estabelecer uma verdadeira relação entre a orientação no espaço e a orientação no pensamento.

A crítica é conhecida e evidente. Wizenmann responde ao artigo logo no ano seguinte, criticando principalmente o exemplo do quarto escuro, e dizendo que a rejeição dos dados objectivos é só uma aparência teórica, e que Kant, nesse exemplo, inclui justamente aquilo que pretende eliminar (posso-me orientar com a condição da revelação de um objecto cuja posição me ficou guardada na memória); quer dizer que a distinção entre direita e esquerda pode-se dar a partir do encontro com um ponto exterior a nós. Heidegger, no conhecido parágrafo 23 de *Ser e Tempo*, retoma esta posição, radicalizando-a, vendo nela o esquecimento grosseiro do *In-der-Welt-sein* e de que eu só me posso orientar *no mundo e a partir dele* (HEIDEGGER, (1927) 1960: 109-10). De facto, a posição kantiana revela o absurdo de uma orientação no mundo sem mundo, sem dele necessitar. Esta contradição manifesta tem uma razão de ser que é a mesma que condicionou toda a análise kantiana, a saber, a concepção kantiana do espaço como *a priori*. É justamente esta concepção que fica em xeque com esta crítica e só uma reformulação da própria concepção de espaço pode originar possibilidades de resposta.

3.

Ora, esta situação teórica é tão mais estranha quanto nos apercebemos que o próprio Kant, noutros textos, lidando com o mesmo problema, parece esboçar soluções diferentes. No mesmo ano de 1786 - e, portanto, recorde-se, um ano antes da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* - Kant afirma, em oposição clara com Leibniz, que o espaço é qualquer coisa de sentido: “este espaço, conjunto de todos os objectos da experiência, e objecto de experiência ele mesmo, chama-se espaço empírico”. Ora, todo o espaço empírico é móvel e o seu movimento deve poder ser percebido noutro espaço empírico maior, ele mesmo móvel, “e assim por diante, ao infinito”. Resulta daqui que nenhum espaço absoluto possa ser dado empiricamente já que só a matéria se move e que só os espaços materiais possam ser percebidos e sentidos. Desta forma, Kant não só se separa de Leibniz como também de Newton sobre a questão do espaço absoluto, na medida em que este somente pode ser pensado e não percebido. Cito a conclusão:

«O espaço absoluto nada é em si mesmo; também não é um objecto, mas designa somente um espaço relativo qualquer que eu posso sempre pensar para lá do espaço dado, e que eu simplesmente lanço ao infinito para lá de todo o espaço dado, de maneira que este o contenha e que aquele possa ser

considerado como se movendo neste. Só em pensamento possuo este espaço engrandecido e, ainda assim, material; da matéria que o caracteriza, nada sei; faço pois abstracção desta matéria, e, em seguida, este espaço é representado como um espaço puro, não empírico, absoluto; todo o espaço empírico pode-lhe ser comparado e ser representado nele como móvel; sozinho é sempre considerado como imóvel. Fazer dele uma coisa real, seria confundir a universalidade lógica de um espaço qualquer ao qual posso comparar todo o espaço empírico como sendo daquele conteúdo, com a universalidade física de um contentor real: é desconhecer a razão na sua Ideia» (KANT, (1786) 1968b: 481-82).

O que está aqui em letra de forma, nos “Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza”, é a *gênese* do conceito de espaço absoluto a partir do conceito físico de espaço relativo, resultante de um duplo movimento de passagem ao infinito e de abstracção da matéria, *gênese transcendental a posteriori* de um conceito forjado pelo pensamento (SEBA, 2006: 146-178) (e não de uma *adequatio* entre conceito do entendimento e intuição sensível). Também nas notas que preparavam a resposta a Kästner, Kant esboça o espaço, ali denominado de metafísico, que Fichant identifica ao espaço intuitivo e estético, como “o fundamento de construções” que deste relevariam (KANT, 1968d: 410-423). Outro exemplo importante para o que aqui nos traz encontra-se no texto de 1768 - quase vinte anos antes do opúsculo sobre a orientação no pensamento -, já invocado atrás, sobre o “Primeiro fundamento da diferença das regiões do espaço”:

«A situação das partes do espaço nas suas relações recíprocas pressupõe a região em função da qual estão ordenadas segundo uma tal relação e, no sentido mais abstracto, a região não consiste na relação de uma coisa no espaço com uma outra - o que corresponde mais propriamente ao conceito de situação - mas na relação do sistema destas situações com o espaço absoluto do universo» (KANT, (1768) 1968a: 377).

E ainda:

«[...]no espaço corporal, por causa das suas três dimensões, deixam-se pensar três planos, que se interseccionam todos em ângulos rectos. Uma vez que conhecemos, por via dos sentidos, tudo o que está fora de nós somente à medida que se encontra em relação connosco, não é de estranhar que para gerar o primeiro fundamento do conceito de regiões do espaço partamos da relação destes planos de intersecção com o nosso corpo» (KANT, (1768) 1968a: 378).

Isto é, a diferença das regiões está fundamentada no *espaço do nosso corpo*, com o seu sentido (direcção), e o espaço absoluto, separado, distinto, que as coisas pressupõem, *constrói-se* a partir destas regiões. Há uma lição comum a tirar deste texto de 1768 e do artigo sobre a orientação no pensamento de 1786: o lugar <Ort> onde nos encontramos é *segregado pelo nosso corpo* como origem das direcções fundamentais, “dispostas pela Natureza”, que por sua vez despoletam a organização do espaço, o que faz do *espaço do corpo uma espécie de UrGegend, que precede o espaço*, “senão numa ordem genética, concerteza, numa ligação eidética” (FICHANT, 2004: 539-540).

Ora, nem Kant nem tampouco os críticos da tentativa analógica de resposta, Heidegger incluído, parecem aperceber-se da dimensão do que está em jogo e o *gestalt switch* do ano seguinte, expresso cabalmente na *Dissertatio*, tornando o *exterior* (universalidade do espaço absoluto) no *interior* (a forma pura da sensibilidade) (GIL, 1983:27) nada adianta deixando, ao invés, o problema numa situação de *suspensão opaca*. Ainda assim, mesmo que o resultado não indique uma saída ao impasse, o movimento intelectual feito por Kant importa seguir já que *prefigura*, desde logo, e com os instrumentos conceptuais que possuía à época, o lugar da *misteriosa afinidade transcendental*, sendo que, só aparentemente, o centro do problema se desloca.

4.

Duas premissas ficam do problema kantiano: a orientação estabelece-se a partir da corporalidade e, mesmo não sendo uma condição de possibilidade puramente formal, está no centro do *pensamento* (GIL, 1996: 87). Na sua gênese está uma geometria particular do “espaço próprio do corpo”, dos seus planos de simetria e direcções constitutivas, irreduzíveis à análise lógica e *resto* jamais apreendido no conceito pela superior razão que destes é condição de possibilidade. A orientação tem, assim, um estatuto transcendental mas confronta-se com o empírico (GIL, 1996: 90), ou, de outra forma, a orientação é, *in statu nascendi*, uma síntese disjuntiva do empírico e do transcendental num determinado movimento singular.

Desta forma, a orientação perfaz uma “proto-estética” alicerçando-se na esfera ante-predicativa, povoada por redes de singularidades e intensidades, prévia à própria constituição da extensão e do objecto. Constituindo-se a partir do planos do nosso corpo ela está sempre além de si mesma – em confronto com o empírico –, num constante vai-e-vem, que se refaz a si mesmo incessantemente, originado, ainda, um referencial absoluto, um “centro «ideal» e «invisível»” (GIL, 1996: 87) pelo qual se torna possível. O *espaço do corpo*, cujos limites ocupam o campo de experimentação transcendental, é também o *espaço de imagem*, como referência primitiva de orientação (no espaço e no pensamento) (GIL, 1984: 210).

5.

Tentaremos, de seguida elucidar o estatuto ontológico-transcendental deste espaço do corpo de forma a pôr em relevo a *íntima convivência* do que Kant denominava como a misteriosa afinidade transcendental entre Natureza e Razão que permite a transferência do movimento infinito do caos para as velocidades do conceito no pensamento, ou, mais kantiano, a *transdução* das formas do objecto nas formas do sujeito (se bem que, está fácil de ver, encontramos-nos a uma escala na qual, em rigor, não podemos ainda falar de uma relação sujeito-objecto efectivamente constituída que, aliás, ditaria o fim da orientação). Veremos como a partir da nossa orientação no espaço projectada pela articulação - ou desarticulação - do sistema proprioceptivo como sistema intermédio com o sistema externo de referências visuais. Ou seja, tentaremos fazer uma *experiência*

de pensamento para avançar um pouco mais no impasse kantiano sobre a orientação transcendental do pensamento.

Como funciona a proprioceptividade? A proprioceptividade, tendo um quadro neurofisiológico já largamente determinado, é um sistema endo-referenciado que articula e referencia as partes do corpo em relações mútuas constituindo-se como um sistema de movimentos, isto é, é pelos movimentos que se dão as relações entre os membros e as suas posições, e que segrega, pela dinâmica, um espaço próprio, fora do espaço objectivo das coordenadas cartesianas. A proprioceptividade estabelece-se, no limite da sua definição, como um plano de consistência de diferenciais locais relativos às partes do corpo em mutação constante. Uma *metaestabilidade vectorial*, poderíamos dizer. Merleau-Ponty dava-nos uma aproximação quando, referindo-se à practognosis, falava desse conhecimento *espontâneo* que o corpo tem do mundo, captando para si próprio as linhas intersticiais de tensão e energia de modo a compor esse equilíbrio de diferenças.

Ainda assim, o corpo como referente absoluto no espaço - condição de possibilidade para que a orientação aconteça - não pode ser dado unicamente pelo sistema proprioceptivo mas pela articulação deste com o sistema exo-referencial de coordenadas visuais, num jogo de rebatimentos mútuos que abre um espaço intervalar, paradoxal, que agenciará a composição e consistência dos dois espaços heterogêneos em confronto (que se multiplicam como num espaço fractal no interior deste), espaço da profundidade dos corpos, *spatium*, campo de experimentação transcendental. Podemos dizer que este espaço se abre, *sendo esta abertura um afundamento*, um corte no caos, para retirar deste um movimento virtual, infinito, projectando-o no espaço exterior, vectorializando-o, sendo que, enquanto movimento virtual, são as balizas do espaço a três dimensões que se referenciam a este e não o contrário. É um espaço *de juris* onde toda a limitação só intervém na sua actualização empírica.

Um exemplo: quando conduzimos um automóvel o nosso corpo desposa os contornos do carro, o seu volume e as suas arestas, de maneira que possamos medir as distâncias como em relação ao nosso corpo. A textura do corpo torna-se espacial e, reciprocamente, a textura do espaço torna-se corporal. Não se trata de metonímia nem metáfora, esta reversão - como num efeito-espelho - catapulta o interior para o exterior transformando o espaço. No entanto, não tenhamos ilusões, trata-se de uma imanência relativa; não há espaço completamente proprioceptizado, já que um elemento residual da exterioridade objectiva resiste sempre (o limite encontrar-se-à, contudo, em alguns casos clínicos de psicopatologias graves).

Um outro exemplo, por ventura mais elucidativo: Quando a dinâmica de articulação entre a auto-percepção cinestésica da proprioceptividade e as balizas vectorializadas do espaço exterior é obrigada a um movimento paradoxal como a cambalhota engendra-se um espaço virtual onde pontos que se convertem em linhas perfazem o movimento como que num esquema virtual “visto do exterior”, que projecta no espaço do corpo o movimento, ao mesmo tempo que o possibilita no espaço objectivo (lembremo-nos do “corpo virtual” de Merleau-Ponty na *Phénoménologie de la Perception* que tornava possível, enquanto referente, a orientação); e no entanto, é a cambalhota empírica que abre o espaço virtual. Cogenitalidade empírico-transcendental.

Com efeito, a relação de dependência entre a posição e o movimento muda, sendo evidente a *textura topológica* do espaço do corpo, *membrana transposicional* constituída por vectores que mais não são do que *potenciais de orientação*. Diferindo em grau de intensidade, “reais mas abstractos”, os movimentos da matéria inflectem na direcção do sentido. *Intensionalidade do pensamento*. Brian Massumi indica mesmo a noção de *biograma*, como “acontecimento topológico *vivido*” para descrever este estádio *ontogenético* de transformação das *forças vivas* (problema que tanto ocupou Kant à época das sucessivas reformulações do conceito de espaço) em orientações concretas (actuais) da experiência (MASSUMI, 2002:206).

6.

Esta experiência (já que se trata aqui, também, da necessidade de reformulação deste conceito) situa-se nos *limites* do sentido e do pensado. O pensamento é aqui o próprio movimento enquanto é pensado, projecção do movimento no espaço virtual, espaço do corpo e espaço de imagem, *topos* de toda a formação diagramática despoletada pelos movimentos do corpo. Eis como um movimento do corpo devém movimento do pensamento. Virar à esquerda é, também um movimento do pensamento, inflectindo no pensamento o sentido do movimento: é o *movimento a devir corpo de pensamento*. Contudo, é necessário precisar: este *espaço de imagem*, vai no sentido inverso do esquematismo kantiano. Antes da imagem, da figura, do esquema, há a abertura do espaço virtual no qual são projectados movimentos virtuais como de um corpo, sem que para isso seja preciso a imagem do corpo, mas antes o de uma linha ou figura abstracta; o que se projecta é o próprio movimento da abstracção, segundo pontos e linhas virtuais, despoletado pela força do movimento infinito retirado pelo corte no caos. De facto, trata-se do nascimento das imagens e do arranque do pensamento já que este não actua conforme a um conceito mas é sim condição da sua criação. Toda a questão passa pela maneira como catalizar os movimentos intensivos para dar consistência ao conceito. Daí a hipótese de um esquematismo estético-ontológico (GIL, 2007:457).

Assim, abrir o pensamento ao caos, pensar na imanência, é experimentar no campo transcendental, é reivindicar o que pertence *de juris* ao pensamento, o que significa pensar, o que significa orientar-se no pensamento, uma imagem do pensamento que, paradoxalmente, rejeita qualquer tipo de imagem pré-estabelecida que o condicione. E o que pertence *de juris* ao pensamento, como avança Deleuze, é o “movimento que pode ser levado ao infinito”. Se este movimento do conceito, ou do pensamento, pode ser levado ao infinito - ao infinito do horizonte absoluto do plano, ele voltará *instantaneamente* como “matéria do ser” (DELEUZE, (1991) 2005: 41; GIL, 2008: 214). Trata-se de uma reversibilidade instantânea, originária, que faz com que a diferença *actue* pelos sentidos que o movimento adquire, e que é condição da univocidade do ser. O plano de imanência tem duas faces, como Pensamento e como Natureza, como *Physis* e como *Noûs*. O “movimento imanente toma o sentido (noema) que é dado pelo sentido (direcção) do movimento” (GIL, 2008:214): eis a fórmula ontológica para uma

proprioceptividade do pensamento, que encerra em si, parece-nos, uma das tarefas mais resolutamente modernas da contemporaneidade filosófica.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS:

- DELEUZE, G. *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), Minuit, Paris, 2005.
- FICHANT, M. «Espace esthétique et espace géométrique chez Kant», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 4, PUF, Paris, 2004, pp. 530-550.
- GIL, F., «Um caso de inovação conceptual. A formação da teoria kantiana do espaço (1746-1768)», in *Revista de História e Teoria das Ideias*, II, CHC/UNL, Lisboa, 1983, pp. 7-23.
- _____. *Tratado da Evidência*, INCM, Lisboa, 1996
- GIL, J., «Sobre o espaço do corpo», in *Análise*, nº2, Lisboa, 1984, pp. 199-215.
- _____. «Deleuze : esthétique, littérature, ontologie», in GELAS, B. ; MICOLET, H.(dir.), *Deleuze et les écrivains. Littérature et Philosophie*, Éditions Cécile Defaut, Nantes, 2007.
- _____. *O imperceptível devir da imanência. Sobre a filosofia de Deleuze*, Relógio d'Água, Lisboa, 2008.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit* (1927), Max Niemeyer, Tübingen, 1960.
- KANT, I., «Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume» (1768), in *Akademie Ausgabe*, Band II, De Gruyter, Berlim, 1968a, pp. 375-383.
- _____. «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft» (1786), in *Akademie Ausgabe*, Band IV, De Gruyter, Berlim, 1968b, pp. 465-565.
- _____. «Was heiszt: sich in Denken orientieren?» (1786), in *Akademie Ausgabe*, Band VIII, De Gruyter, Berlim, 1968c, pp. 133-147.
- _____. «Über Kästners Abhandlungen», in *Akademie Ausgabe*, Band XX, De Gruyter, Berlim, 1968d, pp. 410-423.
- MASSUMI, B., *Parables for the virtual. Movement, affect, sensation*, Duke University Press, Durham, 2002.
- PHILONENKO, A., «Introduction», in KANT, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, Vrin, Paris, 1972, pp. 15-74.
- SEBA, J.-R., *Le partage de l'empirique et du transcendantal. Essai sur la normativité de la raison : Kant, Hegel, Husserl*, Ousia, Bruxelles, 2006.

Literatura e Virtude

Joana CORDOVIL CARDOSO*

IFL - Instituto de Filosofia da Linguagem (Portugal)

RESUMO: Em 1981, quando Alasdair MacIntyre publicou *After Virtue*, a sua tese central era que a contemporaneidade corresponde a uma crise resultante de uma “catástrofe” cujo principal efeito foi o cancelamento da possibilidade de discutir racionalmente sobre ética, ou, dito de outra forma, de responder com a razão à pergunta ética “o que hei-de fazer à minha vida?”. MacIntyre propõe, ou estabelece as condições em que é possível propor, uma concepção ética alternativa, retomado a tradição aristotélico-tomista. As repercussões da sua análise são, ainda hoje, exploradas especialmente na teoria ética e na teoria política. A possibilidade de estendê-las até à teoria literária permanece por investigar. Contudo, enquanto descrição do humano e da sua vida, a proposta de MacIntyre implica, propicia ou sugere uma descrição de literatura e dos estudos literários. Este ensaio pretende articular e responder a três questões fundamentais: Em que consiste uma ‘prática’ e o que significa que literatura, estudos literários e até filosofia são práticas? Que descrição de ser humano está subjacente no argumento de *After Virtue*? Em que medida essa descrição afecta a maneira como falamos de narrativas e personagens literárias?

PALAVRAS-CHAVE: MacIntyre, virtude, prática, unidade narrativa, literatura.

ABSTRACT: In 1981, when Alasdair MacIntyre wrote *After Virtue*, his central claim was that contemporary modernity suffers from a crisis that was originated from a “catastrophe” whose main effect was the annulment of the possibility of rational discussions about ethics, that is to say, of answering through reasoning to the ethical question “what am I to do with my life?” MacIntyre suggests, or establishes the ground on which it is possible to suggest, an alternative ethical conception, from the standpoint of the aristotelian-tomistic tradition. The repercussions of his analysis are still explored almost exclusively in ethical and political theory. Nonetheless, since it incorporates a description of human beings and their lives, MacIntyre’s arguments have implications to and in literary studies. This essay aims to articulate and answer to the following questions: What is a ‘practice’ and what does it mean that literature, literary studies and even philosophy are practices? What description of human beings is underlying the arguments discussed in *After Virtue*? To what extent does that description affects the way in which we talk about literary narratives and characters?

KEYWORDS: MacIntyre, virtue, practice, narrative unity, literature

* Doutoranda do Programa em Teoria da Literatura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. **Email:** jcardoso@fcsh.unl.pt

Uma questão prévia

Antes de entrar no tópico central desta apresentação – a possibilidade de desenhar um argumento sobre literatura a partir da descrição de ‘humano’ que Alasdair MacIntyre oferece em *After Virtue* – parece-me pertinente tornar explícita uma hipótese na qual ela assenta, mas que não será aqui discutida, em toda a sua extensão.

Essa hipótese é de que uma resposta à pergunta ética fundamental “que hei-de fazer da vida?” implica uma resposta prévia à pergunta “o que sou eu?” e, por sua vez, o discurso sobre o humano, decorrente da resposta a essa pergunta, determina a descrição de literatura e estudos literários. Esta é a hipótese “geral” (vamos dizer assim), de que o tema do presente ensaio é o “caso”. Como disse, não vou ocupar-me da hipótese “geral” aqui. No entanto, penso que no decurso da apresentação do “caso” examinarei (ou pelo menos apontarei para) algumas razões que apoiam esta hipótese, dando-lhe, no mínimo, plausibilidade. A essas razões, limito-me a acrescentar outros dois “casos”, dois exemplos claros em que uma compreensão do humano determina uma compreensão de literatura e vice-versa: a psicanálise e o marxismo.

Revelada esta hipótese geral, o contexto desta discussão fica também ele explícito: o debate em torno das relações entre filosofia, literatura e estudos literários. A natureza da relação entre as disciplinas e práticas hoje chamadas “Humanidades” é discutida desde a Antiguidade, mas parece ter ganho especial relevância no final do século passado, concretamente no que diz respeito à ética e à literatura. Vários nomes podem ser referidos a esse propósito, desde Athur Danto, que em 1986, analisava a “apropriação” da arte pela filosofia (DANTO, 1986), Wayne C. Booth, que em 1989, preconizava o surgimento de uma “crítica ética”, que ponderava o “conteúdo” ético de uma obra no seu valor literário (BOOTH, 1989). Ou, claro, Martha Nussbaum, mais relevante para o tópico concreto desta apresentação, que notava, em 1990, que a teoria da literatura não parecia preocupar-se com as “grandes questões éticas” da vida, nem considerava, na análise de obras literárias (NUSSBAUM, 1990), os recentes contributos de autores como Iris Murdoch, John Rawls ou Charles Taylor. Além disso, Nussbaum defendia também que captar a particularidade da natureza e das acções humanas – a tarefa típica a ética – implica “recorrer à literatura”, ou seja, a leitura e análise de obras literárias, enquanto tal, seria uma espécie de trabalho “auxiliar” indispensável da ética. Existem várias objecções a esta posição, por exemplo, Peter Lamarque (LAMARQUE, 2007) e Candace Vogler (VOGLER, 2007) têm apresentado argumentos contra este entusiasmo da ética com a literatura, assinalando problemas como a tensão entre a absoluta particularidade de uma obra literária e a noção de exemplaridade que se lhe atribui, ou a imputação de efeitos e responsabilidades especiais à literatura. Retomarei estes pontos no fim da comunicação.

É, portanto, neste contexto que se insere a minha reflexão, e parece-me que a relação que existe entre filosofia (ética) e literatura e estudos literários pode ser compreendida nos termos da hipótese geral formulada há pouco – mais do que em coincidências de objectivos ou efeitos, ou em “complementaridades”.

Assim sendo, e sem mais demoras, entremos então no primeiro episódio.

EPISÓDIO I. A catástrofe

Em 1981, quando Alasdair MacIntyre publicou *After Virtue*, a sua tese central era que a contemporaneidade correspondia a uma crise resultante de uma “catástrofe” cujo principal efeito foi o cancelamento da possibilidade de discutir racionalmente sobre ética, ou, dito de outra forma, de responder com a razão à pergunta ética “o que hei-de fazer à minha vida?”.

Nos primeiros capítulos de *After Virtue*, MacIntyre desenvolve esta sugestão: começa por descrever um hipotético e assustador mundo, fictício, em que, como consequência de uma catástrofe nas ciências naturais, cujos culpados são, alegadamente, os próprios cientistas, um “Know-Nothing political movement” assume o poder e destrói livros, laboratórios, impede que se ensine ciência nas escolas, e prende e executa os últimos cientistas sobreviventes. Depois disso, surge nesse mundo um outro movimento, de reacção, em que outras pessoas procuram restaurar a ciência, voltar a ensiná-la, etc., mas com muito pouco sucesso, já que não têm mais do que fragmentos descontextualizados dos textos antigos e algumas ideias-chave que parecem ter sido centrais, mas o acesso ao contexto em que foram produzidas e às crenças que lhes deram origem parece estar absolutamente vedado.

Este cenário perturbador, em que, como MacIntyre mostra, nem os métodos da filosofia analítica, nem os da fenomenologia, nem tampouco os do existencialismo conseguem perceber o que se passa, ou sequer fazer alguma coisa é, justamente, o estado em que se encontra a linguagem da filosofia moral.

MacIntyre propõe-se, então, contar a história desta catástrofe – a história do florescimento, declínio e queda de uma maneira de falar da moralidade – para que seja possível indicar uma solução para o inquietante actual estado de coisas.

Este “estado” caracteriza-se pelo “emotivismo”:

«A característica mais marcante dos juízos morais contemporâneos é que uma grande parte deles é usada para expressar desacordo; e a característica mais impressionante dos debates em que estes desacordos são expressados é o seu carácter interminável. Não quero dizer com isto apenas que tais debates continuem e continuem e continuem – embora isso aconteça – mas também que aparentemente não conseguem encontrar fim (terminus). Não parece haver uma maneira racional de assegurar o acordo moral na nossa cultura» (MACINTYRE, (1981) 2007: 6)¹.

Estas discussões intermináveis e a sua impossibilidade de chegar a um acordo são o fruto da “catástrofe”, ou mais precisamente, são resultado de se continuar a usar fragmentos da linguagem moral de uma época longínqua, cujas crenças, contextos, práticas, etc., já não se partilha. MacIntyre examina depois a história que culminou neste ponto, contando-a de trás para a frente – isto é, começando com a caracterização da época correspondente ao declínio, a cultura iluminista, uma cultura que “falhou na resolução dos seus problemas” (i.e.,

¹ A tradução deste excerto, bem como de todos os restantes, é da minha responsabilidade.

fundar/justificar a moralidade), e examinando as ideias fundamentais de Kierkegaard, Kant, Diderot, Hume. MacIntyre, mostra que o falhanço do projecto iluminista não se deve só (ou principalmente) a falhas nos argumentos em sua defesa, mas também ao facto de a própria base comum desses vários argumentos ser uma base condenada a falhar. O ponto de chegada da história desta catástrofe é Nietzsche, o pensador que põe a descoberto o estado de coisas a que se tinha chegado: à falta de fundamento e justificação, qualquer apelo a uma ‘objectividade’ não é mais do que um apelo à vontade de poder de alguém. Na sua vertente menos forte, o que isto significa são o emotivismo e as intermináveis discussões sobre ética a que já me referi e, e que hoje giram tipicamente à volta de “causas fracturantes” (a própria ideia de que a ética é uma coisa que tem que ver com “causas fracturantes” encontra aqui uma grande parte da sua explicação).

MacIntyre afirma que, se se opta por abandonar Aristóteles (ou, na verdade, a tradição aristotélica), como os Modernos quiseram, então, fica-se a braços com a tarefa de descobrir um fundamento secular para a moralidade e acaba por se ir parar a Nietzsche. A solução, por isso, parece ser um regresso a Aristóteles, ou melhor, uma viragem em direcção à tradição aristotélica, que, por esta altura já ultrapassou de modo significativo o Estagirita. Começa, portanto, o lado positivo do argumento de MacIntyre, e termina o nosso primeiro episódio.

EPISÓDIO II. A descrição do humano

Em *After Virtue*, este passo positivo consiste na reanálise do conceito de virtude. Aliás, a característica que distingue mais claramente esta tradição aristotélica do discurso Moderno e Iluminista que se lhe opôs é o seu ponto de partida: aquela começa nas virtudes e, a partir daí, compreende a função e autoridade das regras e princípios morais (MACINTYRE, (1981) 2007: 119), enquanto este está preocupado em descobrir o fundamento para a autoridade das regras e dos princípios morais. Esta diferença implica um começo radicalmente diferente – implica, por exemplo, que MacIntyre decida escrever, a partir deste ponto de *After Virtue* uma ‘história do conceito de virtude’, ou seja, que analise este termo como Aristóteles o herdou de Homero e das sociedades heróicas e atenienses, e também que não pare por aí: que siga o rasto do conceito de virtude através da Idade Média, e que explore também alguns dos autores mais modernos que se inserem nesta linha.

Depois de recolhidos e brevemente analisados cinco catálogos diferentes de virtudes (o de Homero, o de Aristóteles, o do Novo Testamento, o de Jane Austen e o de Benjamin Franklin), MacIntyre fica com o problema de saber se existe um ‘conceito partilhado’ de virtude entre eles, já que não só as listas do que conta como virtude são muito diferentes (diferentes a ponto de aquilo que conta como virtude numa contar como vício noutra), mas também porque cada uma destas listas incorpora ou é expressão de uma teoria diferente sobre o que é uma virtude.

Ora, a reanálise de MacIntyre, que pretende mostrar que é possível encontrar uma descrição desse conceito, não só melhor do que as anteriores, mas que confira unidade à tradição em que essas anteriores foram produzidas, é desenvolvida através da articulação de três conceitos diferentes: ‘prática’, ‘unidade narrativa de uma vida’ e ‘tradição’.

Uma prática é:

« (...) qualquer forma coerente e complexa de actividade humana socialmente estabelecida, através da qual bens internos a essa forma de actividade são realizados no decurso da tentativa de alcançar os padrões de excelência que são apropriados, e que definem parcialmente, essa forma de actividade, com o resultado de que os poderes humanos para alcançar a excelência e as concepções humanas dos fins e bens envolvidos são sistematicamente extendidos» (MACINTYRE, (1981) 2007: 187).

Esta definição condensada encerra o primeiro nível de compreensão do que é uma virtude: uma virtude é:

« (...) uma qualidade humana adquirida cuja posse e exercício tende a permitir-nos alcançar aqueles bens que são internos a práticas e cuja falta nos impede eficazmente de alcançar esses bens» (MACINTYRE, (1981) 2007: 191).

Mas, não é suficiente explicar o conceito de virtude definindo o seu lugar e função nas práticas. MacIntyre nota mesmo que, para responder à pergunta ‘o que falta a uma pessoa a quem faltam as virtudes?’, uma resposta que constasse apenas de vários aspectos particulares das falhas da excelência em determinadas práticas, e a respeito da relação com as outras pessoas que é preciso estabelecer em vista dessa excelência, não seria ainda uma boa resposta. Ficar-se-ia com a impressão que a vida inteira dessa pessoa, a sua vida como um todo, teria qualquer coisa de errado – não seria a vida que se apontaria como exemplo ou resposta à pergunta ‘como é o melhor tipo de vida que uma pessoa pode viver?’. Uma vida deste tipo seria marcada por conflitos e por arbitrariedade: por ocasiões em que a excelência numa prática é incompatível com a excelência noutra, e em que a decisão por uma ou por outra seria meramente arbitrária, como nos casos da ida de Paul Gauguin para a Polinésia, perante uma tensão entre excelência na vida familiar ou na prática artística, e da decisão de Lenin de não ouvir Beethoven, perante a tensão entre argumentos políticos e artísticos.

Para que não exista esta arbitrariedade é necessário que haja uma unidade na vida das pessoas, e que essa unidade tenha a forma de uma narrativa que liga o nascimento, a vida e a morte, de modo a que a vida possa ser concebida e avaliada como um todo. Os argumentos que MacIntyre usa para defender esta concepção de narrativa unitária da vida são paralelos aos de Elizabeth Anscombe sobre descrever acções e sobre intenções, mas não os vou explorar aqui. Em suma, MacIntyre mostra que compreender e saber falar de uma acção ou de um comportamento, descrevê-los, é saber contar a sua história: referir-se às intenções que os originaram, relacioná-las e ordená-las, falar das circunstâncias em que ocorreram, e do modo como os comportamentos se encaixam nelas, descrever o contexto em que surgem, etc. Contar, portanto, a sua história – donde decorre que a narrativa acaba por ser o género básico e essencial não só para a caracterização de acções humanas, como para a inteligibilidade da própria vida. A unidade de uma vida individual de alguém consiste na unidade de uma narrativa incorporada nessa vida. E, portanto, perguntar ‘o que é bom para mim?’ (‘ou o que fazer da minha vida?’) é perguntar como é que posso viver essa unidade o melhor possível, como é que se posso ir completando, levando a bom porto, essa unidade.

Aliás, são essas duas perguntas e a sistemática tentativa de lhes responder que fabricam a unidade da vida, que MacIntyre descreve como uma “busca narrativa”.

E é neste contexto que se dá o segundo passo na definição de virtude:

«As virtudes, portanto, devem ser compreendidas como aquelas disposições que não só sustentam as práticas e nos permitem alcançar os bens internos às práticas, como também nos sustentam no tipo relevante de busca pelo bem, permitindo-nos superar as dificuldades, perigos, tentações e distrações que encontramos, e dando-nos um cada vez maior conhecimento de nós próprios e do bem» (MACINTYRE, (1981) 2007: 219).

E assim sendo,

«A vida boa para o homem é a vida passada à procura da vida boa para o homem, e as virtudes necessárias para essa procura são aquelas que nos permitirão compreender o que mais é a vida boa para o homem» (MACINTYRE, (1981) 2007: 219).

Mas esta busca não é nunca realizada de um modo completamente individual e independente, não só porque as práticas humanas são estabelecidas socialmente, como também porque os próprios contextos em que se desenvolvem têm uma história, uma tradição. E por isso:

«As virtudes encontram a sua razão de ser e a sua finalidade não apenas enquanto sustento das relações necessárias para alcançar os vários bens internos às práticas e não apenas enquanto sustento da forma de vida individual na qual um indivíduo pode buscar o seu bem enquanto o bem para a sua vida inteira, mas também enquanto sustento daquelas tradições que dão tanto às práticas como às vidas individuais o seu contexto histórico necessário» (MACINTYRE, (1981) 2007: 223).

MacIntyre articula, portanto, os conceitos de “prática”, “unidade narrativa” e “tradição” para analisar o de “virtude”. O meu argumento, e o que vou tentar mostrar agora, é que desta reflexão se podem tirar ilações para os estudos literários.

EPISÓDIO III. O argumento sobre literatura

Em primeiro lugar, há que perceber o que significa dizer que literatura, estudos literários e até filosofia são práticas. De um modo ainda formal, isso significa que literatura, estudos literários e filosofia podem ser descritos, parafraseando a definição de há pouco, como actividades em que os humanos cooperam para obter bens internos a essas formas de actividade, tentando alcançar os padrões de excelência que lhes são próprios.

Mas o que quer isto dizer, para cada um dos casos? Sem pretender uma reflexão alargada e profunda, que no contexto da presente comunicação não teria cabimento, vou procurar deixar algumas notas que, a meu ver, devem ser tidas em conta nessa reflexão.

Antes de mais, esta ideia sugere que filosofia, literatura e estudos literários são coisas diferentes, práticas diferentes, caracterizadas por bens internos diferentes, histórias e tradições distintas e padrões de excelência próprios, mesmo se aconteça (como acontece) que existam semelhanças em cada um ou em vários destes níveis.

Além disso, se têm bens internos, isso quer dizer que os seus praticantes têm de estar ocupados com a realização desses bens, e não com outros benefícios marginais e exteriores que deles possam decorrer. São inúteis, ou, o mesmo é dizer, o seu valor é intrínseco.

Avançando um passo, e procurando contornar a tal reflexão aprofundada que este tópico exige, vou pedir-vos que aceitem que podemos chamar aos bens internos da literatura “bons livros”, aos bens internos dos estudos literários “boas leituras de livros” e (retomando a tradição platónica), aos bens internos da filosofia “contemplação da verdade”.

Ora, em cada um destes casos, os livros, as leituras e a contemplação da verdade são, mais do que “produtos”, os bens internos dessa respectiva prática; o que quero dizer é que, portanto, devem, à luz do que se disse até aqui, ser tomados não como alguma coisa que subsiste quando a actividade termina, mas como aquilo que se alemeja com determinada actividade. Dizer que estas práticas são inúteis significa dizer que estes bens não servem para nada fora delas, ou melhor, que apenas têm valor no contexto das práticas e dos seus critérios de excelência.

As implicações que esta ideia tem contrariam tendências contemporâneas de avaliar a literatura, os estudos literários e a filosofia de acordo com critérios que lhes são externos. Um exemplo seria dizer que o pensamento filosófico de Nietzsche é “mau” porque Hitler o usou para coisas más, ou que determinado livro é bom porque reflecte bem a concepção aristotélica de justiça, ou que os estudos literários têm responsabilidades políticas e como tal devem alterar o cânone da literatura ocidental de modo a incluir obras previamente não consideradas.

Acrescento que algum do entusiasmo da ética com a literatura não resiste a esta ideia: aquilo que um escritor tem de fazer para ser um bom escritor é escrever bons livros, os melhores que conseguir. Mas note-se que esta ideia é uma ideia ética – existe, de facto, uma ligação entre a vida moral dos praticantes de qualquer uma destas práticas e a sua prática: qualquer uma delas exigirá o desenvolvimento de virtudes (disposições humanas ligadas a capacidades, como vimos); e exigirá também a tentativa de, de cada vez, atingir e superar os padrões de excelência de cada uma delas; a vida boa para um praticante de qualquer uma destas práticas passa por essa procura.

Para terminar, gostava apenas de, e sempre sob a forma de “notas”, referir-me ao modo como a descrição de MacIntyre que analisei pode determinar a maneira como falamos de narrativas e personagens literárias. É este segundo nível da análise, que entra em questões habitualmente designadas “de teoria literária”, que é o “caso” da “hipótese geral” a que me referia no princípio.

Queria, assim, sublinhar que MacIntyre, ao operar com o conceito de “unidade narrativa de uma vida”, aproxima “acções”, “pessoas” e “personagens literárias”. Falamos e compreendemos pessoas de um modo análogo ao modo em que compreendemos personagens, ie., tendo em conta a sua própria história e o seu papel noutras histórias.

No caso da leitura literária, isto não significa que a única coisa a que se deve dar atenção, num romance, é a narrativa. Contar a história (num sentido macintyreano) de uma personagem – por exemplo, de Hamlet – implica muito mais do que saber o que acontece com a personagem Hamlet na peça de Shakespeare. Aliás, os conceitos de “prática” e “tradição” têm aqui o seu papel. Contar a história de Hamlet é fazer qualquer coisa como o que faz Stephen Deadalus (o alter-ego de Joyce em *Ulysses*) quando apresenta a sua teoria controversa perante uma audiência um tanto espantada numa biblioteca, apontando para elementos da peça, para história da vida de Shakespeare, o nome do seu filho, que morreu, e ainda para ideias sobre o que é escrever uma obra literária (JOYCE, (1922) 2008).

Contar a história de uma personagem, ou de uma obra literária é enquadrá-la no seu contexto, é contar a história da tradição de que faz parte ou contra a qual se insurge, é compreender como corresponde a uma procura por atingir e superar os padrões de excelência nela estabelecidos e é reconhecer as virtudes que tornam tudo isso possível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANSCOMBE, G. E. M.: *Human Life, Action and Ethics* (GEACH, M. & GORMALLY, L. eds.), Exeter, Imprint Academic, 2005.
- BOOTH, W. C.: *The Company We Keep – An Ethics of Fiction*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- DANTO, A. C.: *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, New York, Columbia University Press, 1986.
- JOYCE, J.: *Ulysses* (1922), London, Penguin, 2008.
- LAMARQUE, P.: *On the Distance Between Literary Narratives and Real-Life Narratives* in HUTTO, D. (ed.), *Narrative and Understanding Persons. Royal Institute of Philosophy Supplement*, Cambridge University Press, 2007, pp. 117-132.
- MACINTYRE, A.: *After Virtue - A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (1981), London, Duckworth, 2007.
- NUSSBAUM, M.: *Love's Knowledge*, New York, Oxford University Press, 1990.
- VOGLER, C.: «The Moral of the Story» in *Critical Inquiry*, Vol. 34 nº1 (Autumn 2007) pp. 5-35.

Política e direito: acordo, dissensão e violência performativa

António CASELAS
Universidade de Évora/ CFUL (Portugal)

RESUMO: A categoria de excepção, com ressonância recorrente no pensamento biopolítico depois da sua clássica utilização por C. Schmitt, deve relacionar-se com a violência enquanto princípio que deve assumir a sua implicação no quadro jurídico-político. A dissensão, presente na tensão criada pelo confronto pela necessária emergência da decisão, torna-se, frequentemente, na expressão de uma violência sem mediações e sem a quebra temporal que a separa da violência motivada e deliberada; institui-se, por isso, o solo de uma violência surpreendentemente imediata e directa, indissociável do exercício do poder.

PALAVRAS-CHAVE: Direito, Excepção, Dissensão, Violência, Performatividade.

Introdução

A actualização de princípios políticos-jurídicos supõe sempre um confronto com o outro ou com os outros e, igualmente, um confronto com a realidade daquilo que se pretende e dos meios usados para o atingir. A facilidade ou dificuldade desse confronto, por assim dizer, de segunda ordem, que nos abre ao horizonte da acção individual mas também política, pressupõe certas dificuldades ou estratégias facilitadoras. Estas últimas, tal como a própria acção, implicam um espaço de indeterminação de que temos consciência no momento em que se faz uso de qualquer plano ou estratégia. Tal como afirma Derrida no texto em que dialoga com Maurizio Ferraris, *Il gusto del segreto*: «A estratégia implica sempre a aposta, isto é, um certo modo de confiar no não-saber, no incalculável: calcula-se porque há um incalculável, calcula-se onde não se sabe, quando não se consegue predeterminar» (DERRIDA/FERRARIS, 2006: 18). Para além desse espaço de indeterminação, não é de estranhar que se reitere a percepção do papel da “velha” categoria de mediação. O acordo ou o desacordo entre partes supõe-nas a ambas: a indeterminação e a mediação. Nesta, jogam-se os efeitos positivos ou prejudiciais do confronto. Joga-se, também, a natureza do confronto e dos seus elementos mediadores tais como os princípios político-jurídicos. Ter a noção precisa da sua natureza e dos seus efeitos nem sempre é fácil e nenhuma estratégia ou pseudo-estratégia, supostamente esclarecedora, removerá as dificuldades e a precisão pretendida. O confronto, portanto, como se verá, pressupõe essa dificuldade de determinação, a negatividade, os obstáculos (por vezes, incontornáveis) e a violência. Enquadrar a violência em categorias que, hoje, está na moda, designar de biopolíticas, nem sempre evita a surpresa ou perplexidade. Ignorá-la, pode, porém, afastar-nos da proximidade com a realidade político-social, condição obrigatória de certos discursos políticos programáticos ou ideologicamente dissimulatórios, mas que não serve à abordagem filosófica. A relação de anuência ou de dissensão faz parte do funcionamento dos regimes democráticos. Pensar essa relação e as figuras que a constituem, pensar a originalidade da violência e da decisão sobre a existência plena é o propósito deste texto. Urge, igualmente, enfrentar a possibilidade desse propósito poder extravasar os limites das abordagens clássicas, desconstrucionistas, biopolíticas ou comunitaristas. Importa, por isso, não apenas fazer uso da herança contestatária dos regimes ilegítimos mas encarar as aporias e falhas dos regimes políticos (aparentemente) legítimos, mostrar a sua radicalidade ontológica e a sua gritante inactualidade.

Decisão soberana, decisão activa e excepção

Agamben, no texto que poderemos considerar já clássico, *Homo sacer, o poder soberano e a vida nua*, pensa a decisão soberana como um poder sobre a vida e sobre a morte. Trata-se do universo da vida plena no sentido existencial do termo e não de uma existência parcial. A existência exposta à morte ou ao potencial acto decisório que a pode subjugar radicalmente, não é uma existência biológica ou meramente orgânica, mas a vida politicamente qualificada e, o mesmo é dizer,

determinada por parâmetros ético-políticos, legais e legitimadores. O poder público, através das suas estruturas sócio-políticas não apenas autoriza, permite ou tenta regular a vida e a existência privada, mas tenta legitimá-la e em última, instância destruí-la. O poder regulador daquele que autoriza nem sempre coincide com o acto legitimador porque este vai ou tenta ir mais além; extravasa os limites legais da regulação e invade a esfera da existência a partir de dentro. Não é um poder linear e límpido. A novidade da tese de Agamben consiste em descrever um poder imenso que não pode ser claramente definido, captado, apreendido conceptualmente. Liberta-o da visão ingénuo da regulamentação lógico-racional e expõe-lo na sua indeterminação intrínseca. O poder soberano decisório é, assim, um poder marcado por uma ambiguidade e impossibilidade de clara e distinta determinação, para usar o cânone cartesiano. O acto decisório político é paradoxal e difícil de consignar numa estrita descritividade. Transcendendo a ordem jurídica, o poder soberano, na actualização da sua esfera de intervenção, é um poder excepcional e, simultaneamente, instituinte da norma e da fluência normal da existência. A sua excepcionalidade não o demarca da norma: abarca-a. A ordem política e jurídica é pensada a partir da excepção e não da pura e simples actualização do direito e dos princípios regulamentares do domínio político. A indeterminação coexiste com uma instituição violenta do poder. Ela acarreta perigosidade e não somente estabilidade e previsibilidade na ordem das coisas. A mundaneidade é o solo de onde se institui um perigo irradicável e permanente. Espaço de inclusão e exclusão, torna-se difícil identificar o que é estável e previsível. Abre-se, assim, um espaço de arbitrariedade estrutural e estruturante num universo onde era suposto imperar a ordem e a coesão. A esta indeterminação, condição de excepção, abrangência paradoxal e perigosidade associa-se a universalidade da violência fundamental da decisão soberana que, assim, se aparta para sempre, da concórdia (miticamente contratual) do relacionamento entre as partes que habitam o território do social. A violência da decisão soberana perpassa esse território sem que se possa dar conta da sua causa específica e, por vezes, finalidade ou consequência. A excepção conduz a que o legítimo e o ilegítimo, o correcto e o incorrecto, o interior e o exterior caíam em desuso perante a emergência de um poder paradoxal que une a lei e a directriz política; escreve Agamben: «O que emerge nesta figura limite é a crise radical de toda a possibilidade de distinguir com clareza entre a pertença e inclusão, entre o que é exterior e o que é interior, entre excepção e norma» (AGAMBEN, 2005: 30). Uma condição excepcional que se normaliza não se limita a ser um indicador da natureza do acto jurídico instituinte e instituído, mas passa a fazer parte de todas as decisões e actualizações do poder político. Não pretendendo desenvolver todas as consequências desta posição de Agamben, remete-se para esta paradoxal abrangência de uma decisão que se perfila num horizonte de indeterminação, excepção e violência. A excepção que se pressupõe acarreta sempre uma condição de violência. Mesmo o poder democraticamente legitimado não escapa a essa injunção que emana e transcende o quadro legal e social. A violência radica na fonte e na abertura de possibilidades da actualização da decisão soberana. A anomia prevalecente no estado ou na condição de excepção é o pressuposto que viabiliza a aplicação da lei e da decisão política. Escreve Agamben:

«Por um lado, o vazio jurídico que está em causa no estado de excepção parece absolutamente impensável para o direito; por outro, todavia, este

impensável reveste-se para a ordem jurídica de uma relevância estratégica decisiva, que se trata justamente de, a todo o custo, não se deixar fugir» (AGAMEN, 2004: 66).

Embora Agamben não o afirme explicitamente apesar de pensar em diálogo com Walter Benjamin, a excepção implica sempre a violência, a força e a imposição. E se a excepção é a condição de possibilidade da norma, esta encontra-se, também, impregnada de violência. O negativismo desta tese vai mais além da ideia de que a anomia é inerente ao direito: A excepção não apenas funda, conserva ou suspende o direito mas permite desvelar a sua natureza profunda, o seu núcleo existencial. Nela não se contrapõe a norma e a sua suspensão, a visível arbitrariedade do poder decisório da entidade que detém a soberania, mas faz parte integrante do direito e da decisão política. Tese ou ideia excessiva e inverificável, dirão alguns; mas a pressuposição da vigência actual da normalização jurídico-política, permite confirmar ou, pelo menos, realizar e dar visibilidade à acção política como decisão activa. Na decisão passiva, que ocorre, sobretudo, numa certa visão ética da relação com o outro, verificamos a incorporação dos seus interesses na decisão e no modo voluntário ou involuntário, consciente ou inconsciente (ZIZEK, 2007: 162-164) daquele que decide; contudo, na decisão activa torna-se mais visível esta propensão para o acto injuntivo. E não é necessário recuar a Hobbes para perceber que a figura da condescendência ou da cedência aos interesses do outro se apresenta, quase sempre, como um notório esforço da capacidade de fantasiar. A violência visível da suspensão da norma não é a única forma de violência decisória; existe uma outra mais subliminar, fundante e actuante, e essa é aqui referida como a instituição da norma jurídico-política. A sua marcante força reside no seu poder de ocultação e dissimulação que contrasta com as formas mais ou menos brutais com que acede à luz do dia.

Para que serve uma condição de excepção na realidade política contemporânea, para além de proceder à tentativa de regular fenómenos de tal modo inaceitáveis que podem comprometer a paz política? Servirá para a aplicação e prossecução da norma? Mas a norma não se esgota na vacuidade e idealidade do corpus jurídico; emerge das decisões pretensamente legitimadoras dos actos políticos. Em termos actuais e notoriamente prováveis, a instituição da norma assume a posição de naturalização que o designado sistema capitalista reflecte na sua evolução pseudo-humanista. A sua máscara civilizada que vai assumindo distintos contornos, é a face visível do esforço para contrariar as reacções colectivas perante o seu pendor opressivo. Esse designado capitalismo não se renova somente a nível da re-orientação dos seus objectivos materiais e dos planos de actuação económico-financeiros, mas, também, ao nível ideológico, tornando menos dramática a vivência dos oprimidos. Os elogios às transformações supostamente humanistas e condescendentes dos seus representantes institucionais, introduz mais retoques nessa máscara. Um dos porta-vozes dessa civilidade, o economista Stiglitz enriqueceu, recentemente, a visão desse “humanismo”, considerando o anterior director geral do FMI, Strauss Kahn, antes da sua queda em desgraça, como um defensor da igualdade e da estabilidade económica e política. Tem sido criticada a liberalização descontrolada, a ganância, a perigosa desregulação dos subsistemas mercantis. Porém, não se apresenta qualquer conteúdo prático ou pragmático para essa transformação falsamente humanista. Esquecimento estratégico ou impossibilidade de o fazer? Poderemos

integrar essa dificuldade ou impossibilidade no círculo, por assim dizer, ontológico da excepção? Se aceitarmos essa integração, admitiremos todas as figuras concretas, circunstanciais ou não, da excepção, que não se restringem aos momentos de crises localizadas ou globais. À excepção pertence a interioridade e exterioridade da acção e do modo de actuação do soberano. Ele actua no interior e no exterior e, neles se situa, como uma entidade que se desloca, descentraliza e escapa a qualquer controlo. Não conhece níveis de actuação reguláveis ou normalizáveis. A sua pertença a um universo de inclusão exclusiva denota uma dificuldade de fixação conceptual ou categorial. Dificilmente apreensível, solta-se, difunde-se, oprime, subjuga e ameniza-se, também, de acordo com contextos que, por vezes, lhe são adversos. Outras vezes, contorna essas adversidades e passa a assumir o visio da sua excepcional violência. Excepcional no duplo sentido de fora da norma e da sua pertença à condição de excepção. Esse movimento do designado sistema capitalista tem sido referido como a dança especulativa do capital (ZIZEK, 2010: 26-ss), como a hábil e, por vezes, elegante e atractiva coreografia da sua implantação sem fronteiras. Nesse movimento, dissimula e dissemina a violência sobre os povos e os países. É uma violência subliminar, adaptativa e objectiva mas será anónima e impessoal? A paradoxal e excepcional inclusão exclusiva parece favorecer, pelo menos parcialmente, esse anonimato. A excepção como resposta à ameaça do caos, ou seja, ao terror anómico não é a sua única e fundamental dimensão. Ela acentua-se, como evento político-jurídico, em períodos de crise, mas persiste para além deles. Insinua-se, dissemina-se de forma velada e reaparece sob múltiplas facetas. A normalização do estado de excepção não é uma tese exclusiva de Agamben (AGAMBEN, 2004: 89), mas constitui uma das suas obsessões. Talvez insuficientemente desenvolvida e fugazmente exemplificada a partir da cena política actual, nem por isso deixa de ser uma ideia forte do seu pensamento. A relação estreita entre a excepção e o poder soberano deve ser melhor elucidada. Se as faces da soberania e da governação são politicamente referenciadas, urge fazelas acompanhar do seu correlato económico-financeiro. A ideia da radicação da excepção no soberano entendido como um indivíduo facilmente reconhecível já não é satisfatória. Herdeira do soberano como lei viva, perdeu a sua coloração identificatória. O centro de referência do poder e a sua previsível configuração numa pessoa ou instituição determinada é móvel. Perdeu a sua localização fixa. Estrutura-se a partir de interesses e actos objectivos e subjectivos, invisíveis e visíveis em regimes livres e democráticos. O cruzamento da lei e da anomia ocorre, também, aí. A ordem e o caos coexistem. A relação entre eles não é de mera suspensão do direito mas de interdependência construtiva. O poder soberano não se refere à aplicação da lei e do direito, à tarefa de regulação mais ou menos eficaz da realidade social, mas sim à vida. Nesse sentido, esse poder é um importante indicador biopolítico. A motivação, por assim dizer, oculta da lei consistiria, então, na subjugação da vida. É uma subjugação mediada, disfarçada, difusa, mas que funciona, permite obter resultados. Podendo, na sua expressão extrema, conduzir à morte, no caso da coincidência parcial de interesses entre o poder soberano e a autoridade que o exerce (AGAMBEN, 2004: 110), (segundo o esquema de disseminação do poder nos regimes totalitários paradigmáticos) conduz o seu movimento opressivo de forma funcional.

A violência para além do acordo

A fundação da lei escapa à motivação pressuposta nas teses comunitaristas ou não comunitaristas. A defesa da coesão de base contratual ou da relação pela divergência fundamental entre as partes da sociedade, assumida na conhecida tese de Rancière (RANCIERE, 2007: 28-ss) não resolve o problema da indeterminação e da paradoxal ambiguidade da norma tal como surge na posição biopolítica. A convergência contratual ou a divergência como falha fundadora da política, não permitem explicitar totalmente a tensão indeterminada da relação entre as partes, aquelas que, geralmente, assumem o poder e as que dele se encontram desapossadas. A dissensão não pode ser ultrapassada pela instituição da ordem libertária dos que estão fora do poder. Em termos mais radicais, essa ordem não pode ser instituída. Nem o acordo originário nem o desacordo fundador a restituem. Na base da lei e da sua suposta aplicação concreta reside a violência da subjugação da vida e não o caminho para uma pacificação ou para um projecto político libertador. A pacificação e a igualdade política dificilmente se libertam da sua carga utópica. Resta, por isso, a suposição angustiante de uma falsa normalização pacificadora ou libertadora. A violência para além da norma é o impulso devastador que passa despercebido nos projectos aparentemente emancipatórios. A cena política e social contemporânea, em lugar de desmentir essa realidade dificilmente apaziguadora, parece, antes, confirmá-la. O ideal de emancipação, em vez de restabelecer a condição de justo equilíbrio igualitário, reformulou, somente, a instituição de um novo poder, o poder de alguns. A desigualdade manteve o seu feudo restritivo enublado o sonho da vertente material da igualdade: a sociedade (e não apenas a contemporânea) é, na verdade, governada através de um jogo de oligarquias (RANCIERE, 2005: 58). A extensão pública do poder no regime democrático, não eliminou a efectividade da subjugação, antes a dissimulou sob formas de civilidade falsamente concertada. Apesar da afirmação da coincidência do homem democrático e do designado burguês referida no Manifesto do Partido Comunista de Marx, é de figuras da actualização do sonho oligárquico e não do sonho da equidade que enfrentamos na tomada do poder democrático. E esse sonho ou inebria quem o subjectiva ou é imposto. Ou seduz ou é instituído pela violência da lei. Isso não o torna legítimo no sentido da força criativa da justa instituição mas autoriza-o pela força de um direito que se quer forçosamente de todos, quer interesse a todos ou não. Apostado em introduzi-lo no universo complexo da relação entre os que detêm parte do poder representativo e os que não o detêm, o sonho democrático tem-se servido de meios que não poderíamos incluir na categoria da equidade. Mas até essa categoria pode ser apropriada pela violência soberana.

Thomas Hobbes, o filósofo político, muitas vezes, indicado como o porta-voz da violência do poder soberano sobre aqueles que são representados, sobrevaloriza e enaltece a categoria de equidade no texto *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Mas, na verdade, trata-se de um princípio alicerçado na centralidade do representante do poder soberano. O *Diálogo* foi, geralmente, considerado uma obra menor [com algumas excepções (BOBBIO, 2004: 106-107)]; foi escrito em

condições adversas e com o objectivo de afrontar o restaurador do direito comum inglês. Sir Edward Coke. Incomodado pela possível acusação de heresia, Hobbes decide eleger Coke como adversário ao nível dos princípios e não apenas da transcrição factual dos estatutos do direito da época. Rejeita a sua ausência de rigor, de justeza de raciocínio e de razoabilidade e não o seu conhecimento jurídico. Para Hobbes «A equidade é uma certa razão perfeita que interpreta e altera a lei escrita, sendo ela própria não escrita e composta de nada mais do que a razão certa» (HOBBS, 2004: 36). Entrecruzando a lei, a razão, a justiça e a autoridade, Hobbes faz apelo à capacidade quase mítica e inefável da autoridade do soberano fazer uso da equidade. No dizer de um dos intervenientes do diálogo, o próprio filósofo, «O povo raciocina mal» (HOBBS, 2004: 43), é à autoridade do soberano que se deve sempre a justeza, a razoabilidade das decisões, a coesão e a paz dos países. A autonomia do soberano dificilmente pode ser posta em causa e a garantia da sua correcta decisão é quase alicerçada num acto de fé. Consultando os conselheiros mais credíveis e desconfiando do parlamento, o soberano é quase infalível. O calculismo político deve dar lugar à fidelidade. E, do ponto de vista material, algum enriquecimento ilícito deve ser tolerado em nome de uma orientação política genérica favorável ao soberano. O direito institui o soberano como juiz supremo e se transpusessemos esta ideia para a cena política contemporânea poderíamos correr o risco de algum irrealismo acrítico na assunção do alcance das decisões políticas. A razão pública universal fundamenta o princípio da equidade e o soberano é o seu máximo representante. A lei, a afirmação do poder e a justiça devem estar em consonância com a equidade mas é o soberano e ninguém mais que melhor a exprime. O sentido retórico da radicação da força do soberano nos seus súbditos é confirmado pelo prejuízo que advém da obstrução da acção do soberano, que apenas deve prestar contas a Deus.

Na vertente contemporânea da equidade não se pode aceitar este gesto de submissão e, por isso, deve ter-se em conta todas as implicações da decisão política soberana e assumir as suas aporias e indeterminações. A aceitação mais ou menos submissa, o acordo e a fidelidade possuem, neste caso, limites consideráveis.

A aplicação do direito baseia-se na força e na violência. A faceta sancionatória da lei pressupõe esse facto. A violência envolvida na sanção não é acrescentada à lei. Pré-existe à sua possível expressão prática. E essa violência acompanha não apenas o espírito e a letra da lei mas a sua múltipla revelação interpretativa. Violência suposta, velada, essencial e utilitária mas, igualmente, excessiva e desusada. Existe e, por assim dizer, pré-existe. A sua Proto-existência foi sentida ou pressentida em muitos contextos epocais e históricos; no passado e na agudização de uma violência incondicionada e “trivialmente absoluta”. E como sabemos, foi o século XX e não qualquer contexto de barbárie ancestral, a mostrar essa violência na sua máxima e surpreendente abjecção. Se essa constatação ou pressuposição parece inegável, não é descabido questionar a legitimidade dessa violência em termos filosóficos; racionalizá-la e situá-la no terreno do direito. E, nesse caso, não apenas relacionar a justiça com a violência mas questionar drasticamente o sentido e a correcção dessa relação. Existe ou não o desvelamento da justiça na aplicação da lei? É compatível a justiça com essa violência, supostamente, primordial? Pode ser enquadrada no horizonte teórico ou prático da radicação elementar da justiça? A aplicação da lei força e idealiza a pertença do direito a uma esfera mais abrangente que compreende o justo e o injusto. A lei não permite, apenas, aplicar a

justiça enquanto referência fundadora, consolidando, desse modo, o desejo comunitário de pacificação. Nessa tarefa existe ou pré-existe uma idealização reveladora do território do simbólico. Nela configura-se uma margem da presença e da ausência, do lugar e do não lugar, do vazio e do acesso à realidade, e por essa razão, a lei como entidade simbólica, integra em si mesma e faz uso dessa natureza paradoxal. E a variabilidade na determinação prática da lei, aquilo que, de modo corrente, se designa por divergência interpretativa na aplicação da lei, mostra essa vertente paradoxal. Indeterminação herdeira da dimensão paradoxal da ordem simbólica, pode, também, ser transposta para a decisão ética ou ético-jurídica. Derrida, no seu texto *Force de Loi*, indica, explicitamente, o carácter indeterminável da decisão (DERRIDA, 2003: 54). Esta aporia, inaugurada pelo espaço simbólico da justiça e do direito, não pode legitimar ou autorizar qualquer pretensão ao imobilismo ou à negação da acção. Trata-se de uma dificuldade emergente na análise conceptual do direito e da justiça e não da ideia ou do apelo à anulação do acto decisório. Como diz Derrida: «O conceito de violência pertence à ordem simbólica do direito, da política e da moral – de todas as formas de *autoridade* ou de *autorização*, ou, pelo menos, de pretensão à autoridade» (DERRIDA, 2003: 80). Esta violência dissemina-se e pode, mesmo, escapar ao jugo da ordem estabelecida e este é, talvez, o seu maior receio. Porém, essa dissipação bem como a incapacidade coerciva e sancionatória perante os efeitos nefastos de uma violência que se libertou da disciplina da ordem jurídica, seja por via criminal ou mais especificamente política, continua a fazer o seu caminho. Mas nem sempre a marca da negatividade acompanha a violência que se institui fora da ordem político-jurídica. Hoje constatamos que a violência política em sociedades tradicionalmente e forçadamente subjugadas como as nações árabes teve algumas repercussões positivas e como a ausência de violência nos movimentos reivindicativos das sociedades democráticas ou formalmente livres poderá anular as suas pretensões político-sociais. Em todo o caso, a violência possui sempre um risco associado de terror da ordem e de colapso. Pela violência se domina mas, também, através dela se pode deitar tudo a perder. A violência sancionatória da lei, expressão da sua essência tem-se mostrado, pontualmente, impotente para banir a tragédia individual mas, do mesmo modo, tem dilacerado as nações e mesmo as civilizações em contextos históricos facilmente reconhecíveis. A ordem vive da instituição da violência autorizada ou legitimadora e pode sentir-se ameaçada nos termos em que uma nova e violenta instituição se afirma ou tenta adquirir força para se afirmar. A força política ténue ou aquela que não se serve, nem a título de ideal, da violência revolucionária não possui qualquer eficácia em termos práticos e apenas permite exasperar a ausência de soluções políticas numa sociedades que se tornou mais injusta e desigual. E a transformação revolucionária, aquela que pode transformar a violência latente em ira é a mais temida. E tanto os conservadores ideológico-programáticos como os governantes, quer sejam detentores ou aspirantes ao poder aprendem a identificar os seus focos genuínos e a tolerar as manifestações que apenas os indiciam sem os realizar nem pretender levar à prática. Usando os termos benjaminianos, não devemos aceitar uma violência que funda o direito e outra que o conserva porque se trata de uma e única força. A questão está em saber se a ordem política está em causa ou não; se existem os meios e planos exactos para a porem em causa. O medo ou a recusa da transformação revolucionária não se encontra limitada ao espírito da ideologia

conservadora mas estende-se a todo o povo. Se a violência dessa transformação declinar ou falhar é a própria sobrevivência colectiva ou o seu espectro que emerge no horizonte. Essa recusa constitui a reinvenção do pacto social que a Filosofia clássica elevou ao plano de filosofema. Não é apenas em termos metafóricos mas, eminentemente, práticos que se pode falar de um novo pacto: aceita-se a ordem, mesmo que ela seja contrária aos nossos interesses porque se receia a vertente fundadora da violência que pode instituir uma nova ordem, ou, pelo menos, a elege como a sua máxima pretensão ao questionar as anomalias e aporias da ordenação política vigente. Não são apenas os representantes dessa ordem que receiam a violência revolucionária mas o povo no seu conjunto; por essa razão, a aceitação tácita como nova figura do apaziguamento da relação de forças numa sociedade em crise, substitui a força que deseja emergir para substituir uma ordem política em profunda crise. E esse acordo é de tal modo poderoso que acarreta o prolongamento de uma situação de iniquidade que só a custo é quebrada. Porém, essa violência subsiste para além deste como de outros acordos, tácitos ou formalmente consignados. É uma violência que perpassa a ordem e as suas determinações jurídico-políticas e, igualmente, que derruba a ordem quando, em certas condições, se torna manifesto que a unidade mínima da vida social se perdeu. Não saberemos nem poderemos prever essa quebra que acabará por se produzir e por colocar face a face duas formas de violência, mas o seu ponto comum é precisamente esse: devemos pressupor e não apenas acreditar que existe uma violência que funda, conserva, transforma, se apodera da ordem e das suas figuras histórico-factuais. Trata-se de uma violência para além da lei, do direito e da justiça e da arquitectura social; que subjaz a todas as figuras da realidade histórica e que, com maior ou menor grau e visibilidade pode ser temida, mesmo em prejuízo da idealização da superação da iniquidade jurídico-política. Fonte de inspiração para a novidade da vida social é, também, o prenúncio de temidas devastações.

Violência Performativa

A radicação originária da violência parece contrariar a ideia da sua afirmação imediata a partir da sua actualização. Como conciliar essa radicação que parece fazer apelo a uma tese ontológica e proto-política, ou bio-proto-política com a performatividade ou com a sua imediatez performativa? Essa dificuldade é a mesma quando, por exemplo se afirma que os actos de fala se enunciam por via do mesmo padrão ou se pensam a partir da revelação performativa e, depois, se pretende integrá-los no universo fundador da política ou da relação do humano com o real social e mundano. A ideia de performatividade apela à construção e não a qualquer base onto-bio-lógica. Esta categoria aparta-se de qualquer tese essencialista ou proto-naturalista. A actualização da experiência humana e a delimitação possível da sua identidade partem de uma construção, radicam em vivências e memórias que se sucedem e não num fundo originariamente inaugural. Não se admite um ente que subsiste e perpassa os actos performativos; não se pressupõe um real subjacente (ou jacente-no-fundo) que faz brotar os actos performativos ou as qualidades configuradoras do humano. Uma investigadora portuguesa, que abordou, recentemente, esta questão a partir de autores

contemporâneos, Manuela Ribeiro Sanches (2008: 88-97), afirma que a performatividade implica que a identidade e a subjectividade psico-cultural são indicadores do efeito do acto performativo e não a sua causa. No mesmo sentido, a violência cultural, e designadamente, a violência exercida sobre uma raça ou uma cultura minoritária devem ser explicitadas a partir da mesma categoria e da mesma ordem de ideias. O sujeito ético-político é uma entidade em construção e não o produto de uma entidade originária. Os mecanismos de afirmação da acção, do controlo discursivo e do exercício do poder, mostram-se a partir de vivências contextualizadas ou socialmente qualificáveis. O humano não pode ser naturalizado, deve ser experienciado e revelado na sua incompletude. A actualização da sua suposta natureza deve ser reduzida a uma categoria empreendedora e não fixa e, por assim dizer, absolutizada. Nesse caso, de que forma pode a categoria de performatividade iluminar a violência que associamos aos actos e decisões ético-políticas? Faz sentido relacionar as duas noções? E nessa relação, não se manifesta alguma incongruência nos autores que, como Agamben, defendem teses originárias para elucidar a natureza da política e do político e das figuras que os actualizam? É conciliável a violência com a performatividade? De que forma se pode inscrever a violência num mecanismo, por assim dizer, construtivista e vivencial?

A violência decorre do domínio jurídico-político, que, sabemos hoje claramente, possui raízes na esfera religiosa. O direito, na sua origem e a religião partilham da mesma fonte. O juramento, a blasfémia, a promessa e a palavra originária, são actos religiosos, jurídicos e políticos. A sua ambiguidade e indeterminação coabita com a proximidade imediata com o real; juramento e blasfémia configuram-se na sua relação com as coisas. A maldição marca uma relação de similitude com o juramento e com a promessa política. O seu lado negativo não quebra essa proximidade que se manifesta, desde logo, como uma experiência de linguagem. O fundamento sagrado, divino da palavra e do nome consignado no juramento, possui uma faceta declaradamente negativa na blasfémia como a sua consequência simétrica. A negação do juramento, intrinsecamente ligada ao mesmo acto linguístico e categorial é o seu oposto simétrico. A violência dessa negação correspondente à negatividade do juramento é a blasfémia ou a quebra da promessa e do compromisso sacralizado. A violência presente na quebra do juramento é aquela que deve ter repercussões negativas na esfera do direito, que nele se encontra encerrada e pressuposta. A imediatez com que se faz sentir ou o modo performativo revelador dos seus efeitos negativos é o indício maior da sua visibilidade e proximidade com o real. A violência da lei e dos seus efeitos punitivos e sancionatórios revela a sua performatividade se a sua visibilidade for inquestionável e imediata. No Ocidente cristão, o juramento, a fé e a palavra (lógos), possuem um estreito laço com a maldição, com a falência da promessa e do sentido positivo do juramento. Unidos à maldição desde a sua constituição arcaica, é ao próprio domínio da política que compete reflectir sobre o seu uso. (AGAMBEN, 2008: 91). No campo da linguagem, o advento da vacuidade do discurso político segue-se, como consequência, à perda do nexos originário entre a palavra e as coisas; no campo da acção ético-política e do seu princípio causal (como decisão activa), essa perda traduz, não apenas, a crueza da palavra vazia sobre a vida e a existência politicamente qualificada como vida nua (na acepção biopolítica), mas a imposição da violência da lei sobre o indivíduo e os povos. A

constituição performativa do direito (revelada no nexo entre o direito e as suas instituições arcaicas, o juramento, a promessa e a maldição), implica que a violência nele encerrada se possa exprimir em actos, intenções, finalidades e determinações legislativas ético-políticas. Estas, revelam, assim, de modo inexorável, essa violência que verificámos na aplicação da lei, no estabelecimento da norma/ estado de excepção e em todas as outras figuras da arquitectónica jurídico-política.

A performatividade, já não confinada à ideia de “construtividade” da experiência, da linguagem e do agir, assume no contexto da proximidade ancestral entre a palavra e a coisa, o nome e o real, a imedietez e clarividência do sentido da palavra que compromete (responsabiliza o indivíduo pelos efeitos da sua acção). A performatividade da lei supõe, de forma automática, a da sua dimensão negativa intrínseca e fundante e, com ela, a emergência da violência. A violência é performativa na medida em que não é, simplesmente, entendida como decorrente da experiência relativizada e contextualizada, “construída”, mas como seu efeito imediato; a violência intrínseca da lei implica que dela retire a sua qualificação como instituição performativa.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMEN, G.: *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, 2004.
- _____. *Homo sacer, Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), Einaudi, 2005.
- _____.: *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, 2008.
- BOBBIO, N. : *Thomas Hobbes* (1989), Einaudi, 2004.
- DERRIDA, J. : *Force de loi* (1994), Galilée, 2003.
- _____. FERRARIS, M.: *Il gusto del segreto*, Laterza, 1997; trad. Port.: *O Gosto do segredo*, Fim de século, 2006.
- HOBBS, T.: *A dialogue between a philosopher and student of common law of England*, trad. Port., *Diálogo entre um filósofo e um jurist*, Landy, 2004.
- RANCIERE, J: *La haine de la démocratie*, La fabrique, 2005.
- _____. *La mécontente, politique et philosophie*(1995), Galilée, 2007.
- RIBEIRO SANCHES, M. «Performance, performatividade e identidade» in *Marte* Nº 3, *De que falamos quando falamos de performance*, 2008 pp. 88-97.
- ZIZEK, S.: *Vous avez dit totalitarisme? Cinq interventions sur les (mé)usages d'une notion*, Éditions Amsterdam, 2007.
- _____. *Fragile absolu ou pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu?* (2008), Flammarion, 2010.

A Comunidade imprevista: Para uma definição menor de democracia

José CASELAS*

Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: Parece-nos hoje evidente que a ideia de democracia precisa de uma reformulação, uma revisão que se afaste das ideias tradicionais de estado e de soberania, a fim de acolher uma visão estratégica onde as singularidades/nacionalidades permitam uma supra-estatalidade. Estamos a assistir apenas ao apogeu e declínio da comunidade no espaço político?

Reflectindo num modo comum, pretende-se uma análise crítica de perspectivas diversas sobre a comunidade e a democracia, cruzando teses antigas e recentes de autores como Rawls, Habermas, Derrida, Innerarity, Sen e Guattari, com o intuito de interpelar a racionalidade democrática. Se a ideia de comunidade convoca o local e o global, o público e o privado, é necessário revigorar um sentido da relação cooperativa que não deixará de se envolver no escolho da globalização, que tanto pode levar a uma despoliticização, como a uma promessa.

Como situar o pensamento do comum face a uma negatividade catastrófica? Se o comum é tão inverosímil quanto inevitável, ele apresenta-se como ambíguo e em crise (entre a identidade e a incerteza). E como pode a democracia reencontrar por meio do diálogo ou renovar esse comum estilhaçado? E o que fazer do esquema da representação e do contratualismo clássico, da preferência individual e da equidade universal? Como conciliar a mundialização com a democracia? Poderá o horizonte cosmopolita preencher a distância entre as preferências individuais e o comum a construir, regressando ao ideal kantiano de uma comunidade global?

PALAVRAS-CHAVE: democracia; comunidade; globalização; liberalismo; despoliticização.

RIASSUNTO: Sembra evidente che oggi l'idea di democrazia richiede una riformulazione, una revisione che si allontani dalle idee tradizionali di stato e sovranità, per accogliere una visione strategica in cui le singolarità/nazionalità rendano possibile una sovra-statalità. Siamo soltanto assistendo all'apogeo e declinio della comunità nello spazio politico? Riflettendo in comune, si tenterà un'analisi critica delle diverse prospettive sulla comunità e la democrazia, incrociando tesi antiche e recenti di autori come Rawls, Habermas, Derrida, Innerarity, Sen e Guattari al fine di interpellare la razionalità democratica. Se l'idea di comunità chiama in causa il locale e il globale, il pubblico e il privato, è necessario rinviare un senso della relazione cooperativa che non smetterà di esser coinvolto nello scoglio della globalizzazione, che può portare tanto a una depoliticizzazione quanto a una promessa. Come situare il pensiero del comune di fronte a una negatività catastrofica? Se il comune è tanto inverosimile quanto inevitabile, si presenta come ambiguo e in crisi (tra l'identità e l'incertezza). E come si può ritrovare la democrazia attraverso il dialogo o rinnovare questo comune frantumato? E che fare dello schema di rappresentatività e del contrattualismo classico, della preferenza individuale e dell'eguaglianza universale? Come

* Doutorando na Universidade de Évora e membro do Grupo *Krisis*. Email: josecaselas@netcabo.pt

conciliare la mondializzazione con la democrazia? Un orizzonte cosmopolita riuscirà a colmare la distanza tra le preferenze individuali e il comune da costruire, ritornando all'ideale kantiano di una comunità globale?

PAROLE CHIAVE: democrazia; comunità; globalizzazione; liberalismo; depoliticizzazione.

A primeira questão que a ideia de comunidade nos sugere é quem a integra. Quem pertence de facto à comunidade? A segunda é o modo de pertença de cada membro. Estão todos em pé de igualdade? O Estado-nação resolve o primeiro caso com o nascimento e o segundo com as instituições. Rawls declara que o cidadão livre entra na sociedade pelo nascimento e sai dela pela morte. O nascimento representa a noção intransponível do Estado-nação, o que nos deixa irremediavelmente presos a um princípio de justiça como equidade com elevadas limitações prévias.

A democracia como exercício do poder obtém a sua força do escrutínio cíclico e este destina-se a ser interrompido para dar lugar a uma legitimidade governativa. Mas que tipo de legitimidade é esta que exclui no mesmo acto aqueles que era suposto incluir, quando está sendo exercida como arte governamental económica? A força da maioria inclui a fraqueza dos fracos e neste aspecto, a democracia limita-se a si mesma reenviando para mais tarde a sua realização plena. «Mas operando o reenvio também no tempo, a autoimunidade ordena igualmente que se reenviem para mais tarde as eleições e o advento da democracia» (DERRIDA, 2003: 61). O reenvio autoimunitário opera também no espaço, ao abrigo de uma topologia, quando, a título de protecção, reenvia, exclui e rejeita os inimigos domésticos. Isto faz com que, argumenta Derrida, o próprio conceito de democracia esteja presentemente e para sempre em falta.

«Uma lei eleitoral é assim ao mesmo tempo sempre mais e menos democrática do que uma outra; é a força da força, uma fraqueza da força e a força de uma fraqueza; o que significa que a democracia se protege e se sustenta limitando-se e ameaçando-se a si mesma» (DERRIDA, 2003: 61).

Num livro que se tornou agora muito divulgado, *A Ideia de Justiça*, Amartya Sen, reflecte sobre a justiça a partir de uma crítica a Rawls que tenta conciliar com a democracia deliberativa de Habermas.

Uma das críticas mais acertadas de Sen a Rawls reside na auto-contradição da posição original ou, como gostaria de dizer, auto-imunitária: o pluralismo desaba ou desvanece-se sob o peso constrangedor da unanimidade exigida pelos princípios da justiça. O acordo consiste numa abdicação das posições parciais mas acaba por impô-las localmente numa discussão que deveria pretender-se aberta. O consenso é mitigado pela restrição da posição original, mas explode sob as preferências individuais latentes no apelo ao comum. Além disso, Rawls carece de uma supra-estatalidade, visto que nega a relação entre os povos, o que hoje nos soa de modo terrivelmente inadequado. Rawls parece não ter percebido que os fascismos viveram na dependência de sociedades fechadas e unânimes, comunidades bem definidas e coesas projectando uma violência exterior inaudita. Na verdade, a multidão gostou sempre dos fascismos e da força agregadora da homogeneidade.

Quais são os protagonistas do diálogo global? Qual é a arena da argumentação pública? A ONU, as ONG's, a opinião pública, os meios de comunicação, etc. Quem é chamado a argumentar publicamente? Quando ligamos a televisão diariamente vemos as mesmas caras, os mesmos «especialistas» a

repetirem os seus pontos de vista, num desfile muito restrito. A sociedade omni-dialogante é afinal bem fechada e clubista, reiterando o princípio de exclusão.

As virtudes públicas de Rawls constituem um monadismo virtual com a exigência de que os cidadãos sejam livres e iguais, racionais e razoáveis e no uso da razão pública. Na verdade o sistema de Rawls contém dois pressupostos metafísicos indemonstráveis: a noção de pessoa e o princípio de razoabilidade que é suposto encontrar-se em todos à laia do bom senso cartesiano. Além disso, o "véu de ignorância" da posição original proposta por Rawls, para a eliminação dos interesses e objectivos individuais, destitui o sujeito de si próprio e lança-o na exterioridade.

Sen tenta encontrar uma fórmula de imparcialidade aberta para uma justiça global:

«Se se viesse a descobrir que as pessoas do mundo inteiro estariam inseridas, afinal, em grupos rigidamente separados e que, de modo algum, se haveria de conseguir envolver a muitos destes grupos num exercício de argumentação pública?» (SEN, 2009: 328).

A solução parece advir de uma tendência de outros povos para a democracia, ou dizendo de outro modo, do facto de a democracia não ser apenas uma invenção ocidental. E de onde retira Sen a fantástica ideia de uma argumentação entre todas as pessoas à escala do planeta, de modo a envolvê-los num «governo pela discussão»?

Apesar de afirmar que a democracia não se pode cingir à retórica dos direitos humanos, a ideia de justiça de Sen por um lado, encontra-se demasiado colada aos direitos políticos numa perspectiva jurídica, e por outro, faz apelo à esfera pública. E nesta, a proclamação dos direitos humanos tem como presunção a sua capacidade de resistir a um escrutínio aberto e informado, no que chama o exercício da "imparcialidade aberta". A conciliação entre o direito e o espaço público leva-o a propor uma monitorização pública para uma eficaz vigência de novas leis sobre direitos humanos (SEN, 2009: 366). Na verdade, se quisermos aludir ao caso português, a opinião pública não é chamada a pronunciar-se sobre a justeza das leis do parlamento. Quanto ao que chama *direitos de segunda geração* referidos como direitos económicos e sociais, eles fariam parte de uma aplicação aos cidadãos de garantias efectivas e não apenas de proclamações. Sen parece muito confiante na Declaração de 48, mas convenhamos que para um esforço global e apesar das integrações éticas e a sua relação com as reivindicações de uma democracia deliberativa, ainda estamos longe de uma inclusão nas fronteiras dos vários países e numa viabilidade institucional. Sen tem uma grande confiança no escrutínio argumentado que leve a um acordo argumentativamente fundado. Se a intenção de se afastar de todo o paroquialismo é alcançada, ainda falta um longo caminho a percorrer para a viabilidade desses direitos. Sen não decide o impasse que envolve os direitos do homem enquanto direitos positivos e enquanto normas morais. Do ponto de vista jurídico estes poderiam ser revistos como qualquer norma positiva, ao passo que a sua pretensão à validade universal é retirada do seu ponto de vista moral (HABERMAS, 1998: 192). Para Sen, para lá do quadro jurídico que sustenta os direitos humanos, a sua vertente de proclamação ética pode ser sujeita à argumentação colectiva.

«Na perspectiva aqui prosseguida, os direitos humanos são pretensões éticas ligadas constitutivamente à importância da liberdade humana, e a robustez do argumento que vê numa particular pretensão um possível direito humano tem de ser apreciada à luz do escrutínio da argumentação pública, envolvendo esta uma imparcialidade de tipo aberto» (SEN, 2009: 365-366).

Um dos caminhos mais inóspitos que Sen trilha diz respeito à viabilidade dos direitos humanos.¹ Para ele, mesmo que não sejam realizados, os direitos humanos não deixam de ter fundamento, uma vez que o seu reconhecimento não implica a suas realização. O direito não realizado não deixa de ser um direito (SEN, 2009: 384-385). Questão bem diferente é a de manter como legítimos os direitos mesmo que nem toda a população esteja abrangida. Não se esperando uma unanimidade sobre o que as pessoas realmente querem, a sustentabilidade de um juízo não se esgota na argumentação ou no consenso que congrega, após um escrutínio imparcial. A conexão entre os direitos e a argumentação pública, que interessa sobremaneira a Sen, não é suficiente em matéria de direitos humanos, sendo de esperar algo mais do que discussões razoáveis em torno deles, mesmo que essa discussão tenha ao seu dispor toda a informação necessária (o que nem sempre acontece). Não basta a argumentação pública e o uso da razão para dirimir as zonas conflitantes. É aqui que deparamos com a fragilidade do ponto de vista de Sen quando faz derivar a sua teoria da justiça num acordo argumentativamente alcançado. Sabemos que a preocupação de Sen é atender a uma pluralidade de razões:

«Quando tentamos determinar como se pode fazer avançar a justiça, logo se nota uma necessidade básica de que se recorra à pública argumentação, nela envolvendo argumentos vindos de diferentes sectores, mas também de perspectivas e quadrantes entre si divergentes. Que nos ocupemos de argumentos contrários não implica, todavia, que tenhamos a esperança de, em todos os casos, sermos capazes de obter uma conciliação entre razões conflitantes, chegando a uma posição concordada em cada uma das questões tratadas. Uma plena resolução não é nem requisito da racionalidade individual de cada um de nós, nem condição de uma escolha social razoável, e também não o é de uma teoria da justiça racionalmente fundada» (SEN, 2009: 392).

A viabilidade deve ser assegurada pelas lutas sociais, o que Sen não considera com particular acutilância. Um direito que não vigora apenas tem interesse teórico ou académico. O reconhecimento dos direitos não está assegurada na arena argumentativa e muito menos na realidade social. Neste ponto recuamos à posição original como princípio de vacuidade do direito que, estando escrito, não vigora. O ponto de ancoragem de Sen é que uma argumentação imparcial (*impartial reasoning*) afasta desacordos e alcança inclusivamente episódios de acordos sem que todos os problemas tenham que ser enquadrados e resolvidos numa decisão definitiva. É isto que ele designa «ordenações parciais» (*partial orderings*). Neste ponto, a sua distância relativamente ao pensamento de Rawls é significativa, visto

¹ «Indeed, if feasibility were a necessary condition for people to have any rights, then not just social and economic rights, but all rights - even the right to liberty - would be nonsensical, given the infeasibility of ensuring the life and liberty of all against transgression» (SEN, 2009: 384).

que neste último, os princípios de justiça deveriam colher uma unanimidade.² Ao invés, para Sen, as alternativas divergentes a partir de critérios ou ordenações parciais geram uma área de comunhão ou uma graduação parcial partilhada sem que o ponto de vista absoluto ou definitivo tenha necessariamente que emergir. Aqui é admissível algum grau de contingência e incompletude que afasta, sem dramatismo, a exigência de completa unanimidade. Certo é que a perspectiva de um acordo parcial nos afasta de uma pretensão de universalidade que a teoria de Sen, muito pragmaticamente adia na esperança de que o exercício da argumentação possa aumentar o alcance de uma plataforma comum das partes em confronto. Neste aspecto existe aqui uma óbvia preocupação com o comum sem o reduzir à mesmidade, ou melhor, tentar encontrar uma razoabilidade na divergência. Onde nos encontramos em campo aberto podemos acolher a utopia e Sen não tarda a enveredar por terreno movediço quando lança a hipótese de um compromisso argumentativo que vá para além das fronteiras de um país ou nação (tema que Rawls encarou com cepticismo) e portanto se abra à perspectiva de outras pessoas evitando decisivamente o paroquialismo subescrutinado (SEN, 2009: 402). A mundialização avança sobretudo ao nível económico alheia às injustiças entre os povos e a União Europeia está mais imersa nesse economicismo do que nunca. Sen propõe uma justiça global mas não refere que essa ideia terá que se confrontar com a dominação económica já globalizada.

A noção de justiça de Sen esbate contra a teoria da representação. Quem é chamado a negociar não é a multidão mas os seus representantes. O que fazer da soberania neste contexto?

Com as suas distinções analíticas, o que Amartya Sen nos quer dizer é que se deve opor uma comunidade aberta a uma comunidade fechada (a que subjaz ao paroquialismo de Rawls), embora este afirme que a sua sociedade bem ordenada não é uma comunidade nem uma associação.

Mas de que modo a comunidade aberta consegue escapar às tentações de exclusão? Uma boa parte do trabalho de Sen no livro *A Ideia de Justiça* destina-se a superar as insuficiências de Rawls para encontrar uma noção de justiça mais abrangente a que chama global e que se alargue a uma concepção de democracia baseada na imparcialidade aberta. Em todo o caso, as suas propostas são fortemente influenciadas, pensamos nós, pelas ideias de Habermas o que equivale a dizer que estamos a substituir um conjunto de aporias por outro de consistência igualmente problemática. O que se ganha nessa transformação?

A democracia comunitária teria uma base forte de argumentação pública. Mas é isto possível de articular com a retórica partidária? Quer-nos parecer que, se a proposta de Rawls sustentada quase exclusivamente numa posição original inviável é estreita de vistas, a proposta optimista de Sen não deixa de captar as atenções dos cépticos a fim de poder ser acusada de irrealismo positivo. A imparcialidade aberta que recorre à argumentação pública, não deixando de apelar a um pluralismo razoável, dificilmente chega a um acordo de vontades que não seja imposto por princípios fechados. Nesse ponto de vista Rawls quis aquilatar uma dispersão que Negri aplaude.

² «The actual disagreements that exist may be removed through reasoning, helped by questioning established prejudices, vested interests and unexamined preconceptions. Many such agreements of real significance can be reached, but this is not to claim that every conceivable problem of social choice can be settled this way» (SEN, 2009: 396).

O conceito de democracia de Amartya Sen obscurece a questão da liderança e das relações de poder. Quando trata da democracia como argumentação pública, não se indicam quais as instituições capazes de mediatizar esse diálogo, ou melhor, o desfecho de um diálogo que não pode eternizar-se pela exposição ininterrupta de argumentos. Qual o melhor argumento e quem decide sobre esse critério finalista?

Tributário das teses de Rawls, das quais tenta realizar uma superação, Sen reedita claramente as teses da teoria da discussão do Habermas dos anos 90, sem lhe acrescentar elementos novos. Apesar de falar da democracia num contexto muito amplo que extravasa o ocidente e os Estados Unidos e se estende à Índia e ao Médio Oriente (de modo apesar de tudo pouco convincente) não chegamos a um resultado satisfatório sobre um regime democrático aceite por todos num contexto de justiça global. Que tipo de democracia e participação pública, desde logo pela acção das mulheres, podem realizar as ditaduras islâmicas?

Nos finais da década de 90 Habermas aplicou os princípios da sua ética da discussão ao universo político elegendo o que chama a teoria da discussão no âmbito de uma democracia. A saída poderia passar por uma cosmopolítica:

«Precisamos para isso de criar toda uma nova gramática cosmopolita dos bens comuns, de agudizar a sensibilidade aos efeitos da interdependência e pensar em termos de um bem público que não pode ser gerido por conta própria e exige uma acção multilateral coordenada» (INNERARITY, 2010: 280).

Além disso, uma democracia deliberativa depende do fluxo de informação que circula entre as pessoas. Se não estiverem bem informadas de pouco adianta opinarem sobre o que quer que seja. Ou, simplesmente como propõe Habermas: «Não poderemos responder racionalmente aos desafios da mundialização se não conseguirmos desenvolver, na constelação pós-nacional, um certo número de formas novas de auto-regulação democrática da sociedade» (HABERMAS, 2000: 89).

Habermas propõe a criação de um espaço público à escala europeia, integrando grupos de interesse, organizações não estatais, movimentos de cidadãos, etc. Mas perante os mercados mundiais liberalizados, em situação de concorrência mundial onde os governos nacionais não estão em condições de «recorrer aos instrumentos da macroeconomia para regular os ciclos das suas “economias nacionais”, hoje desnacionalizadas, devem contentar-se de melhorar o atractivo dos seus locais de produção ou, dito de outro modo, as condições locais da colocação do capital» (HABERMAS, 2000: 113). Habermas deposita pouca confiança na ONU enquanto comunidade de cidadãos do mundo. Em caso de violação sistemática dos direitos humanos, a ONU não dispõe de um Tribunal Penal Internacional, nem de forças armadas próprias, embora possa impor sanções e levar a cabo missões humanitárias. Ao contrário de Sen, Habermas vê uma dificuldade de uma imparcialidade aberta na argumentação pública concernente aos direitos humanos. As pessoas dificilmente abandonam as suas convicções e identidades para alcançar uma coesão ético-política.

«Todavia, se os cidadãos do mundo ao nível mundial se chegarem a instituir uma representação democraticamente eleita, eles não poderão retirar a sua coesão normativa da concepção ético-política que possuem da sua

identidade, e desde logo de *outras* tradições e valores, mas apenas de uma concepção de ordem jurídico-moral relativa a essa mesma identidade. O modelo normativo de uma comunidade que não pode proceder a nenhuma exclusão não é outro senão o universo das pessoas morais, mais uma vez o «reino dos fins» de Kant» (HABERMAS, 2000: 117).

O quadro normativo de uma comunidade cosmopolítica seguiria um conteúdo exclusivamente moral. Como decidir este impasse? Para Habermas a democracia cosmopolita de base procedimental não tem que coincidir com um estado mundial.

«A institucionalização de procedimentos que permitam conciliar e universalizar os interesses e imaginar de modo construtivo os interesses comuns não pode, de modo nenhum, efectuar-se no quadro organizacional de um Estado mundial» (HABERMAS, 2000: 119).

Ciente desta impossibilidade, a base de legitimação para esta construção do comum deve ser mais modesta e apelar a sistemas de negociação e compromissos entre os actores numa base contratualista. A política deliberativa procura acordos intergovernamentais fora da influência das «comunidades epistémicas» cuja base normativa já está formada. Pelo contrário, a proposta de Habermas não aponta para uma rede mundial de Estados mas para sistemas internacionais de negociação que se desenrolam segundo a sua própria lógica, seja local ou global. Não é um governo mundial que deve dar conta dessa interacção mas outra forma de comunidade. Mas como se podem legitimar decisões fora da organização estatal? Que condições podem os actores capazes de agir num quadro supranacional, preencher para que uma comunidade possa emergir para além dos seus interesses particulares? A resposta da teoria da discussão terá inelutavelmente que enfraquecer os laços da representação para permitir que outros procedimentos de decisão que não sejam convencionais tenham lugar, como por exemplo organizações não governamentais. Isto coloca o problema, nada simples, da governamentalidade das organizações não governamentais. O mecanismo do referendo é uma hipótese de consulta; mas podemos recorrer sistematicamente a esta consulta dos Estados membros? De que outra forma se podem realizar auscultações públicas?

Mas como podem essas negociações escapar às inúmeras constelações de poder? Habermas revela-se optimista ao encarar a possibilidade de um processo deliberativo com a participação de todos e não apenas, como pretende a tradição liberal e a tradição republicana, dos que anunciam a sua vontade livre para o fazer. A vontade transnacional teria que ser institucionalizada para poder assegurar uma protecção social e uma intervenção real nos desequilíbrios económicos. A Europa deve apostar numa consciência cosmopolita com vista a uma unificação à escala planetária: eis um desígnio que conjuga uma dificuldade de monta com um imperativo inadiável.

A teoria da discussão interpõe-se entre o modelo liberal e o modelo republicano de democracia. A concepção liberal apela aos direitos subjectivos negativos para evitar um constrangimento demasiado apertado por parte do Estado, ao passo que o modelo republicano propõe um direito de participação (liberdades positivas) dos cidadãos dentro de uma ordem jurídica objectiva. O

ponto de vista republicano exige esse esforço voluntarista para se chegar a uma comunidade, ao bem comum, e o ponto de vista liberal prefere uma ausência de freio para que a pluralidade de interesses em conflito se possa estabelecer. A natureza dos processos políticos para os liberais reside no combate para o poder administrativo. O modelo de sucesso político por meio das decisões eleitorais é do mesmo tipo do mercado. Há aqui claramente uma mercadorização do político. Para a concepção republicana a opinião expressa no espaço público e no parlamento não obedece à lógica de mercado mas a estruturas autónomas de uma comunicação pública orientada para o compromisso.

A teoria da discussão de Habermas pretende fazer uma síntese da concepção liberal e da perspectiva republicana reivindicando uma maior atenção ao conteúdo intersubjectivo dos direitos e um reconhecimento simétrico.

«A teoria da discussão utiliza elementos dos dois lados e integra-os no conceito de um procedimento ideal de deliberação e de decisão. Este procedimento democrático estabelece uma ligação interna entre as negociações, as discussões sobre a identidade colectiva e as discussões sobre a justiça, permitindo assim supor que, em tais condições, os resultados razoáveis ou equitativos serão obtidos. A razão prática retira-se assim dos direitos do homem universais ou da eticidade concreta de uma comunidade determinada para investir nas regras de discussão e nas formas de argumentação que retiram o seu conteúdo normativo para a validade da actividade orientada para o compromisso, e no fim de contas para a estrutura da comunicação por meio da linguagem» (HABERMAS, 1998: 267-268).

A teoria da discussão pretende que os seus procedimentos sejam institucionalizados mas não necessariamente segundo a lógica de mercado; ela elege uma intersubjectividade superior seguindo, por um lado, a vertente parlamentar e, por outro, o espaço público. São comunicações sem sujeito cujo poder por comunicação se transforma num poder pela administração.

«Do ponto de vista normativo, esta maneira de compreender a democracia implica logicamente a exigência de uma redistribuição dos três recursos: dinheiro, poder administrativo e solidariedade, por meio dos quais as sociedades modernas satisfazem as suas necessidades de integração e de regulação» (HABERMAS, 1998: 270).

Trata-se de uma democracia fundada na teoria da discussão para a qual o político não é o centro nem o modelo estruturante da sociedade mas um sistema de acção entre outros. Democracia menor sem o afastamento liberal nem o empenhamento demasiado participativo republicano. A dificuldade a enfrentar é a capacidade de institucionalização deste modelo a que chamámos *menor*.

Uma democracia menor deve abrir-se à pluralidade e à variação contínua, afastar-se da homogeneidade e enveredar ela heterogeneidade. Uma consciência normativa não pode basear-se apenas na ordem molar, mas conjugar-se com a ordem molecular. É o que Guattari chama a *revolução molecular*. Atravessada por linhas de variação contínua – fora do princípio do consenso – a fim de efectivar-se num diagrama de multiplicidades.

Um novo comunismo é possível?

A comunidade a vir pode conciliar-se com a ideia de um comunismo? Numa entrevista a Deleuze, Negri pergunta-lhe se o comunismo é ainda pensável (DELEUZE, 1990: 236). Naturalmente que Deleuze se afasta gentilmente da hipótese comunista e divaga sobre as sociedades de controlo, conceito que lhe surge no contexto de um possível confronto com a sociedade disciplinar foucauldiana (mas não serão a sociedade disciplinar e a sociedade biopolítica igualmente sociedades de controlo?), para no fim rematar com um «Não sei, talvez». Contudo, essa hipótese comunista foi trabalhada sobretudo entre Negri e Guattari. Num texto a quatro mãos escrito à distância (Negri estava na prisão de Rebibbia e Guattari em Paris) entre 1983-1984, os dois laboram sobre essa ideia de comunismo que agora se tornou subitamente «inovadora»³. A ideia de comunismo, cuja genealogia conceptual funda – quanto a nós – a noção de multidão presente nas últimas obras de Hardt e Negri, assenta no que Guattari designa como *processo de singularização*. Uma democracia menor – não submetida ao princípio de uma maioria irrefutável – seria, neste caso, uma sociedade que se deixasse afectar por processos de singularização sem que estes fossem reterritorializados sob uma matriz molar dominante.

Se Deleuze apresenta um cepticismo ostensivo acerca das possibilidades da democracia e das utopias revolucionárias,⁴ Guattari manteve uma expectativa militante na revolução molecular cuja matriz de referência foi indubitavelmente maio de 68.

O processo de singularização não é uma identidade, uma fixação consensual de pontos de vista ou de valores a serem partilhados por toda a gente da mesma forma, ou uma imposição da maioria às minorias; é um devir constante que se

³ Cf. BADIOU/ZIZEK, 2010. Em *Les Nouveaux Espaces de Liberté* Guattari e Negri afirmam que, apesar do estigma de infâmia que rodeia o termo comunismo, há ainda um espaço para reinventá-lo sob o signo da trilogia conceptual: singularidade, autonomia e liberdade. No cap. «Nous Appelons Communisme... » escrevem: «Le communisme consiste à créer les conditions d'émergence d'un renouvellement permanent de l'activité humaine et de la production sociale par le déploiement de processus de singularisation, d'auto-organisation, d'auto-valorisation du travail, en tant qu'activité libre et créatrice, en tant que transformation des rapports entre les sujets, seul un dévoilement des singularités individuelles et/ou collectives, écrasées, bloquées, dialectisées, par les rythmes de la contrainte, engendrera de nouveaux rapports de désir susceptibles de «retourner» la situation présente. Le travail peut être libéré, car il est, dans son essence, un mode d'être de l'homme tendanciellement collectif, rationnel, solidaire» (GUATTARI/ NEGRI, 2010: 17).

⁴ Deleuze rejeita a democracia liberal; o itinerário da obra *Mille plateaux* destina-se a comprometer toda a existência de uma unificação possível. Existe um antagonismo universal sem conciliação entre o molar e o molecular, entre o aparelho de Estado por um lado e os fluxos de desejo, por outro. A democracia não realiza os valores da imanência e do devir. O consenso democrático, o reino dos universais e os direitos do homem num plano abstracto não interessam a Deleuze: apenas existem singularidades e multiplicidades. E se o capitalismo provém de um primeiro momento de desterritorialização, da descodificação generalizada dos fluxos de desejo, ele acaba por encontrar um limite interno (contrariando essa produção desejante emancipada) e re-territorializar-se como máquina repressiva e improdutiva. Se descodifica por um lado, axiomatiza por outro, bloqueando os fluxos livres de produção e tornando-se claramente antiprodutivo. Deleuze encontra aqui um ponto autoimunitário do capitalismo que estilhaça os agenciamentos livres e a expansão dos possíveis, num instinto de morte que esmaga o desejo. A este respeito ver a obra de Philippe Mengue, *Deleuze et la Question de la Démocratie*, L'Harmattan, 2003, particularmente o cap. 7 «Capitalisme et critique économique de la Démocratie».

insinua e conecta pontos heterogéneos. O comunismo que Guattari busca e que Deleuze rejeita é uma comunidade por vir ou a construir. Mas de que modo? Provavelmente através da revolução molecular.

Maior de 68 foi o modelo dessa molecularização da sociedade onde as formas de desejo puderam fluir livremente e as intensidades construíram novas subjectividades. A desilusão de Deleuze consistiu na reterritorialização dessas intensidades promissoras. Mesmo assim, Deleuze deixa um espaço não utópico à micropolítica do desejo, mas não acredita já numa revolução eficaz que produza uma sociedade de desejo.

Uma micropolítica ou política molecular é apresentada como outra forma de vida, como se se tratasse de um manifesto da revolução molecular que preludia a *hipótese multidão* de Negri/Hardt dos anos 2000, anunciada desta forma: «a multidão de universos de possíveis» (GUATTARI/NEGRI, 2010: 131). As novas proposições de uma hipótese comunista⁵ implicariam a recomposição de forças sob novas tarefas que permitam um fluxo mais desterritorializado individual e colectivo: a redefinição concreta doariado, o controlo e a libertação do tempo da jornada de trabalho, uma luta permanente contra as funções repressivas do Estado, a construção da paz e a organização das máquinas de luta capazes de assumir estas tarefas. Para Guattari o capitalismo mundial integrado (CMI) produz um modelo de subjectividade tripolar que atravessa sincronicamente o conjunto dos níveis inconscientes. O processo de singularização apoiar-se-ia num inconsciente maquínico que Deleuze e Guattari opõem ao inconsciente capitalístico (enquanto subjectividade produzida pelos meios de comunicação de massa): «Quer dizer, o inconsciente maquínico corresponderia ao agenciamento das produções de desejo e, ao mesmo tempo, um modo de as cartografar. O inconsciente maquínico tende a produzir singularidades subjectivas» (GUATTARI, 2007: 305). Este processo encontra-se em ruptura com as significações dominantes.

A noção de subjectividade não coincide com a noção de indivíduo; ela resulta de um cruzamento de determinações colectivas de vária ordem (sociais, económicas, tecnológicas, meios de comunicação de massas, entre outras), o que faz com que o que chamamos facto subjectivo seja um agenciamento de níveis semióticos heterogéneos. A subjectividade capitalística seria uma forma normalizada, centralizadora em torno de uma imagem de consenso sobrecodificado destinado ao âmbito da produção e do consumo. «Imensas máquinas estatais controlam tudo, desde os seus próprios agentes até às pessoas que ganham o salário mínimo, ou pessoas perdidas em lugares como os campos desérticos do interior do Nordeste. Os indivíduos são reduzidos a nada mais do que engrenagens, concentrados sobre o valor dos seus actos, valor que responde ao mercado capitalista e seus equivalentes gerais» (GUATTARI, 2007: 57). Essa subjectividade capitalística possui duas funções: a culpabilização e a infantilização. Os índices de singularidade retiram a sua força formadora das raízes plurais deste tipo de subjectividade. Contudo, os processos de singularização são frágeis e podem ser recuperados por uma nova institucionalização.

Uma micropolítica assume os processos de singularização na transversalidade dos níveis macro e microsociais no que Guattari chama uma

⁵ «La mise à jour de l'hégémonie des processus de singularisation sur l'horizon de la production sociale constitue aujourd'hui la caractéristique spécifique de la lutte politique communiste» (GUATTARI/NEGRI, 2010: 132).

automodelização. Como escreve: «*Toda a problemática micropolítica consiste precisamente em tentar agenciar os processos de singularização no próprio nível em que emergem*» (GUATTARI, 2007: 183). Podemos exemplificar com o caso do feminismo onde o nível macro/molar organiza todo um programa contra a segregação, ao passo que ao nível molecular podemos dizer que existe um devir-feminino que capta igualmente os homens. Não existe, assim, uma mera oposição binária entre os sexos. O que se dá é um cruzamento onde existe sempre uma multiplicidade, uma composição de agenciamentos, uma articulação entre diferentes níveis de subjectivação. A questão micropolítica é a de superar os níveis de subjectivação dominantes sem que possamos identificar um plano comunitário hegemónico. Neste contexto, a democracia não é a expressão de um diagrama molar; pelo contrário, existe um número de mutações e possibilidades numa declinação que chamamos *menor* onde as problemáticas se conjugam a nível molecular com a correspondente economia subjectiva de processos de singularização, que atravessam vários campos e que não se fixam numa individualidade; a própria organização de grupos de convivência permite escapar aos modelos dominantes. A crise, afirma Guattari, nunca é apenas económica.

Como conciliar os processos de singularização com a democracia? Poderá o voto agenciar pacificamente as estruturas molares do campo social, as instituições, e as existências vulneráveis e excluídas dos trabalhadores precários, marginais, etc? Falando do Chile dessa época afirma Guattari:

Como fazer para que se mantenham os processos de singularização que são quase tangenciais ao incomunicável num período de campanha eleitoral? Deslizando a nossa singularidade para a urna? No voto? Esta deslizaria através dos nossos dedos. E, no entanto, é óbvio que, se quisermos derrubar este regime reaccionário e estúpido (que tem a pretensão de assegurar a gestão de uma ordem social graças a um conhecimento das leis que regem a economia e a política), se queremos afrontar este obstáculo, não será fazendo poesia no nosso pequeno canto, ou encerrando-nos nos nossos pequenos espaços homossexuais, onde nos sentimos bem, ou inventando fórmulas alternativas de educação para crianças, e assim por diante. Podemos juntar essas coisas e nem sequer assim conseguiremos derrubar o poder, seja no Chile, seja noutros lugares» (GUATTARI, 2007: 210).

Assim, a resposta ao estratagema democrático unificador do capitalismo residiria num devir-menor revolucionário. O que é uma revolução molecular?

«A revolução molecular consiste em produzir as condições, não apenas de uma vida colectiva, mas também da encarnação da vida para si mesmo, tanto no campo material como no campo subjectivo. O que chamo processos de singularização é algo que frustra esses mecanismos de interiorização dos valores capitalísticos, algo que pode conduzir à afirmação de valores num registo particular, independentemente das escalas de valores que nos cercam e nos vigiam de todos os lados» (GUATTARI, 2007: 67)⁶.

⁶ «Chaque révolution moléculaire, chaque autonomie, chaque mouvement minoritaire fera corps avec un aspect du réel pour en exalter les dimensions libératrices singulières. Il rompra ainsi avec le schéma d'exploitation que le capital impose comme réalité dominante» (GUATTARI/NEGRI, 2010: 84). «L'idée de révolution moléculaire concerne synchroniquement tous les niveaux: infrapersonnels (ce qui est en jeu dans le rêve, dans la création etc.), personnels (comme les

Como modelo de revolução molecular Guattari alude às rádios livres. Elas reapropriam os meios de subversão da subjectividade. Mas será isto suficiente? Guattari procura obstinadamente por uma declinação minoritária do capitalismo capaz de apreender os fluxos de uma cartografia do desejo. E apesar da fixação institucional desses fluxos, vale a pena correr o risco.

Poderia constituir-se uma ideia de comunidade com base no conceito de biopolítica menor? Numa entrevista onde se afluam as condições de uma biopolítica menor, capaz de superar a negatividade das políticas públicas contemporâneas, Agamben é questionado sobre a possibilidade de outras políticas, uma alternativa a quem possa procurar a bios na sua zôê: os sem-papéis, os precários, os doentes com Sida, os drogados, etc, e mostra-se céptico sobre a hipótese de escapar à máquina subjectivadora do Estado. Contudo, remete para um *souci de soi* foucauldiano que não é um processo de fixação de uma identidade mas de rejeição da figura da identidade/sujeição. Como encontrar um processo de re-subjectivação que não seja simultaneamente um meio de sujeição (*assujettissement*)? Esse é o tema prevaemente de uma biopolítica menor. Porém, não é adiantado muito mais do que o terreno vago de uma mística quotidiana⁷.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G.: «Une biopolitique mineure», entretien réalisé par Stany Grelet & Mathieu Potte-Bonneville, in *Vacarme*, n^o 10, 2000 (www.vacarme.org/article255html).
- BADIOU, A.; ZIZEK, S. (org): *L'idée du communisme*, Lignes, 2010.
- DERRIDA, J.: *Voyous*, Paris, Galilée, 2003.
- GUATTARI, F.: *La révolution moléculaire*, Éditions Recherches, 1997.
- _____. *Lignes de fuite. Pour un autre monde de possibles*, France, Éditions de l'aube, 2011.
- _____.; NEGRI, A.: *Les Nouveaux Espaces de Liberté*, Lignes, 2010.
- _____.; ROLNIK, S.: *Micropolitiques*, Trad. Renaud Barbaras, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2007.
- HABERMAS, J.: *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. fr. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 2000.

relations d'autodomination, ce que les psychanalystes appellent Surmoi) et interpersonnels (comme l'invention de nouvelles formes de socialité dans la vie domestique, amoureuse et professionnelle, et dans les relations avec le voisinage et l'école)» (GUATTARI, 2007: 66). Negri sublinha a ideia de destruição da totalidade para que a segmentaridade, o ser-segmento possa emergir como particularidade contra o fétiche do *bem comum* e da *vontade geral*. (Cf. «Annexe II, Lettre Archéologique» GUATTARI/NEGRI, 2010: 169).

⁷ «Et ça peut être partout, en travaillant à partir de cette notion de souci de soi chez Foucault, mais en la déplaçant dans d'autres domaines: toute pratique de soi qu'on peut avoir, même cette mystique quotidienne qu'est l'intimité, toutes ces zones où l'on côtoie une zone de non-connaissance ou une zone de désobjectivation, que ce soit la vie sexuelle ou n'importe quel aspect de la vie corporelle. Là on a toujours des figures où un sujet assiste à sa débauche, côtoie sa désobjectivation, tout cela, ce sont des zones quotidiennes, une mystique quotidienne très banale. Il faut être attentif à tout ce qui nous donnerait une zone de ce genre. C'est encore très vague, mais c'est cela qui donnerait le paradigme d'une biopolitique mineure» (AGAMBEN, 2000: 5-6).

- _____ *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. fr. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 1998.
- INNERARITY, D.: *O Novo Espaço Público*, trad. pt. Manuel Ruas, Lisboa, Teorema, 2010.
- RAWLS, J.: *Justice as Fairness. A Restatement*, USA, Harvard University Press, 2001.
- _____ *Political Liberalism*, (1993) (expanded edition), Columbia, Columbia University Press, 2005.
- _____ *A Theory of Justice* (1971) (Revised Edition), USA, Harvard University Press, 1999.
- SEN, A.: *The Idea of Justice*, London, Penguin Books, 2009.

O inédito comentário de Luís de Molina sobre a *Isagoge* de Porfírio. O problema dos universais nas universidades portuguesas na transição do século XVI para o século XVII

Helena COSTA*

Faculdade de Letras da Universidade do Porto (Portugal)

RESUMO: O objectivo deste estudo prende-se com a apresentação da edição crítica do tratado *Annotationes in Porphyrii Isagogen* de Luís de Molina. Propomos uma profunda investigação que permita contextualizar o manuscrito e a génese da obra, tendo em conta a história da recepção de Porfírio na tradição filosófica latina, bem como a emergência e complexificação do problema lógico, linguístico, gnosiológico e metafísico dos universais. Para além desse contexto filosófico geral, fazemos uma revisão bibliográfica exaustiva do autor, que incluirá o estudo das cartas de Molina e em menor grau da sua obra posterior, para perceber a permanência do problema no seu pensamento. A contextualização terá em conta a dinâmica intelectual dos jesuítas (nomeadamente o que viria a ser estatuído como a *Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus), que assumem um papel determinante na renovação e revigoramento da universidade portuguesa da segunda metade do século XVI.

PALAVRAS-CHAVE: Molina, Universais, Predicados, Nomes e Coisas.

ABSTRACT: The aim of this work is to introduce the critic edition of the treatise *Annotationes in Porphyrii Isagogen* of Luis de Molina. We propose a deeply research that allow us to contextualize the manuscript, having in mind the times where Porphyry works were part of philosophical tradition, as the emergence of the logic problem, linguistic, epistemological and metaphysical of the universals. Besides this general approach, we'll show a full bibliography of Molina. To understand the intellectual dynamics of the Jesuits this will include the study of his letters and of his posterior works. Following especially what *Ratio Studiorum* of Company of Jesus established. Having in consideration the important role the Jesuits had in the renovation and invigoration of Portuguese Universities on the second half of the 16th century.

KEYWORDS: Molina, Universals, Predicates, Names and Things.

* Email : helena5costa@gmail.com

1. O problema dos universais em Molina: Apresentação.

Considerando o tema deste congresso, propor o debate da questão dos universais em Luís de Molina funcionará como a reexaminação da metafísica escolástica e como a recuperação do pensamento dum autor jesuíta que foi muito além duma obra teológica. Luís de Molina era um verdadeiro estudioso das obras aristotélicas e, tal como todos os autores escolásticos, leu e comentou Aristóteles. Estes comentários podem ser encontrados no seu *Cursus Conimbrincensis*, onde obras como *Categorias*, *Tópicos*, *Ética*, *Isagoge de Porfírio*, entre outras, são examinadas e estudadas.

O *Cursus Conimbrincensis*, o qual passamos a apresentar como mais uma das grandes obras de Molina, mas que ainda não foi publicado, nem muito divulgado, que se encontra na sua forma original, manuscrito e ainda por trazer ao conhecimento de todos, encontra-se em bom estado de conservação em Portugal, na Biblioteca Pública de Évora (ms CXVIII-1-6). O tratado em que Molina desenvolve a questão dos universais e que aqui apresentamos, é o tratado sobre a *Isagoge* de Porfírio (*Annotationes in Porphyrii Isagoge*). Este primeiro tratado retrata aquilo que é característica base da escolástica: estudava-se, comentava-se Aristóteles, e, conseqüentemente, também se estudavam os comentadores de Aristóteles. O comentário de Molina à *Isagoge* vem não introduzir mas principiar uma grande obra de comentários às principais obras de Aristóteles e traz consigo questões muito importantes, como a questão dos universais. É Porfírio, no prólogo da *Isagoge*, quem lança as questões que vão dar origem a toda a problemática acerca dos universais: São o género e a espécie reais ou são eles simples construções mentais às quais nada corresponde na realidade? Admitindo que são reais, seriam corporais ou incorporais? Os universais existem nas coisas sensíveis ou fora delas?

Mas Porfírio apenas lança as questões. Parece estar perante ‘um problema muito complexo’ e opta por limitar a *Isagoge* a questões lógicas que dizem unicamente respeito à apresentação dos cinco predicáveis e às comparações entre eles.

A *Isagoge* vai divulgar-se muito rapidamente, primeiro através da tradução de Mário Vitorino depois através da tradução e duplo comentário de Boécio, vai ser comentada em grego, latim e árabe e torna-se no centro de todas as controvérsias que surgem em volta da questão dos universais. A influência desta obra foi tal que a vamos encontrar comentada nas grandes sistematizações escolásticas dos séculos XVI e XVII, como é o caso dos *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu in Universam Dialecticam Aristoteles Stagiritae*, onde, passados quase treze séculos, o comentário à *Isagoge* de Porfírio ainda integrava o Curso geral de Filosofia e continuava a ser introdução aos comentários das obras de Aristóteles. Falamos do conhecido *Cursus Conimbrincensis*, impresso no Colégio de Coimbra, um tratado lógico de dois volumes dedicados ao comentário de todo o Organon de Aristóteles, primeiramente impresso em 1606.

Sem querermos descurar outras obras lógicas produzidas pelos jesuítas, nomeadamente as de Pedro da Fonseca, cabe-nos aqui elucidar os ouvintes para

outra obra que também fez parte deste período, sendo ela o Curso de Filosofia de Luís de Molina, manuscrito em 1553 terminado em 1564.

2. Retomando a questão dos universais na Pessoa de Molina:

Coloquemo-nos novamente perante a questão primordial, os universais são ante rem, in re, ou post rem? Isto é: são à maneira das *Ideias* platónicas, essências que existem por si mesmas, separadas dos indivíduos concretos nos quais se realizam, como o são os modelos em relação às suas múltiplas cópias? Ou então, segundo Aristóteles, (*De Anima*, 432^a 2-8) tais essências residem apenas nos indivíduos concretos, de onde o nosso intelecto os extrai idealmente por uma operação de abstracção? Ou enfim, esses universais não terão outra existência que nos espíritos que os concebe, não serão nada mais que ‘ideias gerais’, como diriam hoje?

Sem mais demoras e recorrendo ao primeiro comentário do Curso de Filosofia de Molina, *Annotationes in Porphyrii Isagoge*, iremos apresentar a sua interpretação do problema e tentar perceber se os universais são nomes ou são coisas designadas por nomes? O universal divide-se em género, diferença, espécie, propriedade e acidente, e/ ou é uma coisa designada por um nome comum ou é mesmo o próprio nome? Ou seja, o universal é, por exemplo, uma coisa designada pelo nome cavalo ou se será apenas o nome que se exprime na mente, na voz ou nos escritos? Para respondermos correctamente a esta questão temos que explicar o que é o universal de que estamos a falar, e Molina propõe quatro modos de designar o universal para responder se este é uma coisa ou um conceito.

Num primeiro modo, uma coisa chama-se universal causando, *in causando*, e é aquilo que é causa de muitos efeitos, como diz Aristóteles:

«Não conhecemos o verdadeiro sem conhecer a causa; e cada causa tem por excelência a sua própria natureza, aquilo em cuja virtude as várias coisas recebem o mesmo nome» (ARISTÓTELES, 1982: 994^a 24 – 34).

Parece-nos que a definição essencial de universal neste primeiro modo se encontra em ‘aquilo que é causa de muitos efeitos’ e que se aproxima também da definição posterior de universal *in praedicando*, capaz de se dizer acerca de muitas coisas. O segundo modo mostra o universal como aquilo que significa ou representa muitas coisas. Uma coisa chama-se universal *in significando* ou *in representando*. Molina usa o conceito ‘homem’ para elucidar este modo de ser do universal, pois o conceito ‘homem’ é imagem de todos os homens e é na medida em que são homens que se chama universal representando ou significando, tal como em todo o universo todos os outros conceitos que significam muitas coisas, quer pela voz, quer pelos escritos, quer pela mente ou mesmo pelas próprias coisas, são universais representando ou significando (f. 10r). Em terceiro lugar, uma coisa chama-se universal sendo, *in essendo*, e o universal nesta maneira de ser só existe como o diz Platão: as ideias são universais. Diz-nos Molina que Platão afirmou que existem várias naturezas na natureza comum das coisas, que são separadas por coisas singulares sem estarem sujeitas ao espaço e ao tempo: as ideias, por participação das quais dizia surgirem as coisas singulares junto de nós. Chama-lhes naturezas universais, predicadas dos indivíduos e das quais se obtêm as ciências.

Mas, como Molina refere, Aristóteles vem contestar esta interpretação de Platão, a de existirem várias naturezas na natureza comum das coisas. Para Platão, estas naturezas são ideias, ideias com uma existência separada. Aristóteles, no capítulo 15 do Livro VII da *Metafísica*, vem dizer exactamente o oposto: as ideias caso existissem seriam participadas. Ao contestar Platão, dirá que as ideias universais existem mas enquanto apreendidas por abstracção, a partir da intuição do ser nas coisas sensíveis (ARISTÓTELES, 1982: 1040^a 8 – 27). Finalmente, uma coisa chama-se universal *in predicando*, isto é, universal é aquilo que é apto para se predicar de muitas coisas, para se dizer de muitas coisas. Como diz Aristóteles na *Metafísica*, Livro VII, Cap. 13, confirmando a sua definição essencial, diz que o universal é o que é apto para se encontrar em muitas coisas. Coisas que são semelhantes, que são entendidas por todos os seus significados e que têm uma única definição que se adapta a todos os seus significados, embora desigualmente. Como, por exemplo, a definição de ente: aquilo que é, definição que se adapta a todos os entes; e a definição de acidente: ente de ente ou ente inerente ao sujeito, definição esta que se ajusta a todos os acidentes. As outras coisas semelhantes que na mente não têm um único conceito formal, como o homem real e o homem representado, já não têm tanta afinidade com as coisas unívocas, mas ditas por si só entendem-se pelo seu melhor significado. Assim, Molina explica que o universal *in predicando* é entendido por Aristóteles de duas maneiras:

Primeiramente o universal abrange as coisas unívocas e as coisas análogas e dá o exemplo do ente e do uno que são predicados universalmente em relação a todas as coisas. Em segundo lugar, o universal é concebido para si mesmo com precisão e de modo muito próprio, isto é, pode ser predicado acerca de muitas coisas univocamente e sobretudo pela mesma razão igualmente participada. O uno é negado como universal, pois o universal diz-se análogo em relação às coisas das várias categorias, logo não é unívoco (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro III, Cap. 3 e Livro IV, Cap. 2).

Exposto isto, diz Molina que o universal é o uno por si, é significado completamente, é apto para se predicar acerca de muitas coisas, é o 'sobretudo pela mesma razão' e é universal segundo a natureza. Não tem paixão, qualidade sensível, forma e figura e também não tem outras coisas que são unas por si, não tem complexidade e também não é singular (entendido 'singular' como as coisas singulares que se predicam de uma só coisa). Relembremos que o universal é uno por si, significado 'completamente' e é o que é apto para estar em muitas coisas. Estar em muitas coisas deve ser entendido como identidade, isto é, o que é predicado pelo menos em razão daquilo que conota (MOLINA, 1563: ff. 12v e 14v).

3. Chegando a este ponto de consideração, Molina investe na pergunta se os universais *in praedicando* são coisas designadas por nomes comuns ou são apenas os próprios nomes?

Apresenta prontamente a opinião dos nominalistas. Estes defendem que pelos nomes comuns são designados imediatamente os indivíduos, tal como o conceito homem designa logo Sócrates e não há nenhuma natureza comum nas coisas que se podem designar por nomes comuns e que se podem chamar universais, mas só os conceitos comuns (pela voz ou pela escrita) são universais e

são géneros e espécies, não sendo coisas designadas. Referindo Guilherme de Ockham, explica que o que fundamenta esta opinião é o ser universal e o ser singular não se poderem ajustar a uma e à mesma coisa, mas acontece que tudo o que existe na natureza das coisas é singular, ou seja, não há nada universal que possa ser designado por nomes comuns. O que se percebe, pois se o universal é aquilo que é comum a muitas coisas e o singular aquilo que se ajusta só ao uno e não ao múltiplo decerto não se ajustam às mesmas coisas, senão a mesma coisa seria ao mesmo tempo comum a muitas coisas e não comum a muitas coisas, o que seria contraditório.

Molina, fundamentando o que é o universal, utiliza a palavra como um instrumento para designar as coisas significadas:

«As coisas são aquilo que se predica, as palavras são aquilo com que uma coisa é predicada. Portanto, embora a primeira definição de universal possa de algum modo adaptar-se às palavras, todavia a definição seguinte, que é o que é apto para estar em muitas coisas, adapta-se só às coisas, portanto, dedicadas às coisas universais» (MOLINA, 1563: f. 13v).

Molina procura então solucionar a questão oposta.

4. Todas as coisas naturais são singulares segundo o ser que têm em si mesmas, independentemente da operação do intelecto?

Segundo o autor, há coisas que são singulares por si, que têm diferenças individuais e que por isso nunca serão consideradas universais, tome-se como exemplo Sócrates, Platão e todas as coisas que se designam primeiramente com nomes singulares. Assim, sabendo que as espécies têm género e diferenças comuns será impossível que sejam universais e comuns a muitas coisas ao mesmo tempo. Depois temos as coisas que são singulares por acidente, ou seja, coisas que tanto são singulares segundo o ser que têm da parte da coisa e que podem ser universais segundo o ser que têm no intelecto, isto é, são aquelas coisas que pela essência não têm diferenças individuais, e assim percebe-se de que espécie são o homem, o animal e todas as coisas que se designam por nomes comuns. Então as coisas em si mesmas, coisas que existem *a parte rei*, reúnem-se pelas diferenças individuais das quais se podem separar, mas, pelo ser que têm no intelecto (pelo qual são concebidas sem as diferenças individuais) são universais.

Tomemos novamente como exemplo o conceito 'homem', que é representado primeiramente sem as diferenças individuais para se dizer acerca de muitas coisas, e só posteriormente, quando se acrescentam algumas diferenças individuais, é que se pode dizer acerca de Platão ou de Sócrates sendo considerado comum e universal. É por se acrescentarem características individuais que a natureza humana se divide em indivíduos, características essas que são separadas/abstráidas pelo intelecto que assim forma o universal.

Respondendo à questão se os universais são coisas ou conceitos, Molina afirma que:

«Todas as coisas que existem no mundo são certamente singulares segundo o ser que têm pela parte da coisa, independentemente da operação

do intelecto. Mas muitas delas são universais segundo o ser que têm no intelecto, a saber, aquelas coisas que enquanto possuem diferenças individuais são singulares por acidente. Pois estas quando são representadas sem as diferenças individuais são universais. Não há nenhum problema em que uma e a mesma coisa seja ao mesmo tempo, segundo algo diferente, singular e universal» (MOLINA, 1563: f. 13r.).

O que Molina fez com esta interpretação do universal foi apresentar a sua solução à questão se os universais são coisas ou conceitos. Tentou, ao que nos parece, conciliar estas duas possibilidades e afirmar que tudo depende do intelecto, se este influencia ou não a ‘análise’ do que é o universal. As diferenças, ou os acidentes individuais serão o que vão causar a singularidade em *omne quae sunt in mundo*, a abstracção pelo intelecto destas diferenças individuais irá permitir notar a universalidade nessas mesmas coisas. Como tudo depende do modo como os conceitos são aplicados às coisas, parece-nos que a resposta mais correcta de Molina à pergunta ‘Os universais são coisas ou conceitos’ seria os universais são coisas mas podem também existir no intelecto. Porque sendo o universal o que se predica de muitos, o ‘muitos’ refere-se às coisas, dito de muitas coisas, o que demonstra uma dependência da própria coisa.

Na segunda questão do seu tratado, ‘Se as coisas são universais independentemente da operação do intelecto’ Molina introduz o problema explicando que:

«Um predicado pode ser útil a elas [às coisas] de três maneiras: primeiro, de si (ex se), por si e pela sua natureza que mantêm em toda a parte. (...) Em segundo lugar, convêm-lhes os predicados não por si e de si, mas por acidente em razão do seu ser singular, como ao homem segundo lhes convém o ser que em Sócrates tem ser branco, ser filho de Sofrónico, etc. Em terceiro lugar, convêm-lhes ser predicadas também por acidente em virtude do seu ser que têm no intelecto, ou seja, pelo facto de serem representados no intelecto sem as diferenças individuais como lhes convém ser universais, dos géneros, espécies, etc.» (MOLINA, 1563: f. 14v).

Percebemos então que as coisas que são designadas por nomes comuns são universais, resta saber se o são por si mesmas, independentemente da operação do intelecto, ou se dependem do próprio intelecto. As coisas que são imediatamente significadas pelos nomes comuns podem ser ditas de duas maneiras: uma por parte da coisa nos indivíduos, ou seja, pelas diferenças individuais; outra pelo intelecto, quando as diferenças individuais são abstraídas. Tome-se o exemplo da natureza humana, o universal é aquilo que é apto para estar em muitas coisas, a natureza humana é apta *per se* para estar em muitos seres, portanto, independentemente da operação do intelecto, é por si só universal.

Para fundamentar esta teoria, Molina recorre à autoridade de São Tomás, na sua obra *O Ente e a Essência*, capítulo II, onde São Tomás afirma:

«É impossível que uma noção universal, como a de género ou de espécie, corresponda à essência enquanto esta é significada como parte, por exemplo, pelo termo “humanidade” ou “animalidade”» (SÃO TOMÁS, 1995: 82).

Isto é, pelas diferenças individuais. O que aqui está presente é que noções universais como as de género e espécie devem corresponder à essência como um todo e não como uma parte. Os seres físicos compostos por matéria e forma mostram a essência como o próprio composto, constituindo-se a definição ou a quiddidade como a operação pela qual se determina essa essência. São Tomás explicará que assim a essência será compreendida quer segundo a sua noção própria, que é a sua absoluta consideração onde nada é verdadeiro sobre ela a não ser o que corresponde, por exemplo, ao homem, enquanto homem.

«Correspondem-lhe «racional» e «animal» e outros predicados que entram na sua definição; mas ser branco ou negro, ou qualquer outra coisa semelhante que não pertença à noção de «humanidade» não corresponde ao homem enquanto homem» (SÃO TOMÁS, 1955: 83).

Quer segundo o ser que possui num indivíduo, onde poderia atribuir-se-lhe algo por acidente, em razão daquilo em que se encontra.

«Por exemplo, diz-se que o homem é branco, porque Sócrates é branco, embora isso não pertença ao homem enquanto homem» (SÃO TOMÁS, 1955: 83).

Afirmaremos assim, segundo Molina, que as coisas significadas imediatamente pelos nomes comuns nem são universais nem singulares, mas outras que lhes pertencem por acidente, isto é, serem singulares segundo o ser que têm dos indivíduos e serem universais pelo ser que têm no intelecto.

Por outro lado Molina apresenta Escoto a afirmar que as naturezas que se significam imediatamente pelos nomes comuns são universais por si independentemente da operação do intelecto. E esta opinião é muito semelhante à de São Tomás, mas traz consigo uma novidade: Escoto distingue os próprios universais e apresenta duas maneiras de os compreender: a formal e a fundamental. Onde, resumindo, para Escoto o universal tomado pela universalidade não existe da parte da coisa, a parte rei, nem pelo intelecto, mas é antes pelo intelecto que a natureza se torna o fundamento próximo da universalidade por se fazer representar sem as diferenças individuais, como podemos perceber pelo exemplo do ser equino, que de si nem é universal nem singular mas é ambas as coisas acidentalmente, sendo singular pela natureza que o une da parte da coisa com as diferenças individuais, e sendo universal pelo intelecto que o representa sem as diferenças individuais. Segundo Molina o que Escoto quer é referir-se a algo que convém por si mesmo às naturezas dos nomes comuns significados imediatamente. Procura-se explicar a 'posição' que o uno ocupa enquanto ser. O uno convém a qualquer coisa por si mesma independentemente da operação do intelecto, cada coisa participa por si mesma na razão do ser. Molina dá o exemplo do ser risível, que é paixão, característica do homem e que se aplica a todo e cada homem por si mesmo, sem qualquer interferência do intelecto. E se cada coisa participa por si mesma na razão do ser, independentemente da razão do intelecto, participa também da razão do uno. Ser uno acrescenta ao ser o facto de ser indiviso por si ou por outro, nas palavras de Molina:

«Por algum grau do ser em que a coisa participa, Sócrates, enquanto Sócrates, por não ser dividido pela «socraticidade» é uno em si mesmo e assim mesmo enquanto homem, por não estar dividido de Platão pela racionalidade é uno com Platão na natureza humana, e enquanto animal, porque não está dividido do cavalo pela sensibilidade é uno com o cavalo na natureza animal...» (MOLINA, 1563: f. 16v).

Mas lembremos que as coisas universais não existem na natureza da realidade sem terem diferenças individuais, que as faz singulares e que só se fazem universais quando se separam destas mesmas diferenças. É o intelecto que vai abstrair e separar a natureza das diferenças individuais, retomando assim o papel de agente nesta divisão – junção do uno e do universal. Estamos sempre perante uma dependência da operação do intelecto a que se chama segunda intenção e relação de universalidade, que é a relação pela qual as naturezas são formalmente universais, como Molina poderia ter afirmado: “como a parede tem da brancura o ser branca e Sofrósnico tem da paternidade o facto de ser pai de Sócrates”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Tomás de. *O Ente e a Essência*, Trad. Mário S. de Carvalho, Porto, Edições Contraponto, 1995.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, edição Trilingue por Valentín García Yebra, 2^a Edição, Madrid, Editorial Gredos, 1982.

MOLINA, Luís de., *Annotationes in Porphyrii Isagoge*, in *Tractatus Logico*, ms. CXVIII-1-6, Biblioteca Pública de Évora, ff. 7r-73r (ff. 1-353)

PORFÍRIO. *Isagoge. Introdução às Categorias de Aristóteles*, Trad. Pinharanda Gomes, Col. Filosofia e Ensaios, Lisboa, Guimarães Editores, 1994.

STEGMÜLLER, Friedrich. *Geschichtedes Molinismus*, Münster, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuch handlung, 1933.

VV AA. *Luís de Molina Regressa a Évora: Actas das Jornadas. Évora 13, 14 de Junho*, org. Irene Borges Duarte, Évora, Fundação Luís de Molina, 1998.

Leitura do vivente de Hegel como realidade que não se esgota no processo físico-químico da vida.

Margarida DIAS*

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (Portugal)

RESUMO: Partindo da afirmação de que “a morte do vivente é o nascer do espírito”, pretende-se com este trabalho demonstrar a centralidade da vida na compreensão do sistema hegeliano, nomeadamente, do terceiro momento, ou seja, da passagem da natureza ao espírito, o que, necessariamente, implicará uma análise da condição do vivente enquanto estrutura e processo físico-químico, mas também, enquanto realidade que supera essa *determinidade* pela introdução de significação no processo da vida puramente natural.

PALAVRAS-CHAVE: Vida, Filosofia da Natureza, Singularidade, Morte, Espírito.

ABSTRACT: From the statement that “the death of the living being is the emergence of the Spirit”, the purpose of this paper is to demonstrate the centrality of life in the understanding of the Hegelian system, in particular, the third moment, that is to say, the transition from nature to spirit, which necessarily involve an analysis of the condition of the living being as a structure and a physico-chemical process, but also as a reality that surpasses this determination by the introduction of meaning in the purely natural process of life.

KEYWORDS: Life, Philosophy of Nature, Singularity, Death, Spirit.

* Doutoranda pela Faculdade de Letras da Universidade Coimbra, Bolseira da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT). **Email:** margaridah.dias@sapo.pt

«A ideia imediata é a vida. O conceito realiza-se num corpo de cuja exterioridade aquela é universalidade imediata, que a si mesmo se refere; e é igualmente a sua particularização (...); por fim, é a individualidade como infinidade negativa (...); a vida, por ser a particularização inicial, resulta como unidade negativa que é para si e se conjunge na corporeidade, enquanto dialéctica consigo mesma. Pelo que a vida é essencialmente o vivente e, segundo a sua imediatidade, este vivente singular» (HEGEL, 1992, vol. II, § 216).

A vida é, em primeiro lugar, como vivente. Isto quer dizer que o conceito tem uma existência concreta, real na natureza; ele é em si. O vivente, através dos processos que lhe são próprios (assimilação, irritabilidade e processo do género), relaciona-se com a exterioridade que lhe é indiferente. É no processo do género, sobretudo com a reprodução sexuada, que o vivente elimina a sua carência interna – a de não conter o outro em si – e se relaciona a um outro como a si mesmo.

No processo do género surge o início de significação e idealização da vida, através do reconhecimento como pertença à espécie, momento que corresponde também, à primeira forma de conhecimento do vivente.

Na reprodução sexuada extinguem-se as diferenças e uma nova singularidade é posta. Este momento é o culminar do desenvolvimento teleológico do vivente, cujo *telos*, é a sua reprodução e morte (e claro, o nascer de uma nova singularidade). No entanto, a vida, de acordo com este movimento dialéctico, cai num ciclo de má infinidade em que uma geração repete a outra num movimento infinito.

Entendido nestes termos, o desenvolvimento natural é essencialmente não-histórico, pois só a singularidade é dotada de historicidade, o que, na filosofia da natureza só ocorre no vivente ao nível da reprodução sexuada mas que corresponde já, à passagem ao espírito (ao conhecer), ao ser em si e para si do conceito. Neste contexto, a natureza, para Hegel, não é um fim em si, mas um movimentar-se para um ser superior, o espírito, no qual ela encontra a sua verdadeira realização e a sua verdade [fundamento].

Considerando o vivente como realidade físico-química, o mesmo está continuamente a superar as explicações fixas e quânticas da física e da química, enquanto ser dotado de características irreduzíveis, como a subjectividade (sensação, sensibilidade, sentimento de si), singularidade ou, a sua historicidade, características essas, que exigem uma alternativa à explicação em termos de quantidade dada pelo modelo explicativo da física e da química. O vivente apresenta-se como realidade físico-química que, pelo seu carácter processual está continuamente a superar esta dimensão.

Antes de outro desenvolvimento, ocupemo-nos um pouco sobre o facto de a temática da vida e do vivente surgirem no contexto da *Ciência da Lógica*. Isto porque, a este nível, falamos das formas do pensamento puro, onde parece, à partida, não haver lugar para um categoria tão real e tão concreta como, aparentemente, é a vida. Ora, ocupando-se a lógica das formas do pensamento puro, ela não é outra senão, o próprio pensar. Por sua vez, o pensar não é algo estático, muito pelo contrário, ele é actividade. Logo, falamos de um pensamento vivo. Por conseguinte, o pensamento é entendido como vida e a vida é, assim, uma das categorias do pensamento.

Hegel coloca como condição de possibilidade de todo o conhecimento a ideia – «a ideia é o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objectividade» (HEGEL, 1992, vol. II, § 213). A ideia é o objecto da lógica. E, primeiro, é necessário conhecê-la na sua *imediatez*, na sua determinação que é a vida, a fim de que a própria não se torne em algo vazio e carente de significação. Assim, a ideia é necessariamente real e manifesta no mundo pois, recorrendo às palavras de Hegel:

«(...) se a lógica não tivesse que conter nada mais do que formas do pensamento vazias, mortas, então não poderia tratar-se nela nenhum conteúdo. Portanto, a necessidade de considerar a ideia da vida na lógica, fundar-se-ia sobre a necessidade, reconhecida também, por outro lado, de tratar aqui [na “Ciência da Lógica”], o conceito concreto do conhecimento» (HEGEL, 1956, vol. II: 479-480).

Com a introdução da categoria da vida no sistema das formas do pensamento puro, podemos inferir desde já, que a filosofia de Hegel não tem um carácter idealista, no sentido de uma abstracção pura, como muitos a acusam, mas que, todos os conceitos e categorias que emergem no interior do sistema se centram na possibilidade do concreto e do real. Hegel propõe, assim, uma correspondência entre pensamento e realidade, entre conceito e objectividade, pelo que, desta forma, toda a realidade existe como objectiva e, portanto, é susceptível de ser conhecida (idealismo objectivo). A partir daqui, podemos inferir desde já, uma primeira conclusão acerca da relação entre lógica e natureza, no seio do sistema hegeliano. Trata-se de uma relação de interdependência mútua: por um lado, a *Ciência da Lógica* é determinada por uma relação com a exterioridade, de tal modo que algumas categorias que são próprias da *Filosofia da Natureza* têm lugar na ciência do puro pensamento, o que aliás, tem alimentado e motivado a discórdia acerca do uso que Hegel faz das suas categorias.¹ Por outro, a natureza possui momentos conceptuais hierarquizáveis de acordo com o grau de complexidade desses momentos – do elemento de menor complexidade para o elemento de maior complexidade, de tal modo que, todos os elementos e momentos do sistema são engendrados e determinados um a partir do outro, conservando sempre como elo de ligação a sua auto-referencialidade.

A ideia é entendida em termos de desenvolvimento, ou seja, como um todo que se auto-desenvolve e que é auto-referencial. A ideia contém o seu desenvolvimento em si mesma, pelo que, se produz a si e a partir de si mesma. O desenvolvimento da ideia ocorre segundo um movimento dialéctico, de acordo com o qual, toda a realidade começa por apresentar-se, depois nega-se e, num terceiro momento, elimina essa contradição. A cada uma destas etapas correspondem, respectivamente: 1) a lógica, em que a ideia está *em-si*; 2) a natureza, em que a ideia está *fora-de-si* e, 3) o espírito, em que a ideia é *em-si* e *para-si*. Segundo este esquema, a ideia converte-se no seu contrário_ a natureza, e esta, em espírito. No sistema completo a ideia sai de si, aliena-se no outro e regressa a si como espírito.

¹ A este respeito, consultar: HÖSLE, “O sistema de Hegel - o idealismo da subjectividade e o problema da intersubjectividade”, ed. Loyola, S. Paulo, 2007.

«A principal diferença e ruptura no seio da natureza é o aparecimento da vida. A transição que conduz à vida é exemplar da diferenciação hegeliana entre esferas dialécticas e nesta diferenciação se explana a noção hegeliana de desenvolvimento (...). O quimismo contém, como possibilidade, a vida, e qualquer processo dialéctico é determinado pela possibilidade de o mais complexo estar contido no menos complexo» (FERRER, 2006: 454).

Analisemos agora a vida, enquanto categoria exposta na *Ciência da Lógica* e na *Filosofia da Natureza*:

«O juízo original da vida consiste (...) em que ela se separa como sujeito individual (...). Por conseguinte, a vida, em primeiro lugar tem de ser considerada como indivíduo vivente» (HEGEL, 1956, vol. II: 483).

O vivente é, pois, o processo de conjunção consigo mesmo, que decorre ao longo de três processos, a saber: 1) do vivente dentro de si mesmo (*ser em-si*) – trata-se de uma relação a si; 2) do vivente com a exterioridade (*ser fora-de-si*) – trata-se de uma relação ao outro, a qual expressa o momento em que se torna existente); 3) do vivente com a exterioridade de volta a si (*ser em-si e para-si*) – trata-se de uma relação ao *seu-outro* como a *si-mesmo* ou, por outras palavras, o momento da unidade de si mesmo e do *seu-outro*.

As relações estabelecidas pelo vivente exprimem os três momentos da unidade negativa² e que são constitutivas do organismo_ primeiro, a relação consigo mesmo; segundo, a relação com o *seu-outro*; terceiro, a relação ao outro como a *si-mesmo*. Estas três relações são descritas em três aspectos do organismo [animal] na física orgânica hegeliana, a saber, 1) a figura, 2) a assimilação, 3) o processo do género.

Primeiro, o vivente começa por ser figura – o que aparece, algo que se define de determinado modo, segundo os órgãos que a constituem e as suas funções próprias (diferenciação) e que munem o organismo de um conjunto de capacidades: a primeira, a sensibilidade – a capacidade de se sentir e de sentir o outro. Trata-se, portanto, da passagem da natureza inorgânica (não-vida) à natureza orgânica (vida). A segunda, a irritabilidade, momento da abertura à diferença na sensibilidade [excitação]. Assim, primeiro o vivente acolhe o outro na sensibilidade e depois reage a ele na irritabilidade. E, por último, a capacidade de o organismo se produzir e se conservar a si mesmo e por si mesmo [geração e posição de si mesmo], através da reprodução:

«(...) em primeiro lugar, [o conceito] é (...) a sensibilidade (...). A sensibilidade é o ser-em-si (...). A segunda determinação do conceito é a particularidade, o momento da diferença exposta (...), a irritabilidade. Segundo a sua particularidade ele é agora de uma parte uma espécie ao lado de outras espécies de seres viventes (...), esta diversidade indiferente é o género” (HEGEL, 1956, vol. II: 488).

Estes três elementos do conceito, sensibilidade, irritabilidade e reprodução têm existência por si próprios no organismo vivo. O primeiro como sistema

² A unidade negativa caracteriza um modo de ser definido pela exclusão ou negação de todos os outros. Trata-se de um modo de relação a si através da negação do *ser-outro*.

nervoso, o segundo como sistema sanguíneo e o terceiro como sistema digestivo. OConsequentemente, todos os corpos animais podem ser analisados nos três constituintes de que são compostos. Contudo, como estes sistemas são igualmente indivisíveis, cada um contém os três numa unidade imediata, eles não constituem universalidade, particularidade e singularidade, que são os momentos abstractos do conceito. Pelo contrário, cada um destes momentos exhibe a totalidade do conceito na sua determinação, os outros sistemas estando presentes como existentes em cada um deles:

«(...) enquanto vivente, a figura é essencialmente processo (...) o processo de configuração dentro de si mesma, no qual o organismo faz dos seus próprios membros a sua natureza inorgânica, os seus meios, e vive de si e a si mesmo se produz (...)» (HEGEL, 1992, vol. II, §356).

Só o vivente é confrontado com o seu *ser-outro*, ou seja, com a exterioridade para a qual ele é orientado e que dá origem à contradição que lhe é própria, na qual dois seres independentes entram em oposição, um frente ao outro – contradição que constitui a finitude do vivente. O organismo tem, por isso, de pôr a subjectividade da exterioridade, apropriar-se dela e identificá-la consigo mesmo; isto constitui a assimilação. Assim,

«(...) a assimilação é a conversão da exterioridade na unidade auto-cêntrica; visto que o animal é sujeito (...), a assimilação não pode ser nem de natureza mecânica nem química porque (...) carecem de unidade absoluta e vivente» (HEGEL, 1992, vol. II, §213).

O terceiro momento é a reprodução – este momento constitui, também ele, uma relação a outro, mas agora, a um outro que pertence ao mesmo género e no qual o vivente tem o sentimento de si no outro.

«Esta relação é um processo que começa com uma necessidade, porque o indivíduo enquanto singular não é adequado ao género imanente (...), tendo pois, deste modo, o sentimento de tal carência. Pelo que o género é no indivíduo (...) o impulso para obter noutro indivíduo do seu género o sentimento de si mesmo, para se integrar através da união com ele e, em virtude desta mediação, conjugar o género consigo e trazê-lo à existência» (PETRY, 1970, vol. III, § 368).

Neste processo de relação a um outro do seu género eliminam-se as diferenças. Trata-se agora de duas singularidades que ao unirem-se formam uma única [nova] singularidade. Agora, “ o produto é a identidade negativa das individualidades negativas; (...) este género é só um em si, diferente dos singulares, cuja diferença nele pereceu; é mesmo um imediatamente singular.” (PETRY, 1970, vol. III, § 369).

No processo do género o organismo relaciona-se com um outro que ao mesmo tempo é ele mesmo, de duas formas – de um lado, relaciona-se com a sua própria espécie e, de outro, com um indivíduo da mesma espécie do sexo oposto.

Hegel reconhece na relação sexual dois aspectos fundamentais: primeiro, a relação entre os organismos e a sua espécie, mediante a qual, com a reprodução surge um novo indivíduo da mesma espécie e, com isso, o universal revela-se como

fundamento [verdade] da singularidade. Na reprodução «o género enquanto tal veio para si à realidade e se tornou, enquanto natureza, uma coisa mais elevada» (HEGEL, 1992, vol. II, §370). No entanto, o pôr desse universal impõe a morte do organismo singular; e também o novo organismo é um organismo singular que, portanto, tem igualmente de morrer.

Em segundo lugar, Hegel vê na cópula algo afirmativo, pois no organismo singular, o género é,

« (...) enquanto tensão contra a inadequação da sua realidade singular, o impulso para alcançar no outro do seu género o seu sentimento de si, integrar-se com ele por meio da união e juntar consigo o género e trazê-lo à existência para essa mediação – eis a cópula» (HEGEL, 1992, vol. II, §369).

Aqui o organismo não se refere já apenas a si, como na forma, nem a um meramente outro como no processo de assimilação, mas a um outro no qual ele ao mesmo tempo se encontra a si mesmo. Simultaneamente, a relação ao outro como a si mesmo, indicia já, uma primeira forma de conhecimento e de subjectividade [ou, percepção], que é dada no reconhecimento como pertença à espécie e que se concretiza na reprodução sexuada.

A cópula representa o culminar da natureza, porque ela suprassume a exteriorização, que é a determinação fundamental da natureza e que condiciona a sua finitude. E por isso, alcançando o animal o seu ponto mais elevado, que é a reprodução só lhe falta ainda morrer.

«O género mantém-se unicamente através da ruína dos indivíduos, os quais, no processo da cópula, cumprem o seu destino e, porque não têm outro mais elevado, caminham assim para a morte» (HEGEL, 1992, vol. II, §370).

Neste sentido, a vida, através da reprodução não é senão, a multiplicação infinita de gerações que repetem perpetuamente o mesmo ciclo, caindo assim, na má infinidade do progresso. Isto quer dizer que ao nível da natureza a vida seria sempre na sua *imediatidade* e, neste sentido, o conceito [o sujeito] não é ainda na sua totalidade, porquanto ele não é ainda plenamente realizado, isto é, ele não é ainda para si, sendo por isso afectado por aquela limitação que caracteriza a natureza em geral, a saber, a incapacidade de se pensar a si mesmo. Todo o processo na filosofia da natureza caminha no sentido de superar a exterioridade que lhe é própria, de superar esta negatividade em que o conceito está fora de si para alcançar a unidade consigo mesmo. Contudo, esta unidade não é alcançada nunca na natureza pois, apesar da vida biológica ser o grau mais elevado que a natureza alcança, ela não corresponde ao fim do sistema.

Por exigência do próprio método dialéctico, com a reprodução a morte torna-se necessária, pois o organismo tem de reproduzir-se e morrer para que possa acontecer alguma evolução, ou seja, para que o conceito alcance a unidade consigo mesmo ou, o mesmo é dizer, para que alcance a sua realidade correspondente, pois a natureza não pode reproduzir indefinidamente a sua finitude. O processo da vida consiste, assim, em superar a *imediatidade* à qual ela ainda está presa e alcançar a unidade consigo mesma. Esta unidade corresponde a uma identificação em si com a sua exterioridade e a uma apropriação da mesma, a qual só pode ser alcançada com a morte do indivíduo. Com a morte, a ideia tornou-se *para-si* porque superou a

particularidade dos géneros viventes, chegando à universalidade, momento em que a ideia tem realidade *para-si*, ou seja, momento em que se auto-relaciona e que existe como universal.

Na morte é negado o ponto mais alto da natureza e, desta forma, a mesma como um todo – «a morte é apenas a negação abstracta do negativo em si; ela mesma é um nada (...) Mas a nulidade posta é ao mesmo tempo a nulidade suprassumida e o retorno ao positivo» (HEGEL, 1992, vol.II, §376). Com isto, a morte da natureza corresponde ao nascer do espírito. Ora, o surgimento do espírito rompe com o movimento repetitivo da natureza, constituindo-se assim a mesma, como meio e condição para a existência do espírito, a qual o espírito deve superar, integrando-a em si.

A passagem da natureza ao espírito corresponde ao aparecimento da consciência. A natureza tem o conceito apenas *em-si*, o que quer dizer que este ainda não se sabe enquanto tal na natureza.

Hegel faz uma interpretação teleológica da natureza, tendo esta um fim não exterior, mas sim, interior a si mesma, ou seja, a natureza teria uma racionalidade imanente, cuja verdade consiste no movimento que se torna auto-consciente, o qual designa como espírito. Entendendo a consciência como característica específica do ser humano, a vida humana será a única capaz de realizar inteiramente o *telos* presente na natureza [só ao nível do espírito é que podemos falar de um sujeito humano, pois esta é uma dimensão que decorre da singularidade]. E, desta forma, também o desenvolvimento do espírito terá atingido a sua meta quando o conceito do mesmo se realizar plenamente ou, o que é o mesmo, quando o espírito alcançar a plena consciência do seu conceito (MARMASSE, 2008: 379), o que corresponde à libertação do conceito, ou seja, ao momento em que o conceito se torna livre *em-si* e *para-si* mesmo.

Em suma, a teleologia interna da vida que culmina com o surgimento do espírito e com a ideia do conhecer supera o mecanismo e o quimismo da própria vida. Ou que, através de um movimento dialéctico, o mecanismo e o quimismo da vida são superados. Assim, o desenvolvimento da vida realiza-se não como desenvolvimento *a-lógico*, mas como um movimento lógico em que a vida se desenvolve a partir de si mesma e o facto de ser superada pelo espírito corresponde, no fundo, à sua actualização, ou seja, ao desenvolvimento daquilo que ela é e, portanto, ao alcançar da sua verdade.

A dialéctica da natureza orgânica, torna-se explícita a partir do momento em que Hegel compreende que o momento circular da vida envolve também o momento da sua negatividade. Vida e morte complementam-se como momentos dialécticos do todo, sendo a vida um processo concretamente dialéctico e, por conseguinte, a natureza, enquanto momento inicial de um processo de desenvolvimento, é sempre suspenso por um momento superior em espiritualidade.

Todo o pensamento hegeliano, tanto ao nível da lógica, como da filosofia da natureza ou do espírito, funda-se nesta ideia de uma classificação a partir do desenvolvimento e de considerar cada momento do sistema como produto da história de um desenvolvimento. Todavia, o desenvolvimento real é próprio da realidade espiritual mas não da realidade natural. A historicidade define o espírito mas está ausente na natureza, sendo esta apresentada por Hegel como essencialmente não-histórica. A historicidade envolve singularidade e, por isso, a

transformação de tipo histórico só acontece na natureza ao nível do vivente, com a reprodução e morte do mesmo, a qual constitui já, a passagem ao espírito.

Tal como os momentos anteriores (lógica e natureza), também o espírito não existe independentemente da sua actividade. Ao agir, o espírito produz-se a ele mesmo. Isto porque, ele não é apenas um acto mas, precisamente, é um sujeito que age, o que se expressa em alguns exemplos:

«(...) ele é um indivíduo considerado na sua alma (antropologia), na sua consciência (fenomenologia) ou no seu pensamento (psicologia), ou ele é o proprietário, o agente moral ou o cidadão, ou ainda o esteta, o crente ou o filósofo... Por isso, o sujeito espiritual não é necessariamente um indivíduo humano. Ele é também, entre outros exemplos, o Estado, o povo, o sujeito representado na obra de arte ou a divindade venerada na religião (...)» (MARMASSE, 2008: 380).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS :

- DOZ, A., *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, J. Vrin, 1987.
- FERRER, Diogo Falcão., *Lógica e Realidade em Hegel: a Ciência da Lógica e o Problema da Fundamentação do Sistema*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.
- HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, vol. I e vol. II, trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Hachette de Filosofia, 1956.
- _____, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, vol. I e vol. II, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1992.
- _____, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (1830), in *Werke* 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973-1974.
- _____, *Wissenschaft der Logik. Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein*, in *Werke* 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974a.
- _____, *Wissenschaft der Logik II. Die subjective Logik. Die Lehre vom Begriff*, in *Werke* 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974b.
- HÖSLE, V., *O sistema de Hegel – o idealismo da subjectividade e o problema da intersubjectividade*, S. Paulo, ed. Loyola, 2007.
- MARMASSE, G., *Penser le réel – Hegel, la nature et l'esprit*, Paris, Kimé, 2008.
- PETRY, M. J., *Hegel's Philosophy of Nature*, vol. III, London, George Allen, Unwin LTD, New York, Humanities Press, Ins., 1970.

O Lugar da Criação Simbólica na Psicoterapia: Uma Proposta de Abordagem Filosófica

Moisés David FERREIRA*

Universidade de Évora/

Instituto de Filosofia Prática/FCT (FSE/POPH)(Portugal)

RESUMO: A criação simbólica é um dos processos fundamentais que a intervenção psicoterapêutica, visando a mudança psicológica, tenta reactivar. A presente reflexão procurará sinalizar e desenvolver alguns planos de análise filosófica do lugar que a criação de símbolos ocupa na psicoterapia. Propor-se-á situar essa análise nos âmbitos (1) gnosiológico, (2) ético, (3) existencial e (4) antropológico. Sustentar-se-á a tese de que a psicoterapia, ao incidir sobre a mobilização da criatividade simbólica, promove uma reestruturação ao nível (1) dos processos de construção do conhecimento, (2) das formas e padrões de relacionamento com os outros, (3) da interrogação acerca do sentido da existência e (4) da percepção de si.

Do ponto de vista (1) gnosiológico, a mobilização da criatividade simbólica opõe-se a padrões cognitivos de reificação; em termos (2) éticos, favorece o estabelecimento de relações interpessoais baseadas no reconhecimento da unicidade e da irreduzível alteridade do outro; em termos (3) existenciais, incrementa a consciência da inscrição pessoal em diferentes contextos existenciais com os quais são estabelecidos múltiplos vínculos, e de que através desses vínculos é possível descobrir valor e sentido para a vida; em termos (4) antropológicos, desencadeia uma transformação do conceito de si, marcada pela compreensão da natureza fundamentalmente *poiética* do ser humano.

PALAVRAS-CHAVE: Ernst Cassirer; formas simbólicas; criação simbólica; psicoterapia.

ABSTRACT: Symbolic creation is one of the fundamental processes which psychotherapeutic intervention, aiming psychological change, seeks to reactivate. The present reflection will try to point out and develop some plans of philosophical analysis of the role which the creation of symbols plays in psychotherapy. It will be proposed to found this analysis on four domains: (1) gnosiological; (2) ethical; (3) existential; (4) anthropological. It will be sustained the thesis according to which psychotherapy, centered upon the mobilization of symbolic creativity, promotes restructuring at the level of (1) the processes underlying the construction of knowledge, (2) the forms and patterns of relationship with others, (3) the interrogation about the meaning of existence and (4) self-perception.

From the (1) gnosiological point of view, the mobilization of symbolic creativity opposes cognitive patterns of reification; in terms of the (2) ethical domain, it favours interpersonal relationships based on the acknowledgement of the singularity and the irreducible alterity of the other; in terms of the (3) existential domain, it increases the perception of the personal rooting in several existential contexts with which multiple

* Doutorando em Filosofia no *Instituto de Filosofia Prática* e no *Departamento de Filosofia da Universidade de Évora*; bolsheiro de Doutoramento da *Fundação para a Ciência e a Tecnologia*. **Email:** mdsferreira@gmail.com

bonds are established, and that through those bonds it is possible to discover value and meaning to life; in what is concerned with the (4) anthropological domain, it gives rise to a transformation in self-concept, characterized by the understanding of the fundamentally *poietic* nature of the human being.

KEYWORDS: Ernst Cassirer; symbolic forms; symbolic creation; psychotherapy.

1. Introdução

Porque o sofrimento psíquico resulta também de uma sociedade doente, a tarefa de pensar as psicoterapias não pode dispensar a reflexão acerca da "patologia social". Esta reflexão implicará um necessário reconhecimento das fragilidades das bases antropológicas sobre as quais assentam os grandes princípios organizadores das sociedades contemporâneas.

O diagnóstico dos problemas que afectam a dimensão social e a procura dos seus fundamentos etiológicos abrirão, por seu turno, a possibilidade de identificar e caracterizar os limites daquele espaço onde a vida humana encontra condições favoráveis para um florescimento e desenvolvimento plenos. É nesse território, com efeito, que se movem as psicoterapias.

Esta análise do social conduzirá à exploração da hipótese segundo a qual uma das invariantes comuns a todas as modalidades de intervenção psicoterapêutica consiste na activação de processos de criação simbólica. Procurar-se-á, então, compreender, numa perspectiva filosófica, como a mudança psicológica e o auto-conhecimento promovidos pelas psicoterapias se encontram associadas à actividade simbolizante.

2. Patologia individual e patologia colectiva

Entendendo a natureza do mal-estar que perturba as sociedades contemporâneas, lança-se luz sobre a antropologia não expressa que as molda, e, observando as consequências que produz, infere-se que tipo de concepção acerca do ser humano melhor poderá promover a emancipação deste.

A "patologia individual" pode ser interpretada como uma resposta interna que vem sinalizar, à própria pessoa e aos outros, uma desarmonia nos padrões de relacionamento entre a sua subjectividade e as formas de manifestação da alteridade. Reconheça-se que a capacidade de adaptação da pessoa é limitada: esta não pode, sem prejuízo da sua integridade, moldar-se a quaisquer circunstâncias. Ultrapassados determinados limites, irrompe a "patologia".

Observar a existência destes limites implica aceitar que o existir humano se acha na dependência de um *telos* interno, conjunto de condições de possibilidade e, em simultâneo, matriz de potencialidades a realizar. A inscrição neste *telos* assegurará o desenvolvimento pessoal integral, ao passo que a sua omissão desencadeará processos patológicos.

Muito se disse e continua a dizer sobre a questão do fundo patológico das sociedades actuais. A voz de Gilles Lipovetsky é uma das mais autorizadas a abordá-la. Assinala o autor que todo o processo de afirmação da chamada hipermodernidade (termo que utiliza para referir-se à era contemporânea) se associa ao triunfo da racionalidade técnica e instrumental (LIPOVETSKY/CHARLES, 2011: 99) e à sua apropriação de múltiplas esferas da vida. Esta "hipertecnização" (LIPOVETSKY/SERROY, 2010: 40) é, talvez, a pedra angular daquilo que pode ser considerado como um sistema de ideologias em retroalimentação e autopropetuação, pilares sobre os quais se sustenta, segundo o

autor, o mundo contemporâneo, e entre os quais figuram ainda o "hipercapitalismo", o "hiperindividualismo" e o "hiperconsumo" (LIPOVETSKY/SERROY, 2010: 40).

A imposição do mercado, da tecnociência e do indivíduo como grandes princípios organizadores das sociedades vem acentuar duas tendências: (1) a erosão das formas tradicionais de construção do sentido; (2) a volatilização das relações afectivas e um cada vez mais acentuado isolamento social do sujeito. Lipovetsky recorre à expressão "Grande Desorientação" para referir-se aos tempos hodiernos, marcados pelo desgaste dos princípios éticos e por uma prevalência crescente do egoísmo (LIPOVETSKY/SERROY, 2010: 28-29).

O enfraquecimento da sociabilidade, deixando o indivíduo entregue a si mesmo, fá-lo adoptar modos de conduta e estilos de vida através dos quais tenta, em vão, preencher um vazio interior ao qual não consegue dar legibilidade. O aumento das dependências, da violência e dos transtornos psíquicos acompanha o processo ao longo do qual a pessoa se debate contra esse mal-estar (FRANKL, 1989: 23).

Efectivamente, Lipovetsky atribui a fragilização psicológica do indivíduo a duas causas: (1) o excessivo peso de solicitações e responsabilidades que sobre ele é colocado (LIPOVETSKY, 2007: 173), acompanhado de uma exposição contínua aos apelos de uma retórica da realização pessoal que, querendo fazê-lo crer numa liberdade sem entraves, procura convencê-lo da necessidade de exercê-la através ininterruptas opções de consumo; (2) o desenquadramento relativamente às formas tradicionais de convivialidade, pertença e suporte social (LIPOVETSKY/CHARLES, 2011: 88).

Paradoxalmente, as possibilidades cada vez mais variadas de auto-afirmação que o progresso material coloca à disposição da pessoa têm como reflexo a sua vulnerabilização extrema. Caracterizando a realidade da sociedade francesa, Lipovetsky apresenta, relativamente à saúde mental, dados surpreendentes, relatando, por exemplo, que no seu país (1) mais de 11% da população adulta recorre regularmente a um medicamento psicotrópico (LIPOVETSKY, 2007: 172), (2) que a taxa de incidência da depressão aumentou sete vezes entre 1970 e 1996, e que (3) o suicídio é a segunda causa de morte entre os 15 e os 24 anos e a primeira entre os 25 e os 40 (LIPOVETSKY/SERROY, 2010: 68-69).

Resultando da generalização da lógica do *homo consumericus* e da invasão mercantil de crescente número de sectores da existência, o declínio da sociabilidade e o aumento galopante das desordens psicológicas (LIPOVETSKY/CHARLES, 2011: 125-126) expõem as fraquezas da hipermodernidade.

Estas debilidades revelam que uma das componentes daquele *telos* organizador do existir humano será a da relação significativa, e não instrumental, com o outro – recorrendo à terminologia de Martin Buber, a relação Eu-Tu (BUBER, 1990, *cit. in* GOLEMAN, 2006: 162). A lógica consumista impõe uma desfiguração da imagem do outro pela prevalência do ter, e as formas de relacionamento interpessoal construídas a partir daí são superficiais e precárias. Se a pessoa não se sente acolhida e aceite na sua unicidade mais profunda, a patologia psíquica surge, indicando um afastamento desse *telos*.

3. Patologia da consciência simbólica

Corresponderá este mal-estar social e individual a uma crise do simbólico? A este respeito, convoque-se Ernst Cassirer.

Para Cassirer, o limiar entre os mundos animal e humano é assinalado pela diferença entre linguagem emocional e linguagem proposicional (CASSIRER, 1995: 36). Ao definir o homem como *animal symbolicum* (CASSIRER, 1995: 33), o autor não deixa de acautelar, porém, que o âmbito do simbólico, excedendo o do racional ao compreender também a dimensão emocional (CASSIRER, 1995: 33), resulta da interacção de ambos. Só esta precisão torna possível uma compreensão justa das distintas formas que a cultura humana assume, evitando a desfiguração que lhes imporia uma leitura exclusivamente racionalista. Na concepção de Cassirer está, então, presente a tese de que as emoções humanas se revestem de carácter simbólico.

Note-se que, para Cassirer, aquilo que distingue o símbolo, próprio da linguagem proposicional humana, do sinal, estritamente vinculado à linguagem emocional dos animais, é o facto de se revestir de um valor funcional (CASSIRER, 1995: 36). O sinal é inseparável do reino do concreto, ao passo que o símbolo remete para o plano do significado (CASSIRER, 1995: 38). Aquilo a que Cassirer chama «o princípio do simbolismo» aponta precisamente para o facto de a função simbólica se libertar do âmbito do particular e se apresentar como um «princípio de aplicação universal» (CASSIRER, 1995: 40-41).

Cassirer encontra nalguns casos patológicos apresentados pela literatura das ciências médicas e psicológicas elementos que vêm confirmar a sua tese acerca do lugar fundamental que a produção simbólica ocupa na manifestação daquilo que é especificamente humano. Um dos quadros documentados pelo autor é o da afasia, situação na qual, a par de problemas mais ou menos acentuados no uso da linguagem, se observam falhas na capacidade de abstracção e no acesso ao domínio do "possível" (CASSIRER, 1995: 58-59). Esta «patologia da consciência simbólica» (CASSIRER, 1976: 241-327) decorre de danos neurológicos, traduzindo défices de ordem cognitiva.

A moderna literatura no campo da neurobiologia apresenta casos que podem vir alargar o campo de aplicação da ideia de «patologia da consciência simbólica». Recorde-se, a título de exemplo, a condição patológica designada como síndrome de Asperger, cujos portadores se caracterizam por apresentar elevadíssimos índices nas capacidades de sistematização de informação complexa e de compreensão de nexos de causalidade física, em associação com uma capacidade extremamente baixa de empatia (GOLEMAN, 2006: 200). Estas pessoas podem brilhar no que respeita ao desempenho intelectual, mas apresentam dificuldades extraordinárias nas relações afectivas. Se, num patamar puramente racional, a sua capacidade de simbolização pode situar-se num nível muito elevado, no âmbito emocional essa capacidade está drasticamente reduzida.

Os portadores de síndrome de Asperger parecem não ter desenvolvido suficientemente a competência da «visão mental» (GOLEMAN, 2006: 201). Não são capazes de estabelecer com clareza uma «teoria da mente», i. e., está-lhes vedada a capacidade da acuidade empática (GOLEMAN, 2006: 201). A «visão mental», ou

«teoria da mente», corresponde a um conjunto de competências parcelares, entre as quais se contam a capacidade de estabelecer a distinção clara entre si e o outro e a capacidade de compreender que o outro pode pensar de forma diferente. O défice de visão mental implica, em suma, uma falta de capacidade para perceber o outro enquanto outro. Os estudos em neurociências correlacionam este défice com padrões diminuídos de activação dos chamados neurónios-espelhos do córtex pré-frontal do cérebro (GOLEMAN, 2006: 204).

Este quadro patológico vem corroborar as ideias de Cassirer relativamente à natureza e alcance do simbólico, ideias que o autor, como se referiu, havia já documentado analisando casos patológicos ao nível do processamento cognitivo, mas não ao nível do processamento emocional. Também o défice no processamento das emoções, e não apenas no processamento cognitivo, é obstáculo à simbolização. De facto, a «cegueira mental» associado à síndrome de Asperger veda uma das vias de acesso simbólico ao "possível": constitui não apenas um obstáculo ao estabelecimento de relações interpessoais profundas, mas também, no limite, um entrave ao reconhecimento e à prática de uma ética.

Efectivamente, a ética, enquanto sistema de princípios que orientam a relação com os outros, está na dependência dessa capacidade de reconhecimento da alteridade do outro. Se não se tem acesso a uma imagem interna do outro construída sobre a percepção profunda da sua diferença, a ética sofre um abalo nos seus próprios fundamentos. O emocional é indissociável do simbólico, como bem soube assinalar Cassirer (CASSIRER, 1995: 33). É o emocional que abre as portas para a apreensão da espessura ontológica do outro. Se o sujeito não é «movido» pelo outro, se não se «co-move» com ele, então, de certa forma, o outro deixa de existir plenamente, em toda a sua densidade.

O simbólico configura as possibilidades de manifestação da alteridade. Uma manifestação empobrecida da alteridade terá a montante uma constrição das fronteiras do simbólico, e a jusante o estabelecimento de relações afectivas empobrecidas e uma debilitação ética.

Sabe-se ainda que a chamada «cegueira mental» não se restringe apenas a pessoas cujo funcionamento cerebral apresenta um desvio extremo da norma: pode surgir, em graus mais ou menos acentuados, em pessoas consideradas "normais" (GOLEMAN, 2006: 204-206). Por conseguinte, é possível falar de patologia da consciência simbólica, ao nível do processamento emocional, também em casos não enquadrados em qualquer categoria nosológica, e não apenas no que se refere a portadores da síndrome de Asperger.

As sociedades contemporâneas, organizadas em torno da racionalidade instrumental e técnica e da glorificação do *homo consumericus*, encorajam este tipo de funcionamento mental ligado a níveis reduzidos de empatia e conexão emocional. A proliferação de transtornos psíquicos, assumindo proporções quase epidémicas, parece estar correlacionada com esta distorção. Minando o mundo contemporâneo, a patologia da consciência simbólica coloca em risco a estabilidade dos referenciais éticos.

4. A restauração da criatividade simbólica

Se todos os transtornos psíquicos envolvem um enfraquecimento da capacidade de relacionamento com os outros, a psicoterapia é um caminho de reversão da patologia da consciência simbólica no plano do processamento emocional, e não poderá deixar de ter como objectivo a restauração da criatividade simbólica nesse mesmo plano. Em que consiste exactamente esta criatividade simbólica? Fundamentalmente, num "dar forma" àquilo que é "outro".

Recupere-se o princípio assinalado por Georg Simmel, e que Cassirer recorda, de que «a essência da vida concreta enquanto decorre é [...] "que a transcendência é imanente à vida"» (CASSIRER, 1996: 9). Considere-se ainda o que Cassirer afirma acerca do estatuto da "forma". Para o autor, o mundo da forma, via de acesso ao que é propriamente simbólico, conserva a dupla natureza de «imanência» e «transcendência» relativamente ao mundo da vida, permanecendo tanto menos preso a este quanto mais se ergue acima dele (CASSIRER, 1996: 61). A forma não é, pois, algo de dado; emerge como o ponto de vista da mente, nesse trânsito entre imanência e transcendência, e está vinculada ao âmbito da possibilidade (CASSIRER, 1996: 61).

O simbólico, enquanto domínio formal, consiste quer num momento desse movimento em que a vida humana se transcende, quer num modo de abertura dos horizontes de transcendência que o carácter parcelar e fragmentário do próprio conhecimento tornam indissociável do acto de conhecer. O conhecimento surge como um acto sempre inacabado, e sempre destinado a renovar-se, assente sobre a construção de formas que abraçam o real e se desdobram como etapas de um *continuum* de produção de formas que renovam e ampliam a percepção do mundo.

A restauração da criatividade simbólica será, pois, indissociável da restauração desta capacidade de transcendência de si, viabilizando o descentramento do sujeito relativamente à sua própria subjectividade e reconstruindo o sentido da alteridade. Este processo significará, através da mediação simbólica, uma abertura do sujeito à invenção de possibilidades de aproximação ao outro. O outro, precisamente por se revestir desse estatuto de alteridade, é, no limite, inapropriável, mas tanto mais acentuada será a percepção do seu carácter de alteridade quanto mais variados e ricos forem os caminhos conducentes à perspectivação das inumeráveis facetas de expressão da sua unicidade enquanto "outro".

A restauração da criatividade simbólica conterà, pois, implícito o reconhecimento daquele carácter teleológico da existência humana, correspondendo a uma devolução da pessoa ao espaço interno onde estão inscritas as suas possibilidades de desenvolvimento pleno.

Em síntese, estão em confronto duas tipologias de relação com a alteridade: (1) aquela em que a pessoa se liga profundamente ao outro, e, nos antípodas, (2) aquela em que o outro é tendencialmente reduzido a uma condição instrumental – recuperando uma vez mais a terminologia de Martin Buber, de um lado a lógica Eu-Tu, do outro o esquema Eu-Isso (GOLEMAN, 2006: 159-163). Genericamente, a primeira associa-se a uma percepção de bem-estar e realização pessoal, traduzindo-se num acréscimo de vitalidade; o segundo, se mantido durante longos períodos, salda-se em transtornos psíquicos e encerra uma perda de vitalidade.

Recordando que se considera a psicoterapia precisamente como espaço de restauração da actividade fundamental de criação de símbolos, as modalidades concretas que assumirá o restabelecimento da criatividade simbólica dependerão da orientação específica de cada escola psicoterapêutica. Todavia, a grande linha condutora de qualquer intervenção psicoterapêutica, independentemente da sua filiação, será a cura da patologia da consciência simbólica ao nível do processamento emocional.

5. Na senda da criatividade simbólica

As abordagens psicoterapêuticas configuradas pelas diferentes correntes de intervenção, se conservam uma mesma finalidade, terão consequências semelhantes.

Com vista a reflectir acerca da natureza destas consequências, atente-se no conjunto de questões que Kant formula na introdução à sua *Lógica*: (1) "o que posso saber?"; (2) "o que devo fazer?"; (3) "o que posso esperar?"; (4) "o que é o homem?" (MONDIN, 2003: 13). Estas questões apontam para quatro âmbitos: (1) gnosiológico, (2) ético, (3) existencial e (4) antropológico. A psicoterapia, mantendo como foco a restauração da criatividade simbólica, acabará por produzir efeitos a cada um destes níveis, promovendo uma reestruturação no que respeita (1) aos processos de construção do conhecimento, (2) às formas e padrões de relacionamento com os outros, (3) à interrogação acerca do sentido da existência e (4) à percepção de si.

No que se reporta ao domínio (1) gnosiológico, a criatividade simbólica concorrerá para contrariar padrões reificados de cognição. Em termos (2) éticos, promoverá o estabelecimento de relações interpessoais assentes sobre o respeito pela unicidade e pela irreduzível alteridade do outro. No que concerne ao domínio (3) existencial, fará emergir no sujeito a consciência de que se encontra enraizado, através de múltiplos vínculos, em vários contextos, e de que nesses e por esses vínculos pode ver confirmada a sua unicidade enquanto indivíduo e encontrar o sentido profundo do seu agir. Relativamente à esfera (4) antropológica, a psicoterapia contribuirá, enfim, para desencadear uma transformação da imagem de si, ou autopercepção, com o reconhecimento da natureza fundamentalmente criativa do ser pessoa, e, conseqüentemente, com a constatação de que a "humanidade do homem" só é concebida de modo ajustado enquanto tarefa a cumprir e meta a alcançar, e não como ponto de partida, dado e garantia.

As aquisições efectuadas em cada um destes domínios interinfluenciam-se. A "abertura gnosiológica" constituirá como que a plataforma sobre a qual assentarão as aquisições restantes, situadas nos três grandes domínios do viver: (1) o da relação com os outros (plano ético), (2) o da relação com o mundo e a vida (plano existencial) e (3) o da relação consigo (plano antropológico). Em cada um destes três planos, tratar-se-á, sempre partindo dessa "abertura gnosiológica" prévia, de captar e reconhecer a irreduzível condição de alteridade do outro – (1) do outro ser humano, (2) do mundo e da vida e (3) de si mesmo.

"Dar forma", através do exercício da criatividade simbólica, consistirá em conceder à alteridade, nesta sua tríplice expressão, espaço propício de manifestação, num dinamismo em que o ajustamento do processamento emocional

fará florescer a capacidade da pessoa para estabelecer laços significativos e vitais com o que se situa para além de si.

No âmbito da logoterapia, Viktor Frankl não rejeitaria interpretar este processo como um reforço daquilo que também designa como "autotranscendência", a orientação fundamental do ser humano para o sentido – noção através do qual esclarece que a auto-realização do ser humano se encontra dependente de uma dedicação a algo (um projecto, um ideal) ou alguém, distintos dele mesmo (GUBERMAN/SOTO, 2006: 17).

Por último, sendo o problema de que se ocupa esta reflexão o da criação simbólica, de que modo responder à possível questão: "o que é um símbolo?" Faça-se a salvaguarda de que não se pretende aqui que a criação simbólica tenha sempre de passar pela criação de produções materiais. Considera-se que o acto de criar se pode associar à criação de algo que não tem de ter necessariamente um suporte ou concretização objectivos, revestindo-se dos predicados do que é simbólico apenas na medida em que dê acesso ao "universal" e ao "possível". Recuperando, no entanto, das considerações já tecidas a ideia de que o conceito de criatividade simbólica proposto coincide com um (re)ajustamento do processamento das emoções, dir-se-á que o símbolo será a forma construída a partir de uma inscrição da pessoa num complexo emocional que a abra à relação com a alteridade. A organicidade dessa forma poderá, por seu turno, facilitar, em momento posterior, a recuperação de alguma da pregnância da experiência da sua criação, mantendo, assim, acessível a possibilidade de uma reactualização daquele movimento incoativo de abertura à alteridade.

6. Conclusão: entre psicoterapia e ética

Fica clara a ligação existente entre a psicoterapia, enquanto espaço de reabilitação do simbólico, e a ética, como campo de problematização dos princípios orientadores das relações com os outros. É o campo do simbólico que estabelece a possibilidade de uma ética.

O mundo contemporâneo, marcado pela "Grande Desorientação" (LIPOVETSKY/SERROY, 2010: 28-29), coloca um desafio: como perspectivar um regresso aos grandes referenciais do sentido? Depois da Primeira Grande Transformação – a chamada, e já distante, "Revolução Axial" – e do eclodir da Segunda Grande Transformação – a Revolução Científica – (ARMSTRONG, 2009), a resposta à "Grande Desorientação" parece entrever-se na convergência entre os domínios da ética e da espiritualidade, por um lado, e da ciência, por outro. Resultará daí uma Terceira Grande Transformação? Esta reflexão procura, modestamente, apontar e interrogar esse movimento de convergência, sinalizando algumas das suas eventuais linhas de desenvolvimento.

Neste contexto, a criatividade simbólica, na interface de várias áreas disciplinares, demonstra ser um conceito-chave para pensar os destinos e a realização integral do ser humano.

Retome-se o que o poeta e romancista português Carlos de Oliveira, no seu livro de crónicas intitulado «O Aprendiz de Feiticeiro», recorda, citando Sartre: «o rigor científico reclama em cada um de nós outro rigor mais difícil, que o equilibra: o rigor poético» (SARTRE, s. d., *cit. in* OLIVEIRA, 2001: 196). Será este último

também o rigor de um filosofar vivo, na sua incessante busca de novos horizontes de sentido; rigor poético: rigor de ver e de entregar-se à profundidade do viver.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARMSTRONG, K.: *The Great Transformation – The Beginning of Our Religious Traditions* (2006); trad. Portuguesa de M. E. Correia: *Grandes Tradições Religiosas: O Mundo no Tempo de Buda, Sócrates, Confúcio e Jeremias*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2009.
- CASSIRER, E.: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* (1929/1964); trad. Espanhola de A. Morones.: *Filosofia de las Formas Simbólicas. Tercer volumen: Fenomenología del Reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- _____ *An Essay on Man* (1944); trad. Portuguesa de C. Branco: *Ensaio Sobre o Homem: Introdução à Filosofia da Cultura Humana*, Lisboa, Guimarães Editores, 1995.
- _____ *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume IV: The Metaphysics of Symbolic Forms*, ed. de Krois, J. M. & Verene, D. P., trad. Inglesa de J. M. Krois, New Haven and London, Yale University Press, 1996.
- FRANKL, V. E.: *Neurotisierung der Menschheit – oder Rehumanisierung der Psychotherapie?* (1974); trad. Portuguesa de H. Elfes.: *Sede de Sentido*, São Paulo, Quadrante, 1989.
- GOLEMAN, D.: *Social Intelligence* (2006); trad. Portuguesa de M. Dias Correia: *Inteligência Social: A Nova Ciência do Relacionamento Humano*, Lisboa, Temas e Debates, 2006.
- GUBERMAN, M.: SOTO, E. P. A.: *Diccionario de Logoterapia* (2004); trad. Portuguesa de A. Marques: *Dicionário de Logoterapia*, Lisboa, Paulus, 2006.
- LIPOVETSKY, G.: *Le Bonheur Paradoxal* (2006); trad. Portuguesa de P. Xavier: *A Felicidade Paradoxal: Ensaio Sobre a Sociedade do Hiperconsumo*, Lisboa, Edições 70, 2007.
- _____ SERROY, J.: *La Culture-Monde. Réponse à une Société Desorientée* (2008); trad. Portuguesa de V. Silva: *A Cultura-Mundo: Resposta a uma Sociedade Desorientada*, Lisboa, Edições 70, 2010.
- _____ CHARLES, S.: *Les Temps Hypermodernes* (2004), trad. Portuguesa de L. F. Sarmiento: *Os Tempos Hipermodernos*, Lisboa, Edições 70, 2011.
- MONDIN, B. (2003) : *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica* (1977); trad. Portuguesa de L. R. Ferreira, & M. A. S Ferrari: *O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica*, 11^a ed., São Paulo, Paulus, 2003.
- OLIVEIRA, C. de: *O Aprendiz de Feiticeiro*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001.

Spinozismo e antispinozismo in Giambattista Vico

Daniele FOTI*

Università degli Studi di Pavia (Italia)

RIASSUNTO: In queste pagine verrà analizzato il complesso rapporto tra lo spinozismo napoletano della prima e seconda generazione investigante fino alla sua evoluzione con l'Accademia palatina e la "polemica Doria-Spinelli" del XVIII secolo con il pensiero politico di Giambattista Vico. Ricostruendo attraverso un approccio storico le tappe fondamentali della ricezione del pensiero e dell'opera di Benedetto Spinoza nel territorio partenopeo si cercherà di stabilire quanto le letture antispinoziane degli intellettuali napoletani concorsero nella formazione del pensiero politico vichiano. Attraverso una preliminare indagine sullo spinozismo "previchiano" (termine ormai privo da ogni riferimento alla categoria storiografica idealistica del "precorrimento") si vedrà l'autore della Scienza Nuova confrontarsi con gli ambienti filosofici di lettura del pensiero spinoziano, instaurando un dialogo che, nei suoi tratti più peculiari, continua a presentarsi ora sotterraneamente ora esplicitamente tra le righe della sua Opera.

PAROLE CHIAVE: spinoza, vico, napoli , antispinozismo.

ABSTRACT: Can we read the political philosophy of Vico as a critical test of Spinoza's thought? How does the political system of Vico relate to the Spinoza's philosophy? In 1912 Gentile stated as «tema degno di studio speciale quello dei rapporti ideali di Vico con Spinoza». From the studies on the presence of Spinoza's doctrine in the Italian peninsula and the most recent Vichian literature we can now reconstruct a taxonomy of real and ideal relationship between Vico and Spinozism. Since the beginning of the fortune of Spinoza's thought in the Campania territory around 1670 with its reworking through the classic channels of French Spinozian mediation, to the next condemnation by Christian apologetics, Spinozism is presented in Naples as a focal point of the entire Neapolitan intellectual scene, unanimous shame and enemy of two philosophical factions adverse, veteres and novatores. Son of the impious Epicurus-Cartesian tradition for the first, product of Aristotelian atheism completely unrelated to the pious Cartesianism for the second, the thought of Spinoza was a matter of debate for the most distinguished Neapolitan philosophers, entering directly into the most important cultural salons and becoming in the same time a erudite curiosity to be disclosed. Initially inserted into the circles of the Neapolitan Cartesianist, the young Vico took part in the Spinozist debate of his contemporaries and predecessors: the vitalistic Cartesianism-Spinozist of the Accademia degli Investiganti, the political interpretation of Spinozism in the Accademia di Medinaceli by Gregorio Caloprese and the Anti-Spinozian dispute between Doria and Spinelli (both friends of Vico), all tracks that are found in the Anti-Spinozian pages of the Universal Law and the New Science of 1730. We will therefore to reread these steps in the light of the "Pre-Vichian" Spinozistic debate to determine how and how much this framework has played a role in the Vichian thought.

KEYWORDS: Spinozism, Antispinozism, Naples, Vichian.

* Email : danielefoti84@yahoo.it

I.

A partire dal 1958, con l'uscita della monografia di Biagio De Giovanni dedicato a Francesco d'Andrea (DE GIOVANNI, 1958), la letteratura vichiana ha conosciuto una fase di rinnovamento della ricerca indirizzata in particolar modo a ritrovare e ridefinire le radici filosofiche di Vico all'interno dell'ambiente napoletano in cui di fatto era inserito. Ciò contribuì non poco a una reinterpretazione dello stesso concetto di "previchismo", non più inteso neo-idealisticamente come il ritrovamento di una linea filosofica di precursione del pensiero vichiano negli autori che lo precedettero (SPAVENTA, 1908; GENTILE, 1927a), quanto nell'indagare nel filosofo i principi di eredità della trascorsa tradizione filosofica. Non già dunque vedere Vico nel passato ma scoprire il passato in Vico. Da qui la fortuna di alcuni studi di comparazione del pensiero vichiano con autori a lui vicini come Grozio, Herder, Bayle, Hobbes, nonché Spinoza. Quest'ultimo sembra poi occupare un posto del tutto privilegiato all'interno della letteratura critica di Vico se si considera che già nel 1877 veniva confrontato criticamente in un'opera intitolata *Della dottrina di Benedetto de Spinoza e di Gian Battista Vico*. L'autore, Carlo Sarchi, non solo tradusse il *De antiquissima italorum sapientia* in una versione ancora oggi usata dagli studiosi vichiani, ma fu anche il primo curatore e traduttore dell'edizione italiana del *Tractatus theologico-politicus* e dell'*Ethica*. Animata da un'ideale politico antipapale volta alla riscoperta di pensatori storicamente considerati eretici o proibiti e in sintonia con l'anticlericalismo postunitario, la linea di ricerca di Sarchi si esprimeva nel 1877 nell'esigenza di rintracciare i principali elementi di eterodossia della metafisica vichiana. Al Vico mistico e platonico dei cattolici liberali del primo Ottocento, Sarchi contrapponeva l'immagine di "eretico" in accordo con una certa interpretazione dello spinozismo.

In un'analogia direzione si inseriscono gli *Studi vichiani* del 1927 di Giovanni Gentile, dove l'intento politico sarchiano viene sostituito da uno ideologico e l'accostamento a Spinoza smette di essere una mera vicinanza ai grandi «martiri del libero pensiero» per farsi momento dialettico della vera filosofia dello spirito nel suo divenire. Da qui lo schema gentiliano di rilettura delle *Orazioni inaugurali* in chiave di metafisica neoplatonica nella forma di «monismo emanatistico» storicamente inserito in una tradizione filosofica che da Plotino prosegue coi filosofi della Rinascenza (Ficino), il naturalismo meridionale (Bruno e Campanella) fino alla *Deus sive Natura* dell'autore dell'*Ethica* (GENTILE, 1927a: 1-101). In un orizzonte di storia filosofica interpretata come un susseguirsi di fasi precorritrici (Plotino precursore di Ficino, precursore di Bruno, precursore di Spinoza, precursore di Vico, precursore della filosofia dello spirito hegeliana), gli studi di Gentile rileggono la prima fase del pensiero vichiano come naturalismo spinoziano, sfondo e punto di partenza successivamente superato in una visione idealistica della storia.

Non sono mancate obiezioni, come la critica cattolica di Franco Amerio che, nel rigettare l'immagine eterodossa del Vico naturalista delle *Orazioni inaugurali* considerandola una «pura invenzione dello stesso Gentile», ha sottolineato quanto il Dio di Vico inteso come «tutto in tutto» è sempre preso nell'accezione

trascendentalistica della tradizione cristiana anziché nel significato panteistico e immanentistico bruniano-spinoziano (AMERIO, 1947: 244); né linee interpretative differenti come quella di Nicola Badaloni volta ad una rilettura del pensiero vichiano all'interno di una linea filosofica «anticristiana» e «stratonica» da ricondurre a Spinoza e Hobbes: la metafisica *Etere-Giove* di Vico assunta entro la riscoperta di un dualismo fisico *forza-materia* derivato da Hobbes e che porta il filosofo di Napoli ad una spiegazione storica dello spinozismo (BADALONI, 1968: 237-244); o l'analisi di Biagio De Giovanni che nell'anticartesianismo ha visto il punto d'incontro dei due filosofi e la possibilità di una nuova fondazione «corporea» del soggetto in antitesi con la solitudine del cogito cartesiano (DE GIOVANNI, 1981: 93-168); e, non per ultima, le interpretazioni di Leon Pompa (POMPA, 1990) e Gino Bedani (BEDANI, 1989) finalizzate a interpretare, non senza qualche problema (DINI, 1995: 246-266), l'eterodossia di Vico come espressione tacita e nascosta di una filosofia a fondo naturalistico-spinoziano dove la teoria dei cicli storici viene equiparata alla dottrina naturalistica della periodica distruzione e generazione del cosmo.

II.

Più recentemente il legame Spinoza-Vico è tornato ad essere analizzato in una serie di articoli la cui specificità si ravvisa in una maggiore attenzione verso gli aspetti storico-filologici dello spinozismo napoletano (BIASUTTI, 1994: 57-88; CRISTOFOLINI, 2003: 7-14; MONTANO, 2010: 265-295); attenzione la cui origine è da vedersi nell'evoluzione da un lato nella ricerca filosofica secondaria, vale a dire quegli studi che pur non occupandosi direttamente di vichismo o spinozismo finiscono tuttavia per chiarirne aspetti ancora non risolti e problematici, e dall'altra nelle ricerche sulla fortuna generale dello spinozismo in Italia (GENTILE, 1927b; RAVÁ, 1958; GIANCOTTI, 1963, 1985a, 1985b; DI VONA, 1975; BIASUTTI, 1984, 1985, 1988; MOREAU, 1990; SANTINELLI, 1991, 1992). Se ciò ha permesso allo storico di indagare più a fondo il contenuto di questo legame, rendendo possibile sviluppi di ricerca indirizzati a scoprire i rapporti reali ed effettuali tra Spinoza e Vico (e non più semplicemente le diverse suggestioni) dall'altro canto lo obbliga a rispettare ossequiosamente una serie di metodologie storico-filologiche. Il problema delle fonti storiche, dei canali di diffusione e di ricezione di una data filosofia, le modalità attraverso le quali questa data filosofia viene letta e commentata in un preciso ambiente socio-culturale diventano, in questo tipo d'indagine, punti imprescindibili di approfondimento; non solo, diventano le autorizzazioni ufficiali dello studio storico, il che significa che in via cautelativa il discrimine tra un'indagine veritiera e una non veritiera risulta la verifica empirica dei fatti storici.

In quest'ottica di essenzialità dell'accertamento storico, un'indagine sui rapporti tra Spinoza e Vico si traduce allora come ricostruzione del panorama spinoziano napoletano: come si è diffuso ed è stato interpretato.

III.

Il nome e l'opera di Spinoza incominciano a circolare *esplicitamente* a Napoli a partire dal 1694, all'interno di una accesa querelle filosofica che vide contrapposti da un lato i *veteres*, sostenitori della vecchia dottrina aristotelica e galenica, e dall'altra i *novatores*, l'ala più vicina alle nuove correnti filosofiche d'oltralpe in particolare al pensiero di Cartesio. È a partire dall'*Historia filosofica* di Giuseppe Valletta, valente avvocato di Napoli nonché uno dei più rappresentativi filosofi del partito *novatore* napoletano che Spinoza incomincia ad essere citato apertamente quale pericoloso autore di una filosofia materialista in tutto contraria sia alla dottrina cattolica che a quella cartesiana. L'opera rispondeva alle accuse mosse nello stesso anno dal conservatore Giovan Battista De Benedictis detto l'Aletino che, nell'opposizione tra aristotelismo e scolastica e cartesianismo e filosofia dei moderni presente nelle cinque *Lettere apologetiche in difesa della teologia scolastica* inaugurava le linee direttive di una controversia che avrebbe segnato i modi di lettura e d'interpretazione dello spinozismo. La terza di queste lettere, «contra il Cartesio creduto da più di Aristotele», più specificamente, si presentava come un attacco diretto nei confronti dei *novatores* napoletani. Il padre riprendeva un tema caro al Sant'Uffizio, vale a dire il rapporto stretto tra atomismo/materialismo – e dunque eresia – e filosofia cartesiana. Stabilendo la natura del corpo nella sola estensione, il filosofo francese si era reso colpevole della negazione della sacra natura di Dio nei sacramenti:

«[Cartesio] ha stabilita la natura del Corpo nella sola estensione, ma impossibile la continenza del Corpo Sagratissimo del Signore sotto le specie sacramentali, che non fanno accorto altramenti (...) lo che vuol dire in lingua Cartesiana, privo di Corpo» (DE BENEDICTIS, 1964: 182).

La sua teoria del moto eliminava l'idea del movimento dell'anima, e dunque delle opere sovranaturali:

«Disdice alla natura ogni moto, che da luogo à luogo non sia; e vuol di più, che di questo medesimo non se ne generi alcun nuovo, ma il generato una volta variamente da corpo à corpo si trasferisca. Così e' toglie ogni proprio movimento all'anima; e per conseguenza le opere sovra naturali, la Fede, la Carità, la Grazia, ò restano nomi senza soggetto, ò pure come alcuno de' suoi hà poi osato affermare, di quelle prime, che sù'l principio del mondo si produsser da Dio, se n'è formato il tesoro, che senza mai crescere, ò sminuire, v'è successivamente in maniera compartendosi, che quanto in uno si avvanza, tanto è mestiere, che in un'altro si scemi» (DE BENEDICTIS, 1964: 83).

La sua filosofia bandiva la causa finale, aprendo la strada al Caso epicureo:

«Ha bandita dalla Filosofia la cagion finale, negando nelle operazioni della natura doversi considerare il fine; e con ciò, benche altro divisi all'apparenza, apre una strada reale al caso di Epicuro, e all'Ateismo, à cui non si oppone finalmente altr'argine, che'l debolissimo delle sue idee» (DE BENEDICTIS, 1964: 83).

Com'era possibile allora non considerare Cartesio, e con lui tutta la filosofia moderna, l'approdo necessario all'eresia e all'ateismo?

Questa lettura materialistica, atomistica, antiprovidenzialistica, meccanicistica e deterministica di Cartesio – evidentemente così estesa da risultare fin troppo generalista – era un palese pretesto politico per polemizzare nei confronti di tutti quei «nuovi illuminatori» studiosi della «novella dottrina», responsabili del male ateistico che andava diffondendosi giorno in giorno in Napoli; filosofanti che rischiavano non tanto l'eresia cartesiana, quanto quella ancor più infamante ed empia di Spinoza.

La polemica napoletana tra i *veteres* e i *novatores* che vide contrapposti Aletino da un lato e Valletta d'altro mostra chiaramente un duplice tentativo: quello dei *veteres* di delegittimare il pensiero cartesiano assimilandolo all'eresia dello spinozismo, e dall'altra quello dei *novatores* di giustificare la cristianità di Cartesio sconfessandone i suoi presunti germi spinoziani. Entrambi i partiti, nonostante le inconciliabili divergenze sul senso e il significato da attribuire al pensiero moderno, si trovano uniti in un medesimo punto: rinnegare una qualsiasi vicinanza alla filosofia di Spinoza considerando questi come autore eretico e materialista. Senonché cambia il modo di considerare lo stesso materialismo: atomismo antiprovidenzialistico e antifinalistico in tutto simile al pensiero cartesiano per l'anticartesiano De Benedictis, fatalismo corpuscolare in tutto simile al pensiero aristotelico e dunque opposto a Cartesio – un Cartesio riletto sulla base di una vulgata cristiana-platonica – per il cartesiano Valletta. La confusione di termini sugli stessi aspetti filosofici (atomismo, corpuscolarismo, finalismo epicureo, materialismo, cartesianismo, aristotelismo, etc.), sintomi di un eclettismo filosofico profondamente stratificato, rese eterogeneo ciò che in fondo fu omogeneo. Perché se ci fu accordo sul fatto di interpretare il pensiero spinoziano come pensiero materialistico, allo stesso tempo ci fu disaccordo sul modo di intendere il materialismo filosofico, tant'è che per l'uno equivalse all'atomismo, all'epicureismo e al cartesianismo, per l'altro tutto ciò doveva essere distinto dal cartesianismo, il che induce a parlare non già di uno "spinozismo", vale a dire un pensiero univoco e coerente della filosofia di Spinoza, quanto di *spinozismi*, vale a dire pensieri che sotteraneamente sono stati interpretati in forme filosofiche eterogenee.

IV.

Una lettura indiretta e di seconda mano dei testi spinoziani sembra poi predominare in queste prime discussioni. In particolar modo spiccano le opere principale della letteratura antispinoziana dell'epoca: la voce «Spinoza» del *Dictionnaire historique et critique* di Bayle (citato esplicitamente tanto da Aletino quanto da Valletta), il *De tribus impostoribus magnis* di Kortholt (menzionato anch'esso da entrambi) e infine l'*Anti-Spinoza* del cartesiano Wittich (quest'ultimo presente solo in Valletta); opere che, largamente diffuse in tutta Italia prima dell'inizio della querelle, lasciano presupporre una conoscenza della filosofia di Spinoza a Napoli ben antecedente. Ciò sembra poi avvalorato se si considera più attentamente la figura di Giuseppe Valletta il quale non fu solo protagonista dei dibattiti filosofici del secolo ma fu anche il principale responsabile della rinascita

culturale napoletana del Seicento, impegnato già a partire dagli anni Settanta a stabilire una fitta rete di corrispondenze verso mercanti di libri ed editori inglesi, francesi e olandesi, per ampliare e rafforzare il programma della *res publica litterarum*. Destinatario privilegiato della lunga e variegata corrispondenza epistolare di Valletta fu Antonio Magliabechi, erudito bibliotecario di Cosimo III, anch'egli promotore in Toscana di un progetto politico-culturale di apertura del pensiero italiano nel più vasto contesto europeo, a contatto con editori (Huguetan, Borde, Arnaud, etc.), scienziati (Leeuwenhoek, Borelli, Montanari, etc.), teologi (Le Clerc, Spanheim, Burnet, etc.), matematici (Ariani, Grandi, etc.) e filosofi (Leibniz, Bayle, Muratori, etc.). Come ha evidenziato Pina Totaro (TOTARO, 1995, 1999, 2002), il bibliotecario fu il primo protagonista della distribuzione e fruizione in Italia delle opere di Spinoza (*Tractatus theologico-politicus* ed *Ethica*) e della letteratura antispinoziana, opere che egli fece circolare liberamente a partire dalla fine degli anni Settanta del Seicento tra i principali esponenti della fiorentina Accademia del Cimento. Questa, sorta nel 1657 per iniziativa di Leopoldo e Ferdinando II de' Medici e di alcuni studenti di Galileo (Evangelista Torricelli e Vincenzo Viviani), poteva a buon diritto essere considerata un ponte culturale con la città di Napoli dal momento che era in stretti rapporti intellettuali con l'Accademia degli Investiganti, fondata nel 1663 da Tommaso Cornelio e Leonardo Di Capua. Suggestivo è ritrovare in alcuni soci dell'Accademia napoletana alcune implicite istanze spinoziste che lasciano presupporre una circolazione sotterranea del pensiero di Spinoza precedente all'*Historia filosofica* di Valletta, come lo sviluppo della teoria della generazione di Cartesio in chiave spinoziana attraverso la modificazione dei concetti cartesiani di *mente* e *natura* in quelli, più spinozisti che spinoziani, di *anima* ed *etere*, quest'ultimo considerato come una forma materialistica dell'*anima mundi* tipica di una lettura stoicizzante dello spinozismo (DI CAPUA, 1681: 644; Id., 1683: 53-60; D'ANDREA, 1997: 202-204).

V.

Non trascurabile risulta il senso politico in cui si inserivano talvolta le stesse confutazioni spinoziane. La derivazione dello spinozismo al cartesianismo secondo la interpretazione di Aletino rispondeva ad esempio all'esigenza politica del partito dei gesuiti di contrastare, attraverso una delegittimazione filosofica, il recente controllo acquisito dai *novatores* sulle cattedre botaniche, mediche e soprattutto giuridiche dell'Università di Napoli, principale centro di formazione della classe dirigente. Se si tiene conto della rilevanza economica di un simile dominio, dal momento che assicurava il pieno accesso all'esercizio delle professioni didattiche incidendo sul piano delle lezioni private, e ciò a discapito dell'economia dei chierici che proprio nell'ambito educativo traevano i maggiori profitti, si può capire la facciata ideologica di talune lotte.

Caso più eclatante risulta sicuramente il famoso *processo agli ateisti* del 1688 che vide imputati le personalità del nuovo sapere scientifico, come Gaetano Argento e Basilio Giannelli. Palese attacco nei confronti del partito *novatores*, il processo si presentò come un atto d'accusa nei confronti della deriva ateistica del nuovo sapere cartesiano, reo di inglobare in sé elementi stratonici-epicureisti tacitamente spinoziani.

Al di là della veridicità o meno delle accuse, la controversia fu importante per il modo in cui influì su tutta la successiva riflessione critica sul pensiero moderno. Dal pericoloso scientismo probabilistico galileiano degli investiganti si passò ad una maggiore attenzione verso la storia imperiale e la politica, interessi espressi tutti chiaramente dall'Accademia di Medinaceli.

Qui nel 1698 Gregorio Caloprese, esponente dei cartesiani napoletani, tenne una lezione inaugurale, *Sull'origine degli imperij*, nella quale il rinnovato rilievo dato alla filosofia politica, in particolare al giusnaturalismo, si combinava con rilettura politica del pensiero spinoziano che, privilegiando il *Tractatus* a sfavore dell'*Ethica*, si caratterizzava come confutazione, allontanamento e sconfessione della stessa dalle linee più accette e tradizionali del pensiero giusnaturalistico. Da un'interpretazione metafisica dello spinozismo quale pensiero antiprovidenzialistico ed eretico, si passò ad un'interpretazione giuridica le cui linee principali furono: (1) la vicinanza al pensiero di Hobbes (egoismo integrale e antropologia negativa); (2) la lettura dello spinozismo nei termini di quello che si poteva chiamare *materialismo politico*: l'egoismo integrale del pensiero politico di Spinoza come conseguenza della sua posizione metafisica (CALOPRESE, 2000: 14-23).

VI.

A partire dall'interpretazione di Caloprese, nel corso del Settecento si assiste ad un progressivo perfezionamento della conoscenza del pensiero di Spinoza, come dimostra la polemica scoppiata tra il 1724 e il 1734 tra il cartesiano Francesco Maria Spinelli e l'anticartesiano Paolo Mattia Doria dove l'accusa verso la metafisica cartesiana rea di sfociare, secondo gli anticartesiani, in una forma di monismo panteistico di stampo spinoziano, e la difesa da parte dei cartesiani nel sottolineare la distanza tra cartesianismo e spinozismo, si avvale ora di una maggiore conoscenza e attenzione verso una lettura diretta dell'opera spinoziana fatta di continue citazioni testuali alle diverse definizioni, assiomi, proposizioni e corollari dell'*Ethica* nonché di una più approfondita letteratura antispinoziana d'oltralpe, capace di privilegiare oltre a Bayle anche Wittich, Regius e Van Venthuisen (SPINELLI, 1733: 2).

VII.

Il rapporto che Vico intrattenne col pensiero spinozista è strettamente legato a questi ambienti filosofici in cui lo spinozismo fu discusso e interpretato. Vi è un passaggio d'eredità dagli autori investiganti e post-investiganti a Vico; e questo non solo perché l'autore della *Scienza Nuova* aveva frequentato da giovane i centri filosofici più progressisti, ma perché da quei centri poté assimilare le principali linee direttive dell'antispinozismo napoletano. Giuseppe Valletta, gli esponenti dell'Accademia Investigante (Di Capua, Cornelio, d'Andrea), il gruppo dei moderni vicino agli accusati nel processo agli ateisti, l'Accademia di Medinaceli, nonché Doria e Spinelli ebbero tutti un grande peso nella formazione intellettuale vichiana.

Per quanto riguarda Giuseppe Valletta, Vico lo conobbe fin dall'adolescenza. Frequentò assiduamente la sua prestigiosa biblioteca dove fu poi chiamato, alla morte dell'erudito, a ordinarne e catalogarne i libri in vista della vendita. Partecipò al suo cenacolo culturale, entrando in contatto coi più illustri *novatores* del suo tempo come Francesco d'Andrea, Nicola Capasso, Costantino Grimaldi, Giuseppe Lucina e Matteo Egizio. È Attraverso i colloqui con Valletta che Vico andrà a formare l'essenza e la funzione del processo storico del sapere «a partire dalle indicazione metodo-ideologiche della polemica baconiana, del neostoricismo protestante anglo-olandese e del filogicismo storicista cattolico di tipo maurino» (RAK, 1971: 6).

Oltre ad essere in rapporti con l'erudito bibliotecario, la giovinezza di Vico fu segnata anche dall'Accademia Investigante. Nonostante la distanza di ben due generazioni tra i primi soci investiganti e Vico, ciò non precluse al giovane di rimanere affascinato dagli studi sperimentalistici e dai grandi filosofi della passata stagione. Nella *Vita scritta da sé medesimo* oltre ai fondatori dell'Accademia, ricordava esplicitamente l'opera principale di Tommaso Cornelio, i *Progymnasmata physica* e in modo implicito il *Parere sopra l'incertezza* di Leonardo Di Capua. Quanto il pensiero investigante abbia influenzato la filosofia di Vico è difficile a dirsi. Certo è che fin da giovane il filosofo napoletano sembrò nutrire un grande interesse nei confronti di quegli studi naturalistici e medici. Anche se non ebbe modo di partecipare a quel periodo d'oro inaugurato da Cornelio e Di Capua, Vico ne conserverà un ricordo affettuoso.

Assai più diretti i rapporti di Vico con gli investiganti della seconda generazione, come Lucantonio Porzio e Domenico Lucina, autorevoli rappresentanti del partito novatore della loro generazione. I due furono in stretti rapporti col filosofo. Oltre ad aver frequentato tutti e tre l'Accademia palatina, Vico partecipò, a partire dal 1710, al circolo culturale di Porzio dove si dibattevano di dottrine fisiche, e fu intercesso da Lucina, al quale lo univa un identico entusiasmo capuista, presso l'avvocato Nicola (o Niccolò) Caravita. Quest'ultimo, non solo aveva fatto parte anch'egli dell'Accademia di Medinaceli, ma fu, assieme al Valletta, uno dei più importanti esponenti della tradizione anticurialista napoletana, animatore di uno dei salotto più antiecclesiastici di Napoli, frequentato assiduamente dal Nostro.

L'amicizia col Caravita e la frequentazione del suo salotto anticuriale, è la prova più indiscutibile di quanto Vico fosse vicino agli ambienti più anticurialisti e ateisti di Napoli. Lì si dibatteva su pericolose questioni di metafisica e teologia: la mortalità e la corporeità dell'anima, l'inesistenza dell'inferno, l'umanità del Cristo etc.; e si insegnava un atomismo lucreziano fortemente incline all'ateismo. Non è un caso che gli accusati di ateismo nel processo del 1688 provenivano tutti da questo salotto. Quando scoppiò il caso, Vico si trovava a Vatolla in qualità di tutore del figlio del marchese Domenico Rocca, isolato e immerso in vastissime e svariate letture che andranno poi ad approfondire la sua meditazione filosofica. Nonostante l'autodichiarato isolamento ed estraneità nei confronti dei ferventi culturali napoletani nel novennale esilio nel Cilento, Vico ebbe costantemente notizia degli sviluppi del *processo*, dei suoi indagati e delle modalità di protesta compiute dai suoi amici anticurialisti (senza considerare che essendo egli ritornato a Napoli nel 1695 poté assistere di prima persona agli ultimi quattro anni della drammatica vicenda). A lungo la critica si è interrogata sugli ipotetici legami di Vico con la

controversia scoppiata a Napoli, chi vedendo in lui un plausibile quinto indagato scampato miracolosamente alle indagini (NICOLINI, 1932: 159-177), chi negando ogni forma di partecipazione del Vico al processo e ai suoi indagati (CAPPELLO, 1947: 326-342), chi vedendo addirittura il periodo di Vatolla gli anni di latitanza del filosofo (CORSANO, 1935: 17).

Senza voler affrontare in questa sede la dibattuta questione, è opportuno, per la nostra storia sullo spinozismo napoletano, soffermare l'attenzione sulle amicizie di Vico con alcuni dei protagonisti del processo: Giacinto de Cristofaro e Basilio Giannelli, frequentatori entrambi di diversi cenacoli intellettuali – tra cui, per de Cristofaro il salotto «matematico-naturalistico» di Antonio Monforte (futuro accademico di Medinaceli) e quello erudito di Francesco Caracciolo, e per Giannelli il gruppo dei cosiddetti «ateisti» napoletani e quello di Valletta – e due dei «più cari amici di gioventù del Vico» (NICOLINI, 1932: 128). Se a ciò si aggiunge il fatto che i due indagati condividevano col Nostro le stesse amicizie (Valletta, Monforte, Lucina, Caravita, Doria, Galizia e Ariani); che frequentavano gli stessi ambienti culturali, e cioè quelli dei moderni; che negli anni più caldi del processo Vico andava a comporre una canzone disperata e «pessimista» (CROCE, 1950: 82), dai forti toni lucreziani (DONZELLI, 1970: 23) e sintomo di una «crisi culturale» prodotta in lui dagli effetti del processo e dalla consapevolezza di vedere il movimento moderno al quale aveva frequentato, in un generale moto antigesuitico, libertineggiante e ateistico; che sia nell'epistolario che nella *Vita* sono presenti squarci di confessione verso un passato da novatore; e che alcuni forti elementi di eterodossia si ritrovano nella *Scienza nuova*, risulta difficile negare un'adesione vichiana (quanto meno sentimentale) alle accuse del processo e alle sue velate allusioni spinoziste.

Non trascurabile risulta poi il rapporto che Vico intrattenne con l'Accademia di Medinaceli e in particolare con Gregorio Caloprese. Di quest'ultimo fu amico già a partire dal 1690 con la frequentazione comune all'Accademia degli Infuriati. Ricordato successivamente come un filosofo «caro» e celebrante «spesse volte» la fisica cartesiana, il legame con «il gran filosofo renatista» sembrò fin da subito connotato da affettività e assiduità nella frequentazione. Oltre all'Accademia degli Infuriati, Vico lo incontrava nel circolo mecenatico di Niccolò Caravita assieme all'altro amico comune Gianvincenzo Gravina, cugino e allievo dello stesso Caloprese nonché autore di alcune opere giuridiche le cui tracce si ritrovano in alcuni passi del *De ratione*.

Ma è sicuramente nell'Accademia di Medinaceli che i contatti tra i due filosofi dovettero farsi più stretti. Qui il Nostro, oltre a far sua la lettura politica dello spinozismo nell'interpretazione antispinoziana di Caloprese, incontrò anche Paolo Mattia Doria, conosciuto già due anni prima nel salotto di Caravita. A questi dedicherà nel 1710 il *De antiquissima italorum sapientia*, ricordandolo poi con affetto nell'autobiografia, assieme al cartesiano Francesco Maria Spinelli, altro grande amico di Vico.

VIII.

Questa breve ricostruzione mette in luce quanto l'autore della *Scienza Nuova* fosse in rapporti con i canali di diffusione e gli ambienti di lettura della dottrina

spinoziana. Rimane da chiarire il modo in cui Vico analizza nei suoi scritti lo spinozismo per stabilire il grado di conformità verso la passata tradizione interpretativa.

Le prime citazioni sull'opera e il pensiero di Spinoza sono in un testo redatto nel febbraio del 1720 e pubblicato tra il luglio dello stesso anno e l'agosto-settembre dell'anno successivo. L'opera, intitolata *Diritto universale*, segna la prima riflessione vichiana sul pensiero spinoziano, in un ritardo quasi trentennale dalle prime ricezioni e confutazioni napoletane. Sei sono le citazioni presenti: una nella *Sinopsi*, tre nella prima parte dell'opera, il *De uno universis iuris principio et fine uno*, una nella seconda, il *De constantia iurisprudientis* e un'ultima nelle *Notae*. Successivamente Spinoza torna ad essere presente nella seconda redazione della *Scienza Nuova*, in un capitolo (*Riprensione delle metafisiche di Renato delle Carte, Benedetto Spinoza e di Giovanni Locke*) modificato nel 1731 e infine soppresso nella definitiva edizione del 1744. In quest'ultima sono poi presenti le ultime critiche allo spinozismo: nella sezione terza (*Dei principii*) del primo libro e, molto significativamente, nelle *Conclusioni dell'opera*.

Tra la stesura del *Diritto universale* e la *Scienza Nuova* Terza i termini in cui è connotato lo spinozismo oltre a non subire sostanziali modifiche presentano alcuni elementi comuni:

1) Spinoza è citato spesso assieme ad una schiera di filosofi: è inquadrato in un preciso indirizzo filosofico che di volta in volta viene identificato in scetticismo, materialismo o deismo: «Adunque di fatto è confutato Epicuro che dà il Caso, e i di lui seguaci Obbes, e Macchiavello; di fatto è confutato Zenone, e con lui Spinoza, che danno il Fato» (VICO, 1990: 969).

2) In questa corrente il filosofo olandese viene definito come l'esponente maggiore, il più estremo:

«Per il suo [di Epicuro] ossequio ai sensi, ha trovato poi facile seguito in Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bayle. Ma è questa la più grave prova dell'errore di essi tutti, e soprattutto di Spinoza, che giudica della verità delle cose in base alla mente, non al senso, e non ammette se non ciò che è dimostrato in modo assolutamente chiaro» (VICO, 1974: 382).

3) La corrente scettico-materialista-deista viene contestata principalmente non per il contenuto onto-metafisico a cui fa da sfondo ma per le idee politiche che veicola e cioè:

a) l'utilitarismo sociale: «gli scettici, Epicuro, Macchiavello, Obbes, Spinoza, Bayle ed altri dissero esser l'uomo socievole per utilità» (VICO, 1974: 6);

b) l'antropologia negativa: «lo dicano Epicuro, Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bayle: forse da questo o da quest'altro uomo singolo, intento come una bestia feroce unicamente alla sua utilità personale?» (VICO, 1974: 410);

c) l'idea del timore come elemento genetico della società: «raccolti insieme tutti i ragionamenti di tal fatta, viensi d'ogni parte a concludere che l'umana società col timore si raffrena» (VICO, 1974: 30).

Si tratta di elementi in linea con le principali guide interpretative dello spinozismo a Napoli: l'inquadramento nella linea storica atea-materialistica in accordo con i canoni d'analisi di Aletino e Valletta e la vicinanza al pensiero politico hobbesiano nell'idea di un materialismo politico sulla scia del modello di Gregorio Caloprese.

Allo stesso tempo l'adesione alla linea interpretativa finisce in Vico nell'elaborazione di un politico che vede nello spinozismo non un semplice bersaglio filosofico, una filosofia da confutare secondo la moda del tempo, ma un modello di confronto vitale e irrinunciabile. Tutt'altro che superficiali, le citazioni di Spinoza si snodano in luoghi teorici centrali nell'indagine politica vichiana, più precisamente all'interno di un confronto tra il giusnaturalismo moderno di Grozio e Pufendor e la setta filosofica degli "utilitaristi" di cui Spinoza è di fatto inserito assieme a Hobbes e Machiavelli. Si tratta di due posizioni filosofiche che all'interno della riflessione vichiana assumono una connotazione concettuale opposta e speculare: un pensiero giuridico razionale-ideale per Grozio e Pufendor e uno totalmente fattuale-reale per il gruppo utilitaristico di Spinoza.

Nel *Proloquium* del *De uno* Vico lo afferma chiaramente: il pensiero giuridico groziano-pufendoriano nel suo lato totalmente razionale risulta astratto, al contrario dell'utilitarismo fattuale di Spinoza, Hobbes e Machiavelli volto unicamente a rintracciare gli aspetti materiali-passionali dell'uomo trascurando quelli ideali:

«Hugo Grotius gravissimus philosophus, et philologus praestantissimus jus civile Romanorum omittit, ac jus naturale gentium tantum tractat, de quo sistema ejusmodi absolvit, quo Jurisconsultus generis humani appellari meretur: sed si ejus principia ad exactae Criticae trutinam expendantur, magis probabiles verisimilesque, quam necessariae sunt et invictae rationes. Quare adhuc Carneadem de justitia, an sit in rebus humanis, aequis momentis in utranque partem dissertare, adhuc Epicurum, Nicolaum Macchiavellum de Principe, Thomam Obbesium de Cive, Benedictum Spinosam in Theologo Politico, et nuper Petrum Baylaeum in magno Dictionario Gallice conscripto, illa obtrudere vulgo audias, jus utilitate aestimari, temporique locoque servire: imbecillos postulare jus aequum; at in summa fortuna, ut Tacitus ait, id aequius, quod validius. Ex quibus colligunt, et concludunt, metu contineri societatem humanam; et leges esse potentiae consilium, quo imperitae multitudini dominetur» (VICO, 1974: 30-31)

Se Grozio tralascia lo «*jus civile Romanorum*», il lato contingente e fattuale del diritto dato dalla sua relazione con le norme positive; il partito di Spinoza finisce, all'opposto, nel valutare giuridicamente solo lo «*jus utilitate*» arrivando a concludere «*metu contineri societatem humanam; et leges esse potentiae consilium, quo imperitae multitudini dominetur*».

Questa stessa dicotomia si ritrova espressa in una lettera indirizzata a Filippo Monti datata 18 novembre 1724. Qui l'autore, richiamando i principi della futura Scienza Nuova scrive:

«Si confutano innanzi i tre sistemi, prima del Grozio, il quale come sociniano pone la natural'innocenza in una semplicità di natura umana; dipoi quello del Seldeno, perché di fatto non ebbe mai uso alcuno appo le altre nazioni; finalmente quello del Pufendorfio, che pone un'ipotesi scandalosa dell'uom gittato nel mondo senza cura, o ajuto di altrui [...] e si confermano contro Obbes, Spinosa, Bayle, ed ultimamente Lock, i quali tutti con quelle stesse loro dottrine, con le quali oppugnano le massime civili cattoliche, si dimostrano andar'essi a distruggere, quanto è per loro, tutta l'umana società» (VICO, 1990: 1989-191).

Già a partire dalla sesta *orazione inaugurale*, il mentalismo della primissima fase filosofica di Vico tuta legata al ruolo politico della *sapientia* come processo educativo della *mente* e realizzazione dell'ordine sociale, viene attenuato a favore di un modello filosofico capace di unire e non più dissociare elemento ideale-universale (*mente*) con quello reale, contingente e fattuale (corpo). Il fallimento dell'esperienza civile degli intellettuali durante il governo vicereale e la debolezza dell'afflato politico di Medinaceli avevano palesato l'incapacità generale da parte dell'uomo di lettere nell'assumere una forza ispiratrice all'interno dell'azione riformistica napoletana, portando ad una riconsiderazione generale di quella cultura umanistica volta alla pura erudizione che animò tutto il panorama culturale partenopeo di inizio Settecento. Si prospetta allora in Vico l'esigenza di rintracciare un pensiero *pratico* e *concreto* in opposizione all'astratta verità cartesiana; un pensiero in grado di arrivare all'ideale e all'universale – l'elemento mentale – partendo dalla contingenza del mondo umano – l'elemento corporeo. Non si tratta di un capovolgimento di prospettiva, e cioè del passaggio da una posizione mentalista ad una anti-mentalista quasi misologica, né tanto meno di un'adesione ad una filosofia materialista, essa è invece il risultato di una lunga meditazione sul giusto equilibrio tra i due poli incominciata dalla radicalizzazione delle tesi sulla finitezza umana e sui limiti della mente sostenuti nella sesta orazione.

L'elaborazione del concetto di *sensus communis* tracciata a partire dal *De ratione* rispondeva a questa esigenza: ripensare al valore civile del sapere rivendicando il *verosimile* a favore del *vero*, consapevoli ormai dell'impossibilità di fissare il mondo naturale attraverso astratte e ideali categorie mentali. Il *sensus comune* diventa allora il discrimine tra un tipo di pensiero esclusivamente mentale e una filosofia che, indirizzata alla dimensione del *probabile* e di quell'arbitrio «incertissimo» dato all'uomo, si presenta come un sapere «verso il corpo» (CAPORALI, 1992: 34) che trova nel corpo e nel corporeo le istanze di comprensione del mondo. Si tratta di un sapere *medio* che *media*: tra il corpo e la mente – in quanto orientato al congiungimento di bisogni e di necessità corporee ma sempre all'interno dell'ordine provvidenziale razionale – e tra il volgo e il sapiente, giacché finalizzato all'educazione del volgo non attraverso ragionamenti puramente teorici e astratti – la «rigida regola mentale» del *cogito* cartesiano – bensì attraverso l'eloquenza, regola «flessibile di Lesbo»:

«Non ex ista recta mentis regula, quae rigida est, hominum facta aestimari possunt; se dilla Lesbiorum flexili, quae non ad se corpora dirigit, sed se ad corpora inflectit, spectari debent» (VICO, 1990: 132).

Con il *sensus comune* la filosofia di Vico volge all'eterno vero partendo dal corpo e da uno studio sulla natura umana «*quia est ab arbitrio incertissima*» (VICO, 1990: 131). Da questo momento (1708) tutto il suo pensiero si muoverà sul giusto rapporto tra ideale e reale, tra universale e particolare, tra mente e corpo. Si tratta di una filosofia in tensione tra le verità ideali di Platone e le ragioni fattuali di Tacito, non a caso due dei quattro «auttori» del Vico. Nella *Vita scritta da se medesimo*, questa lacerazione è perfettamente delineata:

«Fino a quei tempi il Vico ammirava due soli sopra tutti gli altri dotti, che furono Platone e Tacito; perché con una mente metafisica incomparabile

Tacito contempla l'uomo qual è, Platone qual dee essere; e come Platone con quella scienza universale si diffonde in tutte le parti dell'onestà che compiono l'uomo sapiente d'idea, così Tacito discende a tutti i consigli dell'utilità, perché tra gl'infiniti irregolari eventi della malizia e della fortuna si conduca a bene l'uom sapiente di pratica. E l'ammirazione con tal aspetto di questi due grandi auttori era nel Vico un abbozzo di quel disegno sul quale egli poi lavorò una storia ideale eterna sulla quale corrésse la storia universale di tutti i tempi, conducendovi, sopra certe eterne proprietà delle cose civili, i surgimenti, stati, decadenze di tutte le nazioni, onde se ne formasse il sapiente insieme e di sapienza riposta, qual è quel di Platone, e di sapienza volgare, qual è quella di Tacito» (VICO, 1990: 29-30).

L'abbozzo di «una storia ideale eterna sulla quale corrésse la storia universale di tutti i tempi» viene delineata durante gli anni di studio intensivo a Vatolla, quando inizia la meditazione su «un diritto ideale eterno che celebrassesi in una città universale sulla idea o disegno della provvidenza, sopra la quale idea son poi fondate tutte le repubbliche di tutti i tempi, di tutte le nazioni» (VICO, 1990: 15). Si tratta dell'unione del "platonico" col "tacitano", che porta il filosofo, non senza la mediazione di Bacone, alla stesura dell'opera giuridica *Diritto universale*. Attraverso i problemi filosofici che a poco a poco gli si presentavano nello studio del diritto, Vico iniziava ad avvertire il profondo legame tra l'elemento ideale e quello fattuale, l'universale e il particolare. Nella riflessione degli elementi critici della giurisprudenza pervenne così alla scoperta della coincidenza del «vero» col «certo», dell'assoluto con l'empirico, della filosofia con la storia. Questo perché egli trovò nel diritto il luogo privilegiato in cui si assiste alla sintesi perfetta della ragione (vero) con l'autorità (certo).

«E in siffatto studio avvertì che la giurisprudenza romana era un'arte di equità insegnata con innumerabili minuti precetti di giusto naturale, indagati da' giureconsulti dentro le ragioni delle leggi e la volontà de' legislatore; ma la scienza del giusto che insegnano i morali filosofi, ella procede da poche verità eterne, dettate in metafisica da una giustizia ideale, che nel lavoro delle città tien luogo d'architetta e comanda alle due giustizie particolari, commutativa e distributiva, come due fabre divine che misurino le utilità con due misure eterne, aritmetica e geometrica, sì come quelle che sono due proporzioni in matematica dimostrate» (VICO, 1990: 13-14).

La storia della giurisprudenza diventa agli occhi di Vico l'elemento costitutivo della storia umana sicché dalla ricerca di un «diritto universale eterno» del *Diritto universale*, arriverà nel 1725 alla «storia ideale eterna» della *Scienza Nuova*. Gli studi giovanili di diritto presso Felice Aquadries e Francesco Verde, proseguiti poi negli anni universitari, portano infatti il filosofo alla consapevolezza di un contrasto reale insito nel fenomeno giuridico e cioè il dissidio tra un principio assoluto e universale come la *giustizia*, e un principio particolare dettato dalle circostanze storiche come la *legge positiva*; dunque tra qualcosa di empirico, variabile e posto dall'arbitrio umano e un elemento assolutamente invariabile ed eterno. Universale e particolare sono ritrovati all'interno della storia del diritto, in particolare quello romano dove le forme solenni e rigide dei tempi antichi, apparentemente senza significato e valide unicamente per «autorità», si scoprono *fictiones*, vale a dire elaborazioni spontanee della mente cariche di «verità» e

razionalità, personificazioni di concetti giuridici che svelano l'identità tra il «vero» e il «certo» (VICO, 1974: 144-147). Il titolo del *De uno* indica allora l'interesse di ritrovare nel rapporto tra «vero» e «certo» l'«unico principio e fine del diritto universale», una ricerca che non è ancora quella della *Scienza nuova* dove il rapporto si delinea all'interno di tutta l'opera umana, ossia la *storia*, ma che nella sua maturazione porta in sé i problemi dei lavori precedenti e i presupposti di quelli futuri.

Non è un caso che la riflessione antispinoziana di Vico inizi proprio dal *Diritto universale*, in un ritardo, come detto, di trent'anni dalla prime ricezioni spinoziane a Napoli, ricezioni di cui lo stesso, come si è sottolineato, ebbe notizia fin dall'adolescenza. L'autore della *Scienza nuova* incomincia a dialogare con Spinoza dal 1720 e non prima non perché fino a quella data fu ignaro delle discussioni antispinoziane partenopee ma perché doveva andare a correggere il mentalismo iniziale, maturando la questione del giusto rapporto tra corpo e mente, universale e particolare. Ciò significa che le tesi sostenute da Giovanni Gentile nello studio *La prima fase della filosofia vichiana* (GENTILE, 1927: 17-99) sono da rivedere se non da rigettare ormai del tutto: Vico non fu cripto-spinoziano già dalla stesura delle *Orazioni inaugurali*, e questo in virtù del suo iniziale mentalismo che lo rese incapace di pensare al rapporto col fattuale in termini di una mediazione tra la mente e il corpo e tra ideale e fattuale. Prima di incontrare Spinoza, Vico aveva bisogno, in altre parole, di incontrare Tacito e con lui la «feccia di Romolo» (VICO, 1990: 496). In questo senso lo storico romano svolge per il filosofo un ruolo per così dire propedeutico perché prepara la scena ad una visione dell'uomo e dello stato in termini profondamente differenti rispetto a quanto formulato nelle prime orazioni. Si tratta di un pensiero che conservando gli elementi mentalistici della prima fase, si orienta nella ricerca dell'universale, il «diritto universale eterno» nel *Diritto universale* o la «storia ideale eterna» nella *Scienza Nuova*, a partire dall'irrazionalità del corpo e dalla mutevolezza e particolarità della reale.

Nel caso specifico dello spinozismo, esso assume all'interno del pensiero vichiano i caratteri di una dottrina, identificata poi nell'"utilitarismo", che, nel suo lato totalmente reale-fattuale, vale a dire, da un punto di vista antropologico, a favore del *corpo* e del *certum*, ha perso di vista l'unione col *verum*, il carattere *ideale, universale*, oseremmo dire "platonico", del diritto. L'errore è allora nella disunione tra il lato *ideale-universale-mentale-platonico* e il lato *reale-particolare-corporeo-tacitano*. Lo spinozismo riduce il diritto al solo momento del *certum*, vale a dire *dell'autorità* e della *soggezione* del diritto positivo, nella semplice sfera dell'«essere» dimenticando il momento del «*verum*», cioè della giustizia ideale, del diritto ideale eterno. Come anticipato, si tratta di una critica speculare a quella che il filosofo napoletano muove a Grozio e ai teorici del giusnaturalismo moderno (Selden e Pufendorf). Al contrario di Spinoza e della sua setta, costoro hanno esaltato unicamente una giustizia ideale sovrastorica che non è l'intelligibilità delle realtà particolari. Se l'autore *dell'Ethica* e agli altri "utilitaristi" hanno parlato unicamente della facciata egoistica e particolare, quindi priva di universalità, delle azioni umane, vale a dire il momento del diritto nella forza, l'utilità e la volontà, trascurando lo *iustum*; i giusnaturalisti moderni hanno visto soltanto ciò che attiene «alla conservazione del genere umano» (universalità), senza dare spiegazioni di ciò che riguarda la «conservazione de' popoli» (particolarità). Gli uni e gli altri hanno finito per parlare di diritto naturale «assai meno che per metà»:

«Per la quale grandissima mancanza Grozio, Seldeno, Pufendorffio, disperati, trattarono del diritto naturale delle genti assai meno che per metà, cioè solo di quello che ritruovarono appartenere alla conservazione del genere umano, nulla ragionando di quello che privatamente appartiene alla conservazione de' popoli, dal quale dovette pure uscir quello di che essi trattano. E Obbes dopo Macchiavello ed entambi dopo Epicuro, per l'ignorazione di tai principi, trattarono dell'altra metà con empietà verso Dio, con iscandalo verso i principi e con ingiustizia verso le nazioni» (VICO, 1990: 1110-1111).

Il senso politico di questo passo è strettamente legato ad una diversa concezione antropologica del pensiero vichiano rispetto a quello di Spinoza. Nell'interpretazione di Vico, il primo errore dell'olandese riguarda una distorta immagine dell'uomo che nega un lato *divino*, fonte di bontà e socialità, per affermarne uno interamente *umano*, fonte di ferinità e insocievolezza. Spinoza viene assimilato a Hobbes e analizzato a partire dalla sua antropologia politica. Come ha osservato acutamente Aniello Montano (MONTANO, 2005: 21-27), l'antropologia di Vico, a differenza di quella spinoziana/hobbesiana che si muove su un modello umano di tipo "binario" (da una parte l'uomo naturale tutto corpo e appetiti che vive *more ferarum* nell'utilizzo libero della propria forza instaurando rapporti dominativo con gli altri al fine di conseguire una sua particolare utilità e dall'altra l'uomo istruito dalla *ragione naturale*, calcolante e utilitaristica, che si accorda con gli altri e costituisce la sovranità dando vita allo Stato nel trasferimento totale – Hobbes – o parziale – Spinoza – del suo *diritto naturale* per frenare istinti e appetiti pericolosi per la conservazione della propria vita) e che parte dalla naturale ostilità degli uomini – *homo homini lupus* per Hobbes (HOBBS, 1987: 6) e *homine ex natura hostes* per Spinoza (SPINOZA, 2009: 1116) – si basa su un modello di tipo "ternario" che, vedendo cristianamente *nell'integrità*, vale a dire il momento della storia umana precedente al peccato adamitico e caratterizzante nell'idea di un uomo perfettamente in equilibrio tra *sapienza, potenza e bontà (nosse, velle e posse)*, permette una nuova e positiva ridefinizione dell'umano e della storia umana. Contrariamente infatti all'uomo spinoziano/hobbesiano, l'uomo naturale di Vico non è sola *potenza* in vista dell'egoistico utile privato, ma è anche *sapienza e bontà*, tutte e tre equilibrate in modo da non scatenare sensi e appetiti: «[*natura hominis integra*] *nullo sensuum tumultu agitaretur, sede t in susus et in cupiditates liberum pacatumque exerceret imperium*» (VICO, 1974: 47). L'errore di Spinoza e di Hobbes è stato quello di aver trascurato nello schema antropologico l'elemento ideale-mentalistico, e cioè i «*communes veri aeterni notiones*», le comuni nozioni di eterna verità. Lo schema umano formulato dal filosofo napoletano risulta allora mediano tra un modello totalmente fattuale basato solo sul corpo e la potenza che portano al conseguimento dell'utile e, come effetto, all'insocievolezza, e un modello ideale basato sulla mente e la bontà che spingono l'uomo verso la comunicazione equa e verso la socievolezza. Nel corso della trattazione del *De uno* Vico lo ribadirà con sempre più forza:

«*Praeterea homo, quem vidimus per communes veri aeterni notiones cum ceteris hominibus communicare [...]. Igitur homo natura factus ad societatem veri rationisque molenda*» (VICO, 1974: 59).

L'antropologia vichiana parte dal «*corporis utilitates*» (VICO, 1974: 59) per arrivare a formare l'idea di uomo «*factus ad communicandas cum aliis ho minibus utilitates ex aequum bonum est ius natura*» (VICO, 1874: 59). Dall'*homines ex natura hostes*, l'uomo insocievole di Spinoza, Vico passa allora all'«*homo est natura socialis*», l'uomo portato naturalmente a rapporti di socialità. Vico non trascura, né nega il polo corporeo ma, al contrario della setta utilitaristica di Spinoza-Hobbes-Machiavelli, vede in tale polo solo una parte della struttura originaria umana. Perché accanto al corpo e le cose che appartengono al corpo «*uti sensus, quia finitae res sunt, homo a ceteris omnibus hominibus dividitur*», esiste una mente e dei semi di eterna verità (*aeterni semina veri*) «*per quas cum aliis hominibus communicate t unitur*» (VICO, 1974: 41). Corpo mente, potenza e bontà, sono reciprocamente connesse, sono entrambe connaturate all'uomo quali strutture essenziali dell'originaria natura umana. Perché «*homo ex corpore et mente constat*» (VICO, 1974: 41). Se non si coglie l'elemento divino, mentale, ideale dell'uomo, vale a dire il suo essere, oltre che corpo, un «*nosse, velle, posse finitum, quod tendit ad infinitum*» (VICO, 1974: 45); se si trascura l'anelito naturale dell'uomo a congiungersi a Dio, a trascendere dunque il suo lato fattuale-corporeo, giacché «*homo vult cum Deo uniri*»; se non si comprendere che la superiorità dell'uomo sopra ogni animale non consiste in una maggiore potenza corporea ma dal fatto di possedere la ragione: «*homo est omnium animantium praestantissimus: non autem eo quod possit [...] igitur praestat eo quod noscat; homo igitur praestat ceteris animantibus ratione*» (VICO, 1974: 47); allora si finisce inevitabilmente ad abbracciare le ragioni di Epicuro e dei suoi seguaci e considerare l'uomo ostile e naturalmente insocievole, sempre volto a perseguire il proprio utile particolare. L'errore della corrente degli utilitaristi è stato quello di aver trascurato il carattere razionale-sociale insito nell'uomo per un modello tutto a favore del corporeo. Con ciò Vico non vuole di demonizzare il corpo ma respingere quegli autori che hanno privilegiato la sfera corporea rispetto a quella della mente.

La tensione verso il giusto equilibrio tra il polo corporeo e quello mentale, così come tra l'universale e l'ideale, si ravvisa ancor di più nella riflessione sullo *stato di natura* dove il carattere fattuale violento e passionale dell'originaria condizione umana non esclude per Vico la presenza di semi di verità eterni orientati alla formazione sociale.

Se in Spinoza (come in Hobbes) l'elaborazione dello stato naturale, nel suo essere condizione di insicurezza e di pericolo data l'equa esposizione di ciascun individuo ad essere sopraffatto e dominato a causa del *diritto naturale* (la regola naturale di conservazione e perseverazione dell'esistenza di ogni essere identificabile nella *potentia*), viene orientata totalmente sul lato del passionale e del corporeo, la prospettiva vichiana si presenta ancora una volta capace di mediare il lato violento dell'irrazionale attraverso la scoperta di elementi originari razionali, ideali e universali. Pur essendo rappresentato da uomini empi ed oziosi, dediti come le fiere ad amori promiscui, a violenze verso chi li contrasti e pronti ad uccidere i più deboli, uomini che per il loro comportamento inducono a farli considerare lupi in mezzo agli altri uomini, lo stato naturale non scalfisce la fiducia ottimistica di Vico nei confronti della natura socievole dell'uomo, né contraddice il

suo «*hominem esse natura socialem*». Questo perché egli riconosce la presenza di alcuni uomini che, nonostante il carattere generalmente eslege dello stato di natura, abitano in «sedi certe», vivono «sotto la teocrazia», praticano l'agricoltura e la trasmissione delle proprietà attraverso il testamento e riconoscono un'autorità divina (VICO, 1974: 562-564). La condizione violenta e brutale dello stato naturale, quello che Vico chiama «erramento ferino», riguarda, in altre parole, solo una parte dell'umanità, quella gentilizia.

La distinzione tra una parte di umanità brutta e una umana è chiaramente esplicitata nei capitoli sulla storia del genere umano dopo il diluvio universale. Mentre Sem riuscì a conservare fra i suoi discendenti la «*veram Dei creatoris religionem*» e, con essa, l'«*innocentiam*», l'«*humanam societatem*» e la scienza (VICO, 1974: 435); Cam e Jafet abbandonarono gradualmente per loro e per i loro discendenti la vera religione e di conseguenza la propria umanità:

«Etenim per hanc ingentem Terrarum silvam tam Chamitidas, quam Japhetidas hac ratione in solitudinem distractos esse necesse est: quod saepe viri a foeminis, foeminae a viris, pueri filij a matribus, matres a filiis pueris, ut feras effugerent, dividerentur; et ita sensim minores a majoribus rudiores, ferarum metu relictis, vel abactis, sic dispalati solique prius omnem religionem, deinde omnem linguam, tandem omnem humanitatem exsurdaverint, et in brutam licentiam, ac errorem ferinum abierint» (VICO, 1974: 435).

Dopo «*mille annos*» i Camiti entrarono in contatto coi Semiti, recuperando così il ricordo della religione e con esso il senso dell'umanità perduta. I Giapeti invece vissero altri duecento anni di «*brutum stuporem*» fino a che il fragore del primo fulmine ridestò in loro il senso dell'umano e del divino:

«Sed et hoc discrimen inter utrosque intercessisse, quoque etiam necesse est; quod Chamitidae a Semitidis inter eos certis in locis agentibus, qui vi verae Religionis sociati, virtute se, et suos, et pecudes a feris tutabantur, humanitatis admoneri [...] At Japhetidae longe a Semitidis, et Chamitidis dissiti, inter ipsos, qui humanitatem colerent, versante nemine, ad brutum stuporem redacti omnes, fulmine excitandi fuerunt, ut Caelum crederent Deum, ejusque voluntatem putarent Jovem» (VICO, 1974: 435).

Dal timore del fulmine si ridesta il *pudore* che guida gli uomini inselvatichiti a cercare asili, a promuovere la coltivazione delle terre, a riconoscere un'autorità monocratica capace di garantire ordine e protezione.

I bestioni dello stato di natura di Vico non rappresentano dunque l'umanità colta all'origine del suo inizio, come in Spinoza o Hobbes, raffigurano invece una parte dell'umanità degradata ma non privata dei «*semina veri*». La concezione positiva dell'antropologia vichiana porta dunque il nostro autore ad elaborare uno stato di natura che è allo stesso tempo ferino – in accordo alla concezione di Spinoza e Hobbes – e tendenzialmente civile – in contrasto proprio a tale modello. Il rimando alla natura originaria dell'uomo, costituita da *corpo* e mente, e la considerazione della mente come depositaria di una «ragionevole natura, che è la propria e vera natura dell'uomo, che dee essere di tutti i tempi, di tutte le nazioni» (VICO, 1990:1075), servono a promuovere quell'esigenza profonda di cogliere il nesso inscindibile di *ideale* e *reale*, di universale e *particolare*, di *vero* e di *certo* già avvertita nell'elaborazione del concetto di *senso comune* del *De ratione*. Il momento

dell'integrità coglie quell'elemento *mentale*, divino, *vero*, ideale, platonico e profondamente umano e buono che Spinoza e gli altri "utilitaristi" non sono riusciti a cogliere finendo per descrivere un umano *parziale*, tutto corpo e appetiti, scisso da quel carattere mentale e divino che gli è proprio. L'attenzione di Vico verso il *vero* e il certo, la *filosofia* e la *filologia*, il suo desiderio di unire la «Repubblica di Platone» con la «feccia di Romolo», di considerare l'uomo «qual è» (Tacito) e qual «dee essere» (Platone), presuppone una critica a tutto ciò che tradisce questo desiderio, a tutto ciò che non riesce a cogliere le unioni. Tutti gli elementi devono essere unificati attraverso una diversa prospettiva sulla natura degli uomini. Ed è in questa diversa rappresentazione dell'umano che si concentrano gli sforzi del filosofo. L'affermazione metafisica di una mente che esprime la naturale ragionevolezza e bontà umana, valida *universalmente*, sempre e comunque, e quindi vera, è la soluzione di Vico nel radicare socievolezza e tensione all'equità all'origine della storia. Vuole, in altre parole, far sì che siano i «*semina veri*», il principio mentale, a caratterizzare il costituirsi delle comunità umane, fornendole di leggi e di ordinamenti adeguati. La polemica nei confronti di Spinoza e dei contrattualisti sta proprio in questo: non è la *ragione calcolante*, la ragione che spinge all'utile di Spinoza e Hobbes, a portare alla società. Tantomeno la società civile si presenta come una frattura di uno stato naturale originario. Le prime società civili non sono *artificiali* come crede Hobbes, ma si realizzano naturalmente sotto la spinta della socievolezza e della tensione all'equità, *connaturate* nella natura umana: l'uomo è socievole naturalmente.

Il grave errore della setta di Spinoza è stato dunque quello di aver elaborato una dottrina politica che, orientata totalmente sul lato utilitaristico del corporeo (la *ragione calcolante*), non comprende i veri motivi fondanti lo Stato:

«*Et tot, tanta, et tam varia humanae vitae commoda, quae, immenso terrarum ac marium spatio dissita, ingentibus navigantium sudori bus periculisque in unum emporium convecta, innumerum industria Artificum elaborata, alienis utilitatibus prostant, a quonam prostent dicat Epicurus, Macchiavellus, Hobbesius, Spinosus, Baylaeusque: ab illo, vel illo homine, qui ut fera bestia suae unius utilitati studet?»* (VICO, 1974: 409-411).

L'impulso egoistico a ricercare 'utile personale, espresso nello stato di natura hobbesiano/spinoziano dal diritto di natura, non può essere anche il principio genetico dello stato civile. Questo non significa che per Vico le azioni umane siano sempre disinteressate e mai egoistiche. La *storia* da lui descritta nel suo capolavoro non è solo *ideale eterna* ma è anche, in accordo alla lezione di Tacito, sede delle passioni e degli egoismi umani. Vico non sottovaluta la ricerca della personale utilità per l'uscita dall'«erramento ferino». Sa che per causa del peccato originale «gli uomini [...] sono tiranneggiati dall'amor proprio, per lo quale non sieguono che la propria utilità». Nella *Scienza Nuova* del '44 scrive:

«l'uomo nello stato bestiale ama solamente la sua salvezza; presa moglie e fatti figliuoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle famiglie; venuto alla vita civile, ama la sua salvezza con la salvezza delle nazioni; unite le nazioni in guerre, paci, alleanze, commerci, ama la sua salvezza con la salvezza di tutto il genere umano: l'uomo in tutte queste circostanze ama principalmente l'utilità propria» (VICO, 1990: 548).

Dall'egoistico impulso sessuale che mira solo alla soddisfazione fisica nasce l'istituto della famiglia e dall'egoistica ambizione e dal desiderio utilitaristico nasce la città e lo Stato. Allo stesso tempo l'utilità e l'egoismo umano non sono mai le «cause» essenziali del processo storico, non sono loro che mettono in moto le vicende. L'utilità, le pulsioni egoistiche, sono solo le «occasioni». Ecco perché nel De uno, parlando di Spinoza e del suo seguito, scrive:

«*occasio autem caussa non est; quod Hugo Grotius in hac disputatione, cujus est cardo, non vidit: non igitur utilitas fuit mater juris, et societatis humanae; sive ea sit necessitas, sive metus, sive indigentia, ut Epicuro, Macchiavellio, Obbesio, Spinosae, Baylaeo adlubet: sed occasio fuit, per quam homines natura sociales, et originis vitio divisi, infirmi, et indigi ad colendam societatem, sive adeo ad celebrandam suam socialem naturam raperentur*»(VICO, 1974: 61).

Se è vero che gli uomini non si comunicano solo le verità ma anche le utilità e che la loro vita è dominata da molteplici necessità che rappresentano la *società* giuridica dell'utile intesa come manifestazione di volontà avente contenuto di utilità e che proprio dai problemi di questa società dell'utile, generati dai contrasti tra utilità individuali e utilità particolari si genera il *diritto umano*, è altrettanto vero che il mondo della nuda utilità, della malizia umana, dell'avarizia e dell'amore di sé che è il trionfo della volontà sulla ragione e quindi della *stoltitia* sulla *sapientia*, non è la causa reale, il principio genetico della società umana. Le utilità non sono «causa» di lotte, di disordini, di passaggio, in una sola parola, dall'«erramento ferino» alla nascita della comunità umana, sono semplicemente le «occasioni» di tutto questo. C'è ancora, in altre parole, una *vis veri*, un fondo di razionalità e sapienza, di conformazione della *mens* umana all'ordine eterno divino e dunque alla giustizia. Contro Spinoza e i suoi seguaci, sono ancora i «*semina veri*» a rendere possibile la società e lo Stato. Questi costituiscono l'elemento teologico-metafisico che sorregge tutto l'impianto concettuale della *Scienza Nuova*. Le pulsioni umane si inseriscono in un disegno razionale, perché è solo Dio che può assegnare alle azioni individuali una vera finalità che va al di là delle intenzioni di chi le compie. Contro la «Repubblica di atei» di Bayle e la società dell'utilità e del *metus* di Spinoza e della setta empia, Vico oppone un principio genetico ad opera della Divina Provvidenza che ordina i fatti attraverso il vero e l'idea di giustizia, esse sole vere *cause*. È infatti il principio di giustizia, non l'utile, a muovere i famoli dell'*età degli eroi*, i bestioni rimasti selvatici e accolti nelle città in qualità di servi a ribellarsi il potere tirannico dei forti (VICO, 1990: 679). I famoli di Vico parlano la lingua dell'utile; sono esseri esclusi dal «dominio de' terreni, che tutti eran in signoria de' nobili, ristucchi di dover servire sempre a' signori» e che «dopo lunga età finalmente faccendone la pretensione e perciò ammutinati, si rivoltarono contro gli eroi in sì fatte contese agrarie» (VICO, 1990: 429). Allo stesso tempo la loro rivolta contro gli eroi è mossa da un provvidenziale principio di giustizia, da qualcosa che è sempre, nell'ottica vichiana, profondamente legato alla moralità. L'errore di Spinoza, di Hobbes e di tutti coloro che hanno pensato all'utilità e al timore come principio genetico della società è stato quello di non accorgersi dell'ordine provvidenziale, che, nonostante un mondo dell'utile, esiste a suo fondamento. L'utilità (polo corporeo) partecipa al vero e alla ragione (polo mentale) secondo la misura dell'*aequum bonum: Utilitas autem ex vero et ratione*

sunt quae demonstrato commensu constant, nempe aequum bonum (VICO, 1974: 59). Ciò significa che esiste una società del giusto che Spinoza e gli “utilitaristi”, a causa dei presupposti antropologici delle loro filosofie, non sono riusciti a cogliere. Ecco perché nella *Sinopsi* al Diritto universale Vico scrive:

«quindi dimostra tra gli uomini essere per loro natura una società di vero giusto, che è l'*aequum bonum*, l'utile eguale, in che consiste *ius naturale immutabile*, nella quale società tutti e sempre convengono. E che gli scettici, Epicuro, Macchiavello, Obbes, Spinoza, Bayle ed altri dissero esser l'uomo socievole per utilità. La quale col bisogno o col timore vi gli portò, perché non avvertirono che altro sono le cagioni, altro le occasioni delle cose; le utilità cangiarsi, ma l'uguaglianza di quelle esser eterna; e, non potendo il temporale esser cagione dell'eterno, né il corpo produrre l'astratto, l'utilità è occasione per la quale si desti nella mente dell'uomo l'idea dell'uguaglianza, che è la cagione eterna del giusto» (VICO, 1974: 6).

Gli uomini credono di agire per il perseguimento del loro utile particolare ma non fanno altro che attuare il disegno razionale della Provvidenza giacché questo mondo civile

«è uscito da una mente spesso diversa ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini si avevan proposti: quali fini ristretti, fatti mezzi per servire a fini più ampi, gli ha sempre adoperati per conservare l'umana generazione in questa terra» (Vico, 1990: 969).

È la *storia ideale* eterna concepita come *teologia civile ragionata della provvidenza divina*. I «*semina veri*» sono principi divini immessi provvidenzialmente da Dio nell'uomo affinché non andasse perduta la spinta sociale. Non cogliendo l'elemento ideale ed eterno insito nella storia e nella natura umana, Spinoza ha finito di parlare di Repubblica «come d'una Società, che fusse di Mercadanti» (VICO, 1990: 544).

La critica che Vico muove a Spinoza si inserisce all'interno di questo snodo teorico: si tratta di una filosofia «parziale», orientata unicamente al *certum* del diritto, al carattere reale e fattuale delle vicende umane. Contro questa dottrina dell'utile che trova il suo fondamento ultimo nella «vita» intesa come struttura fisica-biologica, la cui espressione è il corpo vivente che tende *conativamente* all'autoconservazione, il filosofo napoletano oppone un sistema civile che ha come suo fondamento la mente umana, considerata come animata da un principio «spirituale», non direttamente riconducibile alla corporeità. L'affermazione di un'antropologia che associa la mente al corpo, che tiene conto di «comuni semi di eterna verità» che spingono l'uomo alla socievolezza, è allora il discrimine tra la sua filosofia civile e quella di Spinoza e del suo seguito che vedono il processo di costituzione dello Stato passare esclusivamente dal corpo, cioè attraverso la necessità di soddisfarne i bisogni, e perciò l'utile individuale. La dichiarazione di un elemento universale, di un *verum* insito seminalmente nella mente umana consente allora a Vico di tenere conto nella riflessione politica tanto delle norme operanti di fatto nella prassi o registrate in codici elaborati nel corso delle vicende storiche delle nazioni (il *certum*), quanto dei modelli ideali provenienti dalla mente (il *verum*). In questo modo il mondo umano, il mondo della storia e delle istituzioni

giuridiche statuali, può essere sottratto al mero diritto positivo, considerato fondato sulla forza del corpo, sui bisogni naturali e, in ultima analisi, sull'utile del più forte. Nell'elaborazione di una filosofia intesa come giovamento del genere umano, che solleva e regge l'uomo caduto, senza «convellergli la natura né abbandonarlo nella sua corruzione» (VICO, 1990: 496), Vico può allora discostarsi da quei «filosofi monastici o solitari» (ibidem), *Epicurus, Macchiavellus, Hobbesius, Spinosa, Baylaeus*, che han riposto la natura del diritto «*fluxa corporis utilitate*» (VICO, 1974: 382).

REFERENZE BIBLIOGRAFICHE

- AMERIO, F.: *Introduzione allo studio di G.B. Vico*, Torino, Società editrice internazionale, 1947.
- BADALONI, N.: *Vico nell'ambito della filosofia europea*, in AA.VV., *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano, 1968.
- _____ *Introduzione a Vico*, Roma-Bari, Laterza, 1984.
- BEDANI, G.: *Vico revisited: orthodoxy, naturalism and science in the Scienza Nuova*, Oxford, Berg, 1989.
- BIASUTTI, F.: *Ricerche sulla fortuna di Spinoza nel Settecento italiano*, Trento, Verifiche, 1984.
- _____ «Aspect du spinozisme dans la culture italienne du XVIIIe Siècle», *Cahiers de Fontenay*, XXXVI-XXVIII (1985), pp. 253-261.
- _____ «Tra etica e diritto: Vico interprete di Spinoza», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata*, XXVII (1994), pp. 57-88.
- _____ «Spinoza et la culture italienne du XVIII Siècle», *Revue de Métaphysique et de Morale*, XCIII (1988), pp. 173-187.
- CALOPRESE, G.: *Dell'origine degli imperij*, in *Delle lezioni accademiche de' diversi valent'uomini de' nostri tempo recitate avanti l'ecc.mo Sig.r Duca di Medina Coeli vicerè che fu del Regno di Napoli*, BNN (Mss. XIII B 69-73), ora in AA.VV., *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli* (Napoli 1698-1701), Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2000, pp. 7-48.
- CAPORALI, R.: *Heroes gentium: sapienza e politica in Vico*, Il Mulino, 1992.
- CAPPELLO, C.: «G. B. Vico e il processo contro «ateisti» napoletani (1688-1693)?», *Salesianum*, IX (1947), pp. 326-342.
- CORSANO, A.: *Umanesimo e religione in Vico, G. B.*, Bari, Laterza, 1935.
- CRISTOFOLINI, P.: *Une république de marchands. Note sur le Spinoza de Vico*, in AA.VV., *Recherches sur la pensée de Vico*, Paris, par P. Girard et O. Renaud, Ellipses, 2003, pp. 7-14.
- _____ *Vico pagano e barbaro*, Pisa, ETS, 2001.
- CROCE, B.: *Gli 'Affetti di un disperato'. Canzone di G.B. Vico*, Proemio all'edizione di Philobiplon, Napoli, 1948, ora in Id., *Letture di poeti e riflessioni sulla teoria e la critica della poesia*, Bari, Laterza, 1950.
- D'ANDREA, F.: *Risposta a favore del Sig. Lionardo De Capoa contro le Lettere apologetiche del P. De Benedictis gesuita*, 1697, s., fol. 11 (Biblioteca Nazionale di Napoli, coll. I.D. 4), pp. 202-204.

- DE BENEDICTIS, G. B.: *Lettere apologetiche in difesa della teologia scolastica, e della filosofia peripatetica di Benedetto Aletino dedicate all'Illustriss. & Eccellentiss. Signore, il signore D. Carlo Francesco Spinelli principe di Tarsia*, Napoli, nella stamperia di Giacomo Raillard, 1694.
- _____ *Difesa della terza lettera apologetica di B. Al. divisa i tre parti; la prima teologica; l'altra filosofica (su la fil. cartesiana) e la terza critica su d'alcuni fatti in essa contenuti*, Roma, A. De Rossi, 1705.
- DE GIOVANNI, B.: *Filosofia e diritto* in Francesco d'Andrea. *Contributo alla storia del previchismo*, Milano, Giuffrè, 1958.
- _____ "Corpo" e "ragione" in Spinoza e Vico, in AA.VV., *Divenire della ragione moderna: Cartesio Spinoza Vico*, Napoli, Liguori, 1981, pp. 93-165.
- DI CAPUA, L.: *Parere del signor Lionardo di Capoa divisato in otto ragionamenti, ne' quali partitamente narrandosi l'origine, e'l progresso della medicina, chiaramente l'incertezza della medesima si fa manifesta*, Napoli, per Antonio Bulifon, 1681.
- _____ *Lezioni intorno alla natura delle mofete di Lionardo di Capoa academico investigante*, Napoli, per Salvatore Castaldo, 1683, pp. 53-60.
- DINI, A.: *Natura e naturalismo nel pensiero di Vico*, in AA.VV., *Storia della filosofia. Storia della scienza. Saggi in onore di Paolo Rossi*, Firenze, La Nuova Italia, 1995, pp. 246-266.
- DI VONA, P.: *Spinoza e l'Italia*, in *Baruch Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, pp. 106-112.
- DONZELLI, M.: *Natura e humanitas nel giovane Vico*, Napoli nella sede dell'Istituto italiano per gli studi storici, 1970.
- GIANCOTTI, E.: «Nota sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia», *Giornale critico della filosofia italiana*, XLII (1963), pp. 339-362.
- _____ *Lo spinozismo. Storia della sua diffusione*, in *Baruch Spinoza 1632-1677*, Roma Editori Riuniti, 1985a, pp. 81-151.
- _____ «Spinoza en Italie entre Lumière set Romantisme; de l'opposition à la confrontation», *Cahiers de Fontenay*, XXXVI-XXVIII (1985b), pp. 45-56.
- GENTILE G.: *Studi vichiani*, Firenze, Sansoni, 1927a.
- _____ «Spinoza e la filosofia italiana», in *Chronicon Spinozanum*, V (1927b), pp. 104-110.
- HOBBS, T.: *Elementa philosophica de cive (1647)*, trad. it., *De cive*, Roma, Editori Riuniti, 1987.
- LOMONACO, F.: «Diritto naturale e storia. Note su Gravina e Vico», *Archivio di Storia della Cultura*, XIII (2000), pp. 27-51, ora anche in AA.VV., *Pensar para el nuevo siglo Giambattista Vico y la cultura europea*, Napoli, La città del Sole, 2001, pp. 409-442.
- MONTANO, A.: *Vico e le repubbliche di "mercadanti". Sulla genesi dello Stato in età moderna*, Napoli, Istituto italiano per gli studi Filosofici, 2005.
- _____ *Il "fascino insidioso" di Spinoza nella Napoli tra Seicento e Settecento*, in AA.VV., *La passione della conoscenza. Studi in Onore di Sossio Giametta*, Lecce, Pensa Multimedia, 2010, pp. 265-295.
- MOREAU, P-F.: *Spinoza au XVIIIe Siècle: Recherches actualles sur le spinozisme en Italie*, in AA.VV., *Spinoza au XVIIIe Siècle*, Paris, Meridiens Klincksieck, 1990, pp. 553-566.
- NICOLINI, F.: *La giovinezza di Giambattista Vico (1668-1700)*, Bari, Laterza, 1932.
- POMPA, L.: *Human nature and historical knowledge: Hume, Hegel and Vico*, Cambridge, Cambridge University, 1990.

- RAK, M.: *La parte istorica. Storia della filosofia e libertinismo erudito: documenti per una ricerca sulla struttura del genere storia della filosofia nella cultura europea dell'età libertina, con alcune lezioni storico-politiche di Giuseppe Valletta*, Napoli, Guida, 1971.
- RAVÀ, A.: *Descartes, Spinoza et la pensee italienne* (1927) ora in Id., *Studi su Spinoza e Fichte*, Milano, Giuffrè, 1958, pp. 155-179.
- SANTINELLI, C.: *Spinoza in Italia. Bibliografia degli scritti italiani su Spinoza dal 1675 al 1982*, Urbino, Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Urbino, 1983.
- _____ «Spinoza nel XVIII secolo. Gli "Atti" di un Convegno alla Sorbonne», *Paradigmi*, XXVII (1991), pp. 553-566.
- _____ «Appunti sulla fortuna dello spinozismo in Italia», *Studi Urbinati*, LXV (1992), pp. 67-109.
- SARCHI, C.: *Della dottrina di Benedetto de Spinoza e di Gian Battista Vico*, Milano Bortolotti, 1877.
- SPAVENTA, B.: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, Laterza, 1908.
- SPINELLI, F. M.: *Riflessioni di Francesco Maria Spinello principe della Scalea su le principali materie della prima filosofia, fatte ad occasione di esaminare la prima parte d'un libro intitolato Discorsi critici filosofici intorno alla filosofia degli antichi, e de' moderni etc. di Paolo Mattia Doria*, , Napoli, nella stamperia di Felice Mosca, 1733.
- SPINOZA, B.: *Opere*, Milano, Bompiani, 2007.
- _____ *Opere*, Milano, Mondadori, 2009.
- TOTARO, P.: «Da Antonio Magliabechi a Philip Von Stosch: varia fortuna del De Tribus Impostoribus e de L'Esprit de Spinoza a Firenze», in *Bibliothecae selectae, da Cusano a Leopardi*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 377-417.
- _____ «Niels Stensen (1638-1686) e la prima diffusione della filosofia di Spinoza nella Firenze di Cosimo III», in *L'Hérésie spinoziste. La discussion sur le Tractatus Theologico-politicus, 1670-1677, et la réception immédiate du spinozisme, Actes du Colloque International de Cortona, 10-14 avril 1991*, Amsterdam & Maarsse, Apaholland University Press, 1995, pp. 147-168.
- _____ «Libri e circolazione libraria nelle lettere di Antonio Magliabechi a corrispondenti olandesi», *Lexicon philosophicum*, X (1999), pp. 173-195.
- _____ «*Ho certi amici in Ollandia*»: Stensen and Spinoza, in AA.VV., *Niccolò Stenone (1638-1686) anatomista, geologo, vescovo. Atti del seminario organizzato da Universitetsbiblioteket i Trømsø e l'Accademia di Danimarca, 23 ottobre 2000*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2002, pp. 27-38.
- VICO, G. B.: *Opere giuridiche*, Firenze, Sansoni, 1974.
- _____ *Orazioni inaugurali*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- _____ *Opere*, Milano, Mondadori, 1990.

A (im)possibilidade de ler Friedrich Nietzsche

Victor GONÇALVES*

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (Portugal)

RESUMO: Como ler filosoficamente Nietzsche sem esbarrarmos contra uma disseminação que se inscreve no interior e no exterior da sua obra? Pensaremos – especialmente com Gilles Deleuze, Michel Foucault e Jacques Derrida, a partir dos textos que escreveram para os colóquios de Royaumont e Cerisy-la-Salle (principais laboratórios das hermenêuticas nietzscheanas) – as possibilidades, se possibilidades há, de lermos Nietzsche respeitando os ritos e ritmos da filosofia *perennis*. Ou se pelo contrário, aqueles que se aventuram na sua interpretação devem obrigatoriamente tornar-se filósofos-artistas.

PALAVRAS-CHAVE: hermenêutica, recepção, leitura, sentido, interpretação.

RÉSUMÉE: Comment lire Nietzsche philosophiquement sans se heurter contre la dissémination qui s'inscrit à l'intérieur et à l'extérieur de son œuvre? Nous penserions – spécialement avec Gilles Deleuze, Michel Foucault et Jacques Derrida, à partir des textes qu'ils ont écrits pour les colloques de Royaumont et Cerisy-la-Salle (principaux laboratoires de l'herméneutique nietzschéenne) – les possibilités, si possibilités il y a, de lire Nietzsche suivant les rites et les rythmes de la philosophie *perennis*. Ou si, tout autrement, ceux qui se s'aventurent dans sont interprétation doivent nécessairement devenir philosophes-artistes.

MOTS-CLÉS: herméneutique, réception, lecture, sens, interprétation.

* Doutorando em Filosofia Contemporânea, com uma Dissertação sobre o problema da recepção em filosofia, uma ética da leitura filosófica pensada a partir de Friedrich Nietzsche, Pierre Klossowski, Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Michel Foucault. **Email:** victorgoncalves2@gmail.com

O que é a leitura filosófica, cujo gesto possa corresponder a uma compreensão válida do que o texto quer dizer? Como poderemos saber que recolhemos a intenção do autor? Ou do texto? Como capturar a intensidade, opacidade, ironia, veracidade existencial... originais? Mais, como fazer isso numa obra como a de Nietzsche, cujo estilo dionisíaco nos obriga tantas vezes a um isomorfismo vital para compreendermos um pouco do que escreveu? No limite, como diz o próprio Nietzsche, talvez não possamos ler mais do que o que lá pomos, i.e., uma leitura é sempre uma leitura em espelho. Mas a impossibilidade da leitura compreensiva pode abrir para novos horizontes hermenêuticos, mais vitais do que intelectuais, mais atentos aos estímulos cognitivos do que à reprodução de um pretense esquema lógico inicial, mais cuidadoso com o estilo do autor do que em traçar o edifício conceptual que foi forjando na sua obra. Em resumo, uma hermenêutica muito mais abrangente do que a da procura e reprodução da intenção do autor ou da obra (e através delas capturar um fragmento do sentido do mundo).

Friedrich Nietzsche: um leitura isomórfica

Durante os cerca de vinte anos que levou de escrita, Nietzsche esteve sempre em relação com a tradição literária, musical e filosófica europeia, de quem lia, comentava e interpretava as obras, e onde se tinha formado como pensador. Recepções múltiplas e apreciações variadas: elogios a Schopenhauer e Wagner no início, críticas depois; influências fortes dos pré-socráticos e dos tragediógrafos gregos, de Friedrich Lange e Kuno Fischer; citações de Stendhal, Emerson, Pascal entre outros; diálogos com Taine, Brandes ou Burckhardt; críticas a Kant, Platão, Darwin, Strauss ou Hartmann pontuam os seus livros; ao mesmo tempo que Bach, Beethoven e Eurípides nunca receberam qualquer reticência. Assim, apesar de ter lido sempre com um horizonte de expectativas (*Erwartungshorizont*) incomum, Nietzsche foi um grande depositário do seu tempo, enquanto presentismo do *Zeit Geist* e acumulação do que de mais importante se fez e pensou no passado erudito do Ocidente. Um pouco provocatoriamente, poderíamos dizer que a tradição cultural europeia até ao século XIX preenche, embora dobrada por vezes numa severa iconoclastia, cada gesto do seu pensamento e muitos dos seus modos de vida.

Apesar disso, e quase contraditoriamente, uma indecidibilidade filosófica, que nenhuma exegese sistemática poderá resolver, habita quase sempre o que escreve. Uma heterologia e uma aporologia definem o seu refinado gosto paradoxológico¹. Além disso, nos estilos de escrita, de pensamento e de vida, privilegia os aforismos, as construções líricas, o hermetismo e a mascarada filosófica. Por isso, mais do que qualquer outro no mundo filosófico, exige que se revele o poder hermenêutico dos leitores, em geral abafado por constrangimentos metodológicos, pela ideia de uma intenção do autor ou do texto que é necessário fazer emergir, como ainda pelos múltiplos mecanismos de auto-censura. Se por um lado, Nietzsche baralha as pistas que permitiriam edificar um protocolo de leitura,

¹ O paradoxo parece ser o principal inimigo da filosofia, mas se seguirmos Gilles Deleuze vemos que ela não se manifesta no bom senso, o bom paradoxo é que é o seu *pahtos* vital (cf. DELEUZE, (1968) 2008: 293).

por outro, é *um* autor que respeita profundamente a autonomia hermenêutica dos seus leitores (não há uma lei constringente da liberdade receptiva).

Desde *O Nascimento da Tragédia* (1872), do assassinato científico que constituiu a sua recepção pela corporação filológica, sobretudo a facção mais histórico-positivista ao serviço de quem Wilamowitz-Möllendorff escreveu a invectiva contra Nietzsche², que frustra o horizonte de expectativas dos leitores. O tremendo desapontamento da sua comunidade científica (Filologia Clássica), entrará no círculo do eterno retorno para ser uma e outra vez actualizado. Logo pouco tempo depois, aliás, no seio mesmo do grémio estético e político wagneriano (as dissensões com Wagner e o wagnerismo começam a ficar claras em 1876).

Por isso, não é de estranhar que os seus muitos escritos mais directamente relacionados com o ler e o compreender – até ao *desaire* de *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche era considerado um bom filólogo, é bom lembrá-lo – se apresentem quase sempre ambivalentes sobre as condições de possibilidade para o lermos. Por um lado, formulou recomendações concretas, muitas até em jeito de imperativo, sobre o modo de o lermos. Há assim um Nietzsche bom pedagogo, renovando frequentemente o seu *ethos* de professor de filologia, que contra a decadência da boa leitura, originada no niilismo moderno e nas alienações ideológicas demasiado humanas, preconiza um retorno idílico da leitura demorada, como diz logo em 1872 em *Cinco Prefácios a Cinco Livros Não Escritos*³. Catorze anos depois, nos prefácios para a reedição de parte da sua obra, volta à mesma pedagogia, quase teorizando uma condição para ser lido. O §5 de *Aurora* e o §8 de *Para a Genealogia da Moral*, sintomaticamente ambos a fechar os respectivos prefácios, exigem “filólogos perfeitos”, leitores que “tomem o seu tempo”; tão prudentemente lentos que “seria praticamente preciso que fôssemos vacas...”. Finalmente, no livro que nos deixou como uma espécie de auto-biografia, *Ecce Homo*, elo de fechamento da sua vida mental produtiva, onde justifica a suprema qualidade dos seus textos e da sua existência, escreve que o leitor que ele merece deve lê-lo «como os bons filólogos liam o seu Horácio» (“Porque escrevo livros tão bons” §5). Isto é, lentamente, muito lentamente.

Por outro lado, não bastando a demora osmótica para o compreendermos, um leitor que o queira acolher deve previamente trabalhar a sua fisiologia, corpo e mente, para a confrontação agonística. Um guerreiro audaz com um sistema digestivo resistente às suas experiências filosóficas, tanto estilísticas como de sentido, adverte-nos no §54 do “Prelúdio” da *Gaia Ciência* (edição de 1887). A sua maneira de pensar exige «uma alma belicosa, uma vontade de fazer sofrer, prazer em dizer não, uma pele dura...» (*Gaia Ciência* §32). Ou ainda, em *Ecce Homo*, “Porque escrevo livros tão bons” §3: «Quando imagino a figura de um leitor perfeito, surge-me sempre um monstro de coragem e de curiosidade, que, além disso, é também algo de maleável, astuto e providente, um aventureiro e descobridor nato».

Ambos os caminhos hermenêuticos (lentidão e beligerância) sugerem, pois, um *pathos* selectivo que recai sobre os seus potenciais leitores. Mais claramente

² O panfleto contra *O Nascimento da Tragédia* surgiu em Berlim no mês de Maio de 1872 com o título: *Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches “Geburt der Tragödie”* (filologia do futuro! Uma refutação do *Nascimento da Tragédia* de Friedrich Nietzsche).

³ Segundo prefácio (“Gedanken über die Zukunft unserer Bildungsanstalten”): «Der Leser, von dem ich etwas erwarte, muß drei Eigenschaften haben. Er muß ruhig sein und ohne Hast lesen».

justificado no §381 da *Gaia Ciência*, quando refere que também se escreve para não ser compreendido, Nietzsche define os seus leitores e ao mesmo tempo o negativo disso mesmo⁴. Porque «Qualquer pensador profundo tem mais receio em ser compreendido do que em ser incompreendido» (*Para Além Bem e Mal* §290). Ou, «Já não amámos suficientemente o nosso conhecimento a partir do momento em que o comunicamos» (*Idem* §160). E ainda o exemplar §371 da *Gaia Ciência* com o título sugestivo de “Nós, os incompreensíveis”⁵. Nietzsche sabe que poucos perceberão as suas maiores intuições, só alguns estão preparados e predestinados para o ouvirem⁶. Por tudo isto se considerava um autor e um homem póstumo (por exemplo, o “nós, homens póstumos” do §365 da *Gaia Ciência*, ou o “alguns nascem postumamente” de *Ecce Homo*, “Porque escrevo livros tão bons”, §1).

Confronto agónico, pois, entre a possibilidade de decifração e as encenações nietzscheanas relativamente criptografadas que criam estratos verticais e horizontais de sentido, ao mesmo tempo tão imbricados e tão heterogéneos entre si que jamais se terá uma reprodução fiel e estável, uma representação do seu pensamento. As máscaras, de que ele tanto gostava⁷, mais do que esconderem uma figura bem determinada, cobrem o imprevisível e insondável mas fecundo Caos, um pouco à maneira da *dialéctica* dionisíaco/apolíneo de *O Nascimento da Tragédia*.

Assim, julgamos que o “ler lento” não traduz primeiramente a figura de uma metodologia que permitisse aceder ao pensamento nietzscheano, antes instiga à formação (*Bildung*) do leitor. Nietzsche deve “tornar-nos aquilo que somos” (“*Wie man wird, was man ist*”, diz o subtítulo de *Ecce Homo*), num processo de aprendizagem que só os leitores desatentos julgam servir apenas para o replicar a partir de uma compreensão mimética (como se tal fosse possível!). Estamos perante uma filologia do futuro que instaura correspondências inéditas entre linguagem e vida: em *Ecce Homo*, “Porque escrevo livros tão bons” §1, assegura que para compreender seis linhas de *Assim Falou Zaratustra* é preciso tê-las vivido; neste livro, “Do ler e escrever”, “De tudo quanto está escrito, só gosto do que cada um escreveu com o seu sangue.” Ler Nietzsche é, assim, um acto de auto-formação assente num “*pathos* da distância”. Por isso, ele deve ser entendido como um *pharmakon* (na leitura de Jacques Derrida)⁸: deixou-nos livros que tanto podem destruir umas almas e forças vitais (*pharmakon* como veneno) como elevar outras

⁴ «*Zur Frage der Verständlichkeit*. – Man will nicht nur verstanden werden, wenn man schreibt, sondern ebenso gewiss auch *nicht* verstanden werden. Es ist noch ganz und gar kein Einwand gegen ein Buch, wenn irgend Jemand es unverständlich findet: vielleicht gehörte eben dies zur Absicht seines Schreibers, – *erwollte* nicht von ‚irgend Jemand‘ verstanden werden. Jeder vornehmere Geist und Geschmack wählt sich, wenn er sich mittheilen will, auch seine Zuhörer; indem er sie wählt, zieht er zugleich gegen ‚die Anderen‘ seine Schranken».

⁵ «*Wir Unverständlichen*. – Haben wir uns je darüber beklagt, missverstanden, verkannt, verwechselt, verleumdet, verhört und überhört zu werden? Eben das ist unser Loos – oh für lange noch! sangen wir, um bescheiden zu sein, bis 1901 –, es ist auch unsre Auszeichnung; wir würden uns selbst nicht gegen in Ehren halten, wenn wir’s anders wünschten».

⁶ «Unsre höchsten Einsichten müssen – und sollen! – wie Thorheiten, unter Umständen wie Verbrechen klingen, wenn sie unerlaubter Weise Denen zu Ohren kommen, welche nicht dafür geartet und vorbestimmt sind» (*Para Além Bem e Mal* §30).

⁷ «*Alles, was tief ist, liebt die Maske*» (*Para Além Bem e Mal* §40).

⁸ Capítulo “La pharmacie de Platon” de *La Dissémination* (1972); publicado originariamente em 1968 na revista *Tel Quel*, nºs 32 e 33.

(*pharmakon* como remédio)⁹. Lê-lo é pois impossível e possível ao mesmo tempo, requer uma ética de ler bem que respeite os estímulos vitais enviados pelo texto, ao mesmo tempo que exige do leitor uma disponibilidade para se superar (*Überwindung*), para ir além do homem. Por isso, quando lemos Nietzsche devemos sempre perguntar-nos de que forma isso vai contribuir para superarmos o “último homem” que há em nós.

Jacques Derrida: leitura e reescritura

Para Jacques Derrida, Nietzsche está nas margens da filosofia, mas continua de uma certa forma a habitar o centro. Talvez não seja o último dos metafísicos, como pretendia Heidegger, mas escreve ainda dentro da atmosfera platónico-cartesiana, querendo desconstruí-la a partir do seu próprio centro. Basta ver os filósofos que escolhe combater: Platão, Kant, Hegel, Schopenhauer... Apesar disso, a maneira marginal como escreveu a sua obra, levantou uma grande instabilidade epistémico-ontológica geral e inaugurou novas questões filosóficas em torno da sua recepção.

Este problema é trabalhado por Derrida à maneira de um *case study* a partir do *Fragmento Póstumo* de Nietzsche «eu esqueci o meu guarda-chuva»¹⁰, cujos resultados se podem estender a todos os seus textos e talvez a grande parte da produção espiritual humana de todos os tempos. É verdade que Derrida podia ter escolhido outros pequenos *Fragmentos* nietzscheanos da mesma época, publicados na prestigiada edição Colli-Montinari, ainda mais obscuros: e.g., “12 Sommer” (12 Verões) ou “Höhe Zimmer!” (quarto alto!). O que elegeram é, pois, peça de um acto estratégico: quer atribuir-lhe certas significações, ao mesmo tempo que mantém intacto o grau elevado de indecidibilidade, servindo como amostra para justificar uma recepção multiperspectívica da obra *de* Nietzsche. Derrida já tinha experimentado este exercício desconstrutivo com a palavra *pharmakon*, cuja semântica é intrinsecamente polissémica nos diálogos platónicos, sobretudo no *Fedro*, onde significa simultaneamente: “remédio”, “veneno”, “mágico”, “filtro”, “filosofia”, “sofística”. Através dela dirá também Platão que “o processo anamnésico de recolhimento do *logos* é o melhor *pharmakon*”. Derrida usa este exemplo e o do “esporão” (*éperons*) como prova arqueológica da disseminação do signifiante, demonstrando o falhanço escondido da tradição filosófica substancialista.

Em *Éperons* (DERRIDA, 1976), investiga a forma como Nietzsche relaciona a ideia (no sentido platónico) e a mulher (célebre capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos*: “Como o ‘mundo verdadeiro’ acaba por se tornar fábula. História de um erro”) para mostrar que, na genealogia epistemológica ocidental, a mulher não assume a condição da verdade, mais, que se deve questionar a própria identidade da mulher. A leitura desconstrutiva mostra, neste como noutros casos, a multiplicidade

⁹ «Es giebt Bücher, welche für Seele und Gesundheit einen umgekehrten Werth haben, je nachdem die niedere Seele, die niedrigere Lebenskraft oder aber die höhere und gewaltigere sich ihrer bedienen: im ersten Falle sind es gefährliche, anbröckelnde, auflösende Bücher, im anderen Heroldsrufe, welche die Tapfersten zu ihrer Tapferkeit herausfordern» (*Para Além Bem e Mal* §30).

¹⁰ *Fragmento* 12[62], Outono 1881: “*ich habe meinen Regenschirm vergessen*”. Tradução de Derrida: “*J’ai oublié mon parapluie*” (DERRIDA, 1976: 103).

irredutível de sentidos dos termos e das ideias que a filosofia tomou muitas vezes como unívocos (o que acontece com a maioria dos conceitos que ainda hoje usamos). Não desenvolve, como é habitual nas metodologias filosóficas, mecanismos de velamento, de síntese ou de redução à procura da identidade, do uno e da verdade. «Não há uma mulher, uma verdade em si da mulher em si» (DERRIDA, 1976: 83). E daqui se segue algo que está no núcleo do nosso trabalho: «Por esta mesma razão, não há uma verdade de Nietzsche ou do texto de Nietzsche. [...] Não há, pois, uma verdade em si, mas ainda por cima, mesmo para mim, de mim, a verdade é plural» (DERRIDA, 1976: 83).

Alguns anos depois, *Otobiographies* (DERRIDA, (1976) 1984) procura resolver aquilo que parece ficar inacabado em *Éperons*. O que fazer com os textos de Nietzsche? Usá-los apenas nesse ataque perpétuo à filosofia metafísica, continuando com outros meios, e sem qualquer salvaguarda transcendental, o projecto da Crítica kantiana? Ou experimentar apreender neles novas maneiras de pensar? Depois de mostrar como podem ser recebidos de diferentes formas, mas não de todas, a partir do exemplo da recepção nazi ao *Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino* (1972) (utilizando abusivamente a sugestão nietzscheana de um *Führer* guia), conclui que já não se trata de levar a cabo interpretações fundadas em leituras “hermenêuticas ou exegéticas”, mas «intervenções performativas na reescrita política do texto e da sua destinação. Desde sempre que é assim. E de maneira sempre singular» (DERRIDA, 1984: 101-102).

A “dinamite” nietzscheana pode ser usada para libertar a vida de muitos dos constrangimentos sombrios acumulados ao longo de séculos, como, no sentido inverso, chamar a perfilarem-se os canhões da morte. Mas Derrida não atribui à recepção a liberdade total de constituir os significados do texto (como se poderia pensar em tal espontaneidade, numa recepção que afinal fosse totalmente concepção?). À hermenêutica do sentido unívoco não sucede a arbitrariedade da leitura. Seria, aliás, defender o desaparecimento do próprio texto, enquanto suporte onde se depositaram significações, que podem, e devem, em parte ser recuperadas para que a reescritura guarde algum do dom inicial e assim se projecte com esperança no futuro. Cada leitor deve colocar, orientando-se pelo texto inicial, um suplemento de significações, gesto duplo de acolhimento e de invenção. Como diz em “La Pharmacie de Platon”, se toda a leitura é reescrita, suplemento ao texto lido, já que quem se escusa a pôr lá qualquer coisa de seu, a fecundar, a cultivar o texto não é verdadeiramente leitor; também é necessário respeitar o jogo de signos do texto inicial (qualquer jogo tem regras). É, pois, preciso, num único gesto, embora desdobrado, ler e escrever, sabendo que todos os textos são no limite indecidíveis quando à possibilidade de encerrarem um sentido último que seria recuperável.

Gilles Deleuze: Nietzsche contra a metafísica do uno e do mesmo

Em *Nietzsche et la philosophie* (1962), marco decisivo na recepção francesa de Nietzsche, Deleuze lança as novas condições para a sua interpretação filosófica, onde a liberdade hermenêutica resulta simultaneamente do aspecto polimorfo da obra nietzscheana e do carácter, quase ético, do leitor. Inaugura nesse livro um

trabalho filosófico que deve admitir a irredutibilidade das interpretações plurais, já que o texto e o leitor se encontram num jogo de forças que em cada circunstância concreta definem o sentido que daí pode advir. Por isso refere: «A filosofia de Nietzsche não é compreendida enquanto não tivermos em conta o seu pluralismo essencial» (DELEUZE, (1962) 1999: 71).

Quando discute ainda mais especificamente a questão de uma recepção multiperspectívica, Deleuze insere na história da filosofia um irredutível cepticismo contra a crença num espírito que dialéctica e cumulativamente se dirige para a verdade. No colóquio de Royaumont sobre Nietzsche (1964) esboça aquilo que virá mais tarde a desenvolver no de Cerisy-la-Salle (1972)¹¹. Cabendo-lhe fazer o encerramento do 1.º encontro, escolhe na síntese final realçar bastante as teses de Foucault (comunicação “Nietzsche, Freud, Marx”) sobre uma nova profundidade crítica e a infinitude das interpretações exigidas pela obra de Nietzsche (Cf. DELEUZE, 1967: 276-277). Uma interpretação é já o resultado de outras interpretações, por isso importa substituir os mecanismos de verdade e de falsidade pelo critério que define o *ethos* do leitor: nobre ou vil, alto ou baixo. Neste sentido, «as interpretações julgam antes de mais o ‘tipo’ de quem interpreta, e renunciam à questão ‘o que é?’ para promover a questão ‘Quem?’» (DELEUZE, 1967: 277).

Oito anos depois, em Cerisy-la-Salle, a conferência “Pensée nomade” (DELEUZE, 1973) permite a Deleuze pensar o Maio de 68 a partir de Nietzsche (e ao mesmo tempo politizar Nietzsche numa esquerda para lá do marxismo). Fá-lo, por exemplo, logo na abertura quando diz que é necessário dirigir-se aos jovens que estão lendo Nietzsche, perguntar-lhes o que descobrem nele, e que será com certeza bem diferente do que a sua geração e as anteriores descobriram. Os velhos códigos da recepção usados para Hegel e Descartes (cita estes filósofos) são totalmente inaptos para comentar Nietzsche, porque, conclui Deleuze, que ele saiba um dos mais belos textos recentes, mais profundamente nietzscheano, é o de Richard Deshayes quando escreveu: «Viver não é sobreviver’, imediatamente antes de levar com uma granada durante uma manifestação» (DELEUZE, 1973: 160). Um texto que verdadeiramente não pode ser lido, apenas vivido, sintomático do dionisismo que pairava no ar. Com isto, Deleuze quis sublinhar mais do que um qualquer romantismo revolucionário, a necessidade de se repensarem os sistemas de comentário baseados nas tradicionais formas de *adequatio* entre o leitor e o autor ou a obra. O sentido deixou de estar caucionado pela necessidade de uma verdade tendencialmente universal, ele será sempre o resultado da avaliação singular que cada receptor estabelecer, do carácter de quem lê, mais do que de um sentido imanente ao texto, abrigando uma verdade absoluta que bastasse metodologicamente desocultar. Tanto mais que, ao contrário de Freud e Marx, Nietzsche é incodificável: «Através de todos os códigos, do passado, do presente e do futuro, trata-se para ele [Nietzsche] de fazer passar qualquer coisa que não se deixa e não se deixará codificar» (DELEUZE, 1973: 161). Multiplicidade, diferença, singularidade, intensidade; estilhaçamento do uno, do mesmo, da identidade metafísica. Porque apenas com Nietzsche se pode viver e pensar na madrugada da contra-cultura. As relações legais, contratuais ou institucionais são irrelevantes; ler um aforismo ou um poema de *Assim Falou Zaratustra* é “embarcar com ele”. Remar

¹¹ O primeiro inaugura a entronização de Nietzsche no mundo da “filosofia séria”. O segundo traz Nietzsche para o centro dos tumultos e da teoria filosófico-política da época.

com ele, compartilhar algo fora de qualquer lei, contrato ou instituição. Os livros de Nietzsche são «um novo tipo de livro» (DELEUZE, 1973: 164-165).

Em “Pensée nomade”, Deleuze expõe quatro planos de possibilidade e impossibilidade de recebermos Nietzsche. Em primeiro lugar, um aforismo de Nietzsche está sempre completamente virado para o exterior, a interioridade da essência ou do conceito desaparecem. Coisa que os filósofos, continua Deleuze, nunca fizeram, mesmo quando falavam de política, de passeios ou de ar puro. O que se deve procurar num texto de Nietzsche são as forças – heterogêneas, porque exteriores – que o constituem, é daí que deve resultar um certo sentido, condcente sempre à acção, os textos de Nietzsche são manuais de acção. Ora, devido a essa sujeição ao exterior, nunca haverá uma recepção *correcta, verdadeira* de Nietzsche. Basta que o exterior mude, e muda sempre, para que o texto nietzscheano também se altere.

Em segundo lugar, um aforismo nietzscheano é sempre um lugar de intensidades, que podem conduzir a significações mais abstractas e estáveis, mas que antes de mais só existem inscritas na mobilidade de um corpo, que sempre interpreta imerso na espontaneidade, liberto como está da longa cadeia de codificações legais, contratuais ou institucionais.

Em terceiro lugar, os aforismos estão grávidos de humor e ironia:

«Os que lêem Nietzsche sem muito rir, sem rir frequentemente, e por vezes de riso desbragado, é como se não lessem Nietzsche. [...] Um aforismo é uma forma pura de riso e de alegria. Se não encontrámos num aforismo o que faz rir, que distribuição de humores e de ironias, e também que repartição de intensidades tem, não encontrámos nada» (DELEUZE, 1973: 170-171).

Finalmente, em quarto lugar, Nietzsche inventa um outro tipo de discurso filosófico, contra-filosófico. A filosofia sempre esteve dentro das máquinas administrativas (adequadas ao despotismo), com Nietzsche ela desloca-se para as máquinas de guerra, é um discurso antes de mais nómada, cujos enunciados não são produzidos por filósofos-burocratas da razão pura e do significante. É um pensamento nómada e irreduzivelmente intempestivo (diagnóstico do seu tempo).

Desta forma, Deleuze supera a tradicional espeleologia do sentido, crente numa verdade do autor mediatizada pelos textos da sua autoria. Mas por mais que tudo isto parecesse sujeito ao estilo de vida e de pensamento *avant-garde*, a Universidade francesa recebeu Nietzsche e seus epígonos de braços pelo menos semi-abertos. Havia a necessidade de arejar as filosofias metafísicas tanto quanto as psicologias traumatológicas, Nietzsche prestou esse serviço, Deleuze foi o seu mestre de cerimónias.

Michel Foucault: uma genealogia crítica

Numa entrevista de 1983, (FOUCAULT, (1994) 2001b: 1263) Foucault revela que se limitou, ao contrário do trabalho filosófico sério de Deleuze (especialmente no *Nietzsche et la philosophie*), a dar alguns cursos sobre Nietzsche, quase nada passando ao suporte mais perene da escrita sistemática, com as “pequenas” excepções dos textos do colóquio de Royaumont de 1964, “Nietzsche, Freud, Marx” (FOUCAULT, 1967); e de homenagem a Jean Hyppolite, “Nietzsche, la généalogie,

l'histoire" em 1971. (FOUCAULT, (1971) 2001a) Mas ao mesmo tempo diz que leu Nietzsche em 1953 (pouco antes de iniciar a redacção de *L'histoire de la folie à l'âge classique*, 1955-1960), e que isso se coadunava com os seus horizontes de interrogação da altura sobre a história do saber, da razão, do pensamento..., de como fazer uma história da racionalidade. Questão importante do século XIX, numa herança directa do *Aufklärung* alemão, pensada em grande parte da obra de Nietzsche (sobretudo após 1880). Ainda na mesma entrevista, recorda que o sujeito anhistórico de tipo fenomenológico não era compatível com a historicidade da razão. Por isso, «Foi aí que a leitura de Nietzsche foi para mim a fractura: há uma história do sujeito assim como há uma história da razão» (FOUCAULT, (1994) 2001b: 1255).

O texto de homenagem a Jean Hyppolite acima citado, enuncia uma outra maneira de pensar e fazer história, dando-lhe um «uso genealógico, isto é, um uso rigorosamente anti-platónico. É então que o sentido histórico se libertará da história supra-histórica» (FOUCAULT, (1971) 2001a: 1020). A genealogia não pretende remontar o curso do tempo até um passado longínquo e mítico para depois provar uma continuidade histórica evolutiva guiada por um *telos*; antes mostrar o accidental e o singular nos acontecimentos que estuda. Não há sentidos que pré-existam aos próprios acontecimentos e sistemas de interpretação (quase o contrário do que tinha dito em *L'Archéologie du savoir*, 1969), cujos filósofo ou historiador metafísicos teriam por missão apreender. Não se tratando também de uma investigação estruturalista. A inteligibilidade histórica, diz Foucault,

«comporta três usos que se opõem termo a termo às três modalidades platónicas da história. Um é o uso paródico e destruidor da realidade, que se opõe ao tema da história-reminiscência ou reconhecimento; o outro é o uso dissociativo e destruidor da identidade, que se opõe à história continuidade ou tradição; o terceiro é o uso sacrificial e destruidor da verdade que se opõe à história-conhecimento» (FOUCAULT, (1994) 2001a: 1020-1021).

É a partir disto que o historiador Paul Veyne dirá em *Comment on écrit l'histoire* (1978)¹² que a leitura e a captura foucauldiana da genealogia nietzscheana revolucionou a história, retirando-lhe quer o positivismo empirista quer o idealismo dos sentidos absolutos.

Antes disso, em "Nietzsche, Freud, Marx", o texto que se liga mais directamente ao que vimos pensando, Foucault propõe-se desenvolver "alguns temas concernentes às técnicas de interpretação" naqueles autores. Ligando este objectivo à possibilidade mais vasta de constituir um *corpus* geral de todas as formas de interpretação desenvolvidas ao longo da história. Contribuindo "modestamente" para esse arquivo geral da interpretação, Foucault quer fundamentalmente destacar como no século XIX, Nietzsche, Freud e Marx desenvolveram novos arranjos no mundo da interpretação.

Para justificar a ruptura paradigmática entre modelos de interpretação, Foucault regressa à característica fundamental da interpretação seiscentista. Ela baseava-se numa epistemologia, com um acento cosmológico importante, da

¹² Seuil, Paris. Há uma edição portuguesa com tradução de António José da Silva Moreira, para as Edições 70, Lisboa, 2008. Aí interessa-nos sobretudo o último capítulo, de onde retirámos a ideia do corpo do texto, um acrescento à edição de 1978, com o título "Foucault révolutionne l'histoire".

semelhança. Para operar com este marcado geral, a primeira modernidade definiu o modo de funcionamento de cinco noções: a) a conveniência; b) a simpatia; c) a emulação; d) a assinatura; e) a analogia. Assim,

«Nesta época, a teoria dos signos e as técnicas de interpretação repousavam, pois, sobre uma definição perfeitamente clara de todos os modos possíveis de semelhança, e fundavam dois tipos de conhecimento perfeitamente distintos: a *cognitio*, que era a passagem, de alguma forma lateral, de uma semelhança a outra; e a *divinatio*, que era o conhecimento em profundidade, indo de uma semelhança superficial a uma semelhança mais profunda» (FOUCAULT, 1967: 185).

Nos séculos XVII e XVIII estas técnicas de interpretação foram postas entre parênteses (principalmente devido às críticas baconiana e cartesiana da teoria das semelhanças). Mas só no século XIX, com Nietzsche, Marx e Freud fomos colocados «na presença de uma nova possibilidade de interpretação, eles fundaram novamente a possibilidade de uma hermenêutica» (FOUCAULT, 1967: 185). *O Nascimento da Tragédia, Para a Genealogia da Moral* de Nietzsche, *Die Traumdeutung* de Freud e o primeiro livro de *Das Kapital* de Marx, propõem explícita e implicitamente técnicas de interpretação. Para Foucault, é a partir delas que se deve também «interrogar estes intérpretes que foram Freud, Nietzsche e Marx, se bem que somos constantemente reenviados para um perpétuo jogo de espelhos» (FOUCAULT, 1967: 185).

Com estes autores, são quatro condições que se alteram no universo da interpretação. 1) O espaço de repartição onde os signos podem ser signos modifica-se no sentido de estabelecer uma rede topológica muito mais diferenciada, sobretudo na linha espacial da profundidade. Desde que não se entenda por profundidade a interioridade, mas precisamente o contrário, a exterioridade.

2) A segunda alteração faz da interpretação uma tarefa infinita. Para Foucault, esta nova forma de entender a interpretação passa nos três autores pela recusa do começo, da origem. Nietzsche será o mais radical dos três, fazendo da filosofia uma espécie de filologia sempre suspensa, sem termo, nunca fixada. O infinito jogo da interpretação leva-a a um ponto que a torna impossível, podendo «bem ser qualquer coisa como a experiência da loucura» (FOUCAULT, 1967: 189).

3) Da alteração anterior decorre que «se a interpretação não pode nunca finalizar-se, tal se deve muito simplesmente a que não há nada para interpretar» (FOUCAULT, 1967: 189). No sentido em que tudo é desde logo interpretação, cada signo é uma interpretação de outros signos, a regressão otimista à origem transforma-se em círculo vicioso. Nietzsche, Freud e Marx, cada um à sua maneira, mostraram que qualquer interpretado é já uma interpretação (cf. FOUCAULT, 1967: 189-190).

4) Por último, a interpretação está também obrigada a interpretar-se a si mesma até ao infinito. Desta forma, além de não se poder eximir de regressar permanentemente a si, de se reflectir, de se interpretar, substituindo o tempo da dialéctica (que apesar de tudo é linear) pelo da circularidade, a interpretação não se dirige a qualquer significado, mas no fundo a «quem pôs a interpretação. O princípio da interpretação não é mais do que o intérprete» (FOUCAULT, 1967:

191). Repete-se aqui a tese importante de *Nietzsche et la philosophie* de Deleuze: é mais relevante o “quem?” do que o “quê?”.

Mudando o ponto de vista da nossa argumentação, podemos concluir que em Foucault a interpretação fenece quando se acredita em signos que existem originariamente como marcas essenciais, em signos que remeteriam para significantes, e que esse sentido adâmico seria recuperável; ela mantém-se viva, pelo contrário, quando se acredita que no mundo só há interpretações. Por isso, a semiologia está do lado da morte porque admite a possibilidade dos signos reproduzirem constantemente o sentido do que representam. Aí se reconhece, critica Foucault, a marca do marxismo depois de Marx. Nietzsche, pelo contrário, constrói uma interpretação dobrada sobre si mesma, imersa no domínio das linguagens que constantemente se questiona, num vaivém permanente entre «a loucura e a pura linguagem» (FOUCAULT, 1967: 192). E com isto Foucault não pode deixar de se referir a um processo interpretativo que faz jogar, como em Nietzsche, a linguagem e a vida.

Conclusão

Voltamos a nossa tese inicial: não apenas é possível ler Nietzsche, depois de mais um século de recepção seria absurdo negá-lo, como é necessário, é filosoficamente necessário: porque, ao contrário de Kant, por exemplo, não se pode estar a favor ou contra Nietzsche sem o ler¹³; e porque desenvolve um projecto *Crítico* que desdogmatiza a filosofia fora do racionalismo transcendental kantiano e neokantiano, ou demonstra que os historicismos hegelianos não resistem a um questionamento genealógico. Cada leitor deve criar o seu próprio protocolo de interpretação, começando directamente nos textos nietzscheanos, mas escolhendo também alguns filósofos-intérpretes para orientar e completar a recepção. Isto não contradiz a ética auto-formativa que defendemos no primeiro ponto deste artigo. Não tendo um estilo nem uma vontade demonstrativa clara, a obra de Nietzsche prolonga, mais do que qualquer outra, a sua esperança de inteligibilidade nalguns autores que, muito depois dele, a estudaram e interpretaram, afirmando a forte relação entre a linguagem e a vida que emana dos seus textos. É o caso de Gilles Deleuze, Jacques Derrida e Michel Foucault, *filósofos* espíritos livres (*freie Geister*), experimentadores sem dogmas, tentadores (*Versucher*)¹⁴, que em vez de sistematizarem continuaram com outros modos aquilo que Nietzsche deixou inacabado, e, aliás, por mais que se acrescentem peças filosóficas nunca ficará concluído. Assim, o jogo de inteligibilidade que elegermos para ler Nietzsche deve estar ao mesmo tempo distante da enorme bibliografia secundária que se foi desenvolvendo em torno da sua obra, e próxima dos que continuaram a pensar

¹³ A ideia que é possível compreender Kant sem o ler decorre dos seus postulados epistemológicos: o uso de uma boa metodologia crítica levaria qualquer um de nós à descrição da “Analítica Transcendental”. É sintomático que na *Crítica da Razão Pura*, A314, diga que é possível compreender melhor o significado de um texto do que o próprio autor. Isto só é possível porque quem escreve apenas medeia entre uma verdade pré-existente e a sua passagem à escrita, o filósofo em Kant é um escriba.

¹⁴ A descrição da filosofia como experimentação pode ser encontrada nos §§ 42,43,44 e 292 de *Para Além Bem e Mal*.

com ele, entre os quais estão os três autores que aqui trouxemos. Só juntando recepção e concepção, estando disponíveis para nos auto-superarmos (não queremos o conforto de um sentido último), poderemos aceder à “tempestade grávida de novos clarões” que ele lança sobre nós¹⁵.

BIBLIOGRAFIA

- DELEUZE, G.: *Conclusion sur la volonté de puissance*, in AA.VV., *Cahiers de Royaumont – Nietzsche*, Paris, Minuit, 1967.
- _____ *La pensée nomade*, in AA.VV., *Nietzsche aujourd’hui? Vol. I, intensités*, Paris, U.G.E, 1973.
- _____ *Nietzsche et la philosophie* (1962), Paris, Quadrige-P.U.F., 1999.
- _____ *Différence et répétition* (1968), Paris, Épiméthé-P.U.F., 2008.
- DERRIDA, J.: *La Dissémination*, Paris, Tel Quel-Seuil, 1972.
- _____ *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Champ-Flammarion, 1978.
- _____ *Otobiographies. L’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (1876), Paris, Galilée, 1984.
- FOUCAULT, M.: *Nietzsche, Freud, Marx*, in AA.VV., *Cahiers de Royaumont – Nietzsche*, Paris, Minuit, 1967.
- _____ *L’Archéologie du savoir*, Paris, nrf-Gallimard, 1969.
- _____ *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, in AA.VV., *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Épiméthée-P.U.F., 1971.
- _____ *Dits et écrits I, 1954-1975* (1994), Paris, Quarto-Gallimard, 2001a.
- _____ *Dits et écrits II, 1976-1988* (1994), Paris, Quarto-Gallimard, 2001b.
- NIETZSCHE, F.: *Werke, kritische Studienausgabe*, Munich-Berlin-New York, dtv-Walter de Gruyter, 1999.

¹⁵ Talvez, diz no §292 de *Para Além Bem e Mal*, ele seja uma tempestade grávida de novos clarões: “der selbst vielleicht ein Gewitter ist, welches mit neuen Blitzen schwanger geht”.

An Outline on the Concept of Youth (In a Philosophical Outlook)

Sándor KARIKÓ*
University of Szeged (Hungary)

ABSTRACT: According to *Socrates* the youth were full of ecstasy, luxury, bad manners and rideness to their parents, had no respect for old people and were idle even when they were supposed to be working. This standpoint is not the flattering sentences for youth. Much later *Kundera* considered the same: youth is an „simpleton lyrical age”. But such views have disputable ideas. In my opinion the ethical category of youth has changed into an expression of a social (sociological and political) level and importance. This process was perhaps first documented by *Kant*. Amidst the civilizational development, Kant called „sophisticated conditions”, the social maturity of a young person got behind the biological maturity by an average of ten years. Two hundred years ago *Hegel* with great astuteness discovered that a genuine understanding of youth, at a rather high level of abstraction, could only be reached if it is interpreted as a process. It means that youth has to be placed on the triple generation line of „child – youth – adult”. As *Georg Lukacs* the monopolistic position of the older generation was threatened, and, in turn, the social role of youth strengthened. Being a young person became a separate substance, a large social group instead of a generation. At least take into consideration *Jacques Derrida's* warning: we have to keep awake the future (namely youth). This means first of all we have to owe responsibility toward youth. The problem is yet: the young man does not feel at home in it somewhere (in your society). This is why it is tossed between conformity and nonconformity.

KEYWORDS: youth, generation, responsibility, conformity, nonconformity, future.

* Professor of philosophy, University of Szeged, Hungary: bacon@jgypk.u-szeged.hu

A keen interest is displayed towards the topic of youth by sociology, psychology, social psychology, pedagogy, political science, law (and the list can go on). In comparison, philosophy deals with the concept of youth and its most general correlations with less intensity. The situation is far from satisfactory from the aspect of philosophy: on the one hand, youth researchers working in various fields do not presuppose that philosophy has (could have) anything to say on the essence of youth (from which they could receive an important guideline, a well-founded attitude) and, on the other hand, philosophers themselves do not pay adequate attention or make efforts towards grasping the characteristics of youth either.

It remains a sad fact that philosophy itself only harbours single and unique works. (We must mention *One-Dimensional Man* here by *Marcuse*.) We cannot, however, speak of regular and coherent philosophical youth research.

I believe that *applied philosophy*, which is increasingly expanding in the international philosophical profession, offers a fine opportunity for a systematic philosophical research on the theme of youth. (In relation to philosophical analyses, see for instance the volume edited by *Brenda Almond* and *Donald Hill*, or the book by *Pavel Fobel* yet to be discovered). However, it is obvious that research phases are not omissible, thus today, we have challenges available rather than solid results. Applied philosophy can not be interpreted as a mere application, as the practical implementation of „highborow” philosophical „tenets”. It is not about simplifying, complementing abstract philosophy or creating equivalence based on the merit of usefulness. It is not some sort of a technique, procedure or collection of methodologies. I believe, applied philosophy is still philosophy in so much as it contemplates the genuine dilemma of philosophy, that is the question of Existence and Non-Existence. At the same time, what makes it special is that it has its focus on three approaches (criteria) touched upon by traditional philosophy only secondarily, partially and occasionally. These are: pragmatism, ethical orientation and openness.

In the following, I wish to briefly outline a single, fundamentally historical aspect, which – I do believe – is worthy of consideration by applied philosophy.

It is a well-known fact that the history of so-called primitive peoples does not acknowledge youth as a clearly distinct group or generation. A youth-lack characterises this long period, in the sense that a child becomes an adult all of a sudden, with the successful completion of the initiation ritual. Youth as a theme, in fact, only appears during the antiquity. From that time on, the deeds of youth are discussed, and adults and the elderly respond to the issues related to youth. *Socrates'* outcry against youth is very characteristic: youth enjoy ebriety, love luxury, they have bad manners, they contradict their parents, they show disrespect for their elders and love chatter in place of exercise (according to *Xenophon*). It is easy to admit that youth is only dealt with from the aspect and for the sake of training or reprimanding. Youth as an independent category only emerges from a moral aspect. The exclusive task of young men is to reproduce, reiterate the life and values of their fathers and grandfathers. The young person, fundamentally, is the “miniaturised version of the adult”.

Later, strong generational characteristics are worded, the most unparalleled description of which is provided by *Hegel*, to this day. Allow me to provide a detailed citation of Hegel's lines, since, as far as I am aware, the following text has not received any attention by youth researchers or philosophers.

«The youth generally turns to the substantial general. His ideal, unlike a boy's does no longer appear in the person of a man, but he interprets it as a generality independent of such uniqueness, (...) and it lives within him as the ideal of love, friendship or a general state of the world. (...) The content of the ideal evokes the feeling of energy in the youth: thus he feels predestined to and capable of transforming the world, or at least to restore the world that seems unsettled to him. (...) That is how the youth breaches the peace in which the child lives with the world. (...) The youth, who so far has dealt only with general objects and worked for himself, (upon) becoming a man and stepping into practical life, will be forced to pursue activities for others and deal with the details, (...) for a man, to start dealing with details, can get very difficult...» (HEGEL, 1968, 84-85)¹.

Hegel once again brings up the generational comparison of the young and adult persons, and there is a lesson to be learnt this time too "It is the fashion of youth to dash about in abstractions: but the man who has learnt to know life steers clear of the abstract 'either-or,' and keeps to the concrete" (HEGEL, 1950, 135)².

Hegel's excellent discovery is that we can only grasp a deeper correlation on the concept and essence of youth, if we depict the generation as a *process*. The subject of the examination is to be placed into the generational line of the triplet of "child-youth-adult". Youth should not be observed independently, but instead compared with a child's existence and the world of adults (as Hegel puts it: the world of man). Based upon Hegel, we may state that the child lives at peace with the world; its ideal is always a specific person (mother, father, teacher, etc.) The life of a youth faces radical changes: its ideal is attached to some substantial generality (friendship, love, freedom, etc.) and it feels a great energy and a solid commitment towards a swift and radical change of the world. An adult, however,

¹ In German original language: „Der Jüngling wendet sich überhaupt dem substantiellen Allgemeinen zu; sein Ideal erscheint ihm nicht mehr, wie dem Knaben, in der Person eines Mannes, sondern wird von ihm als ein von solcher Einzelheit unabhängiges Allgemeines aufgefaßt. (...) [M]öge dasselbe als Ideal der Liebe und der Freundschaft oder eines allgemeinen Weltzustandes in ihm leben. (...) Der Inhalt des Ideals flößt dem Jüngling das Gefühl der Tatkraft ein; daher wähnt dieser sich berufen und befähigt, die Welt umzugestalten oder wenigstens die ihm aus den Fugen gekommen scheinende Welt wieder einzurichten. (...) So wird der Friede, in welchem das Kind mit der Welt lebt, vom Jüngling gebrochen. (...) Bis dahin nur mit allgemeinen Gegenständen beschäftigt und bloß für sich selber arbeitend, soll der zum Manne werdende Jüngling, indem er ins praktische Leben tritt, für andere tätig sein und sich mit Einzelheiten befassen. (...) [S]o kann dem Menschen die beginnende Beschäftigung mit Einzelheiten doch sehr peinlich sein“, (G. W. F. HEGEL, 1986 a. : „10. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830. – Teil III. Die Philosophie des Geistes“ in: „Werke: in 20 Bänden“, Frankfurt am Main, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, ss. 83-84).

² In German original language: „Es ist die Weise der Jugend, sich in Abstraktionen herumzuwerfen, wohingegen der lebenserfahrene Mensch sich auf das abstrakte Entweder-Oder nicht einläßt, sondern sich an das Konkrete hält“, (G. W. F. HEGEL, 1986 b. : „8. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830. – Teil I. Die Wissenschaft der Logik“ in „Werke: in 20 Bänden“, Frankfurt am Main, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, s. 174).

does not niggle with world-saving plans, but deals instead with the details and realises the wisdom that the world only advances in small steps.

Hegel's message, I believe, is still valid today. The philosophical analysis of the existence of youth however, can and should still be expanded. During modernity (and especially in its later phase) new developments occurred, which had a long-term impact on the life of youth and their role in society. In relation to that, I wish to draw attention to the approach of two classic thinkers – Kant and Georg Lukacs.

Kant notices the impact of civilizational change on youth rather early (mid-18th century) and with keen vigilance. He believes that nature “determines” the start of coming of age and biological maturity by the age of 16-17. However, “among civilised conditions (...) this age (...) on average, is prolonged by at least 10 years, (...) civilised man is (...) not capable of maintaining himself, let alone his species, although he has the instinct and the skills” (KANT, 1974, 99-100)³.

It is clear from the text above that modern age creates the development of the radical separation of biological and social maturity, and, therefore, the *life phase of youth gets prolonged*. This process alone focuses the attention of society on the problems of youth; adult and elderly generations cannot relate to youth the same way as before.

Besides the increased existence of youth, however, changes in the content features are of much greater importance. World economy, -market and -trade developed under the rule of capital, the strong economic dynamism, the imposing scientific and technical revolution create a new environment for youth. This consequence is most fully described by the discipline of sociology. But let us examine the statement of philosopher *Georg Lukacs* related to this, which has also remained echoless in philosophy and social sciences (just as the aforementioned Hegelian recognition had suffered the same fate). Lukacs' life work is mainly known to the international philosophical profession based upon his work *History and Class Consciousness*. There are responses to other of his earlier writings, or to his book *The Destruction of Reason*. However, his old-age work, *The Ontology of Social Being*, has not perhaps become adequately well-known and critically processed at an international level. It was in this grandiose, despite its mistakes, three-volume work (on which the author worked for nearly one and a half decades) that I found a text, which proves essential to youth research.

«Old age owes its authority to the accumulated experiences of a long life, (...) a long life is nothing else than the biological foundation of the accumulation of socially important experiences. (This monopoly of old age is increasingly going to waste to the extent that socially decisive experiences are no longer only accumulated and maintained in memory merely empirically)» (LUKACS, 1976: 141)⁴.

³ In German original language: „[Das] Alter, in welchem der Jüngling im rohen Naturstande buchstäblich ein Mann wird“ hat „die Natur auf das Alter von etwa 16 bis 17 Jahren festgesetzt“ (...) „Im cultivirten Zustande [wird] diese Epoche (...) wenigstens im Durchschnitte um 10 Jahre weiter hinausgerückt (...). Der bürgerliche Mensch [kann] sich nicht einmal selbst, viel weniger seine Art erhalten (...), ob er gleich den Trieb und das Vermögen (...) hat“, (I. KANT, 1968: Kants Werke – Akademie-Textausgabe – Band 8: (Zitat) 1786. Walter de Gruyter & Co. Berlin. S. 116-117).

⁴ In German original language: “In Wirklichkeit verdankt das Alter seine autoritaare Stellung den kumulierten Erfahrungen eines laangeren Lebens, (...) ist das laangere Leben nichts weiter al seine

The philosophers and youth-researchers *have not taken note* of this Lukacs's text till now. Unfortunate. On the basis of Lukacs it is obvious that socially decisive experiences cannot only be compiled empirically, but from generalisations, that is, knowledge materials, and this process increases the value of the social role and significance of youth in an objective sense. The young person can usually more easily and faster adapt to the dynamics of the age, the development of economy and sciences, sometimes at a higher level, but definitely with less intellectual hardship than their father or grandfather. The adult and elderly person can only adapt to the dynamics of development, if they can step beyond their former views, knowledge, habits and customs. The young person, however, has no fixedness; this is their first environment and natural world. *That is how youth become an independent substance, a social category* (beyond the moral category!), and a well distinguishable sociological and political force. Youth, compared to all previous historical states, transform into an important factor of society that economics, politics, culture, education and pedagogy all have to relate to in a differentiated fashion.

That is how we reach the first decade of the 21st century. In the past few years, many have written essays on the intervening economic, financial and, perhaps, political crisis. It is not my task to analyse or examine this serious development. I wish, however, to raise attention to the aspect according to which a certain form of crisis phenomenon has developed in today's relation of society and youth. Many signs indicate – and this change, in reflection of Georg Lukacs' approach is unacceptable, indeed incomprehensible to me – that nowadays, youth do not feel at home in their society, they do not find their place and role and are drifting between the false extremes of conformism and non-conformism.

Numerous facts indicate that today we have stepped into the era of the general spreading of conformity. This is not a Hungarian phenomenon but a world tendency. According to *Cornelius Castoriadis*, we are living in the most conformist stage of modern history (CASTORIADIS, 1994: 48).

Numerous experiences and empirical philosophical experiments prove that people are willing to conform to the others even if their beliefs are different. They are simply worried about their popularity and position. Many believe that if they deviate from social norms or simply from the majority opinion, judgement, they find themselves in an impossible, or, at least, unpredictable situation, and easily become the object of contempt, humiliation and possible complete alienation.

Such fears are not unfounded, just as comfort may also motivate the need of conforming *at all cost*. Still, it is not advisable to absolutise the need and inclination to conform and pose them as some sort of fateful and unavoidable situations. It would be a mistake to view conformism as mere accommodating or regularity of social behaviour. Behind the emergence of conformity as a negative phenomenon we must see deep, social reasons. I would merely recall some philosophical statements, describing processes of social strength. Nearly three hundred years

biologische Basis für das Aufspeichern von gesellschaftlich wichtigen Lebensfahrungen. (In dem Ausmasse als die gesellschaftlich ausschlaggebenden Erfahrungen nicht mehr bloss empiristisch gesammelt und im Gedaachtnis aufbewahrt, sondern aus Verallgemeinerungen abgeleitet werden, geht diese Monopolstellung des Alters immer mehr verloren.)”, (LUKÁCS, 1986: 120).

ago, American liberal thinker *William Penn*, gave the perhaps deepest, original, meaning of the word. According to him, *conformism is a civic virtue whose price is the loss of liberty*, (PENN, W. in: Bass and Berg, 1971, Preface). The modern man suffers from a weakened personality and, therefore, is a shadowman who wears a disguise, a mask. The thought is carried on by *Heidegger* – in the modern existential crisis, everybody is the Other, nobody is oneself. The Anybody, the nobody become the subject of the question regarding the “who” of everyday existence (HEIDEGGER, 1989: 259-261). Finally, *Ernst Fischer* is at the end of the line, giving the most philosophical definition of the concept. Conformity is the “*I sinking into the Anybody*” (FISCHER, 1964: 97).

The question is how can conformity, according to the above interpretation, be related to youth - existence and the youth - question. I propose three criticisms of related misconceptions. According to one myth, conformity and youth are “siblings”, because it is youth that is the social group, the generation that is most conformist. Those adhering to this thought regularly cite an ancient Greek philosopher. It was *Epicurus* who, more than two thousand years ago proposed that it was not the happy young man to be praised, but the old. Those who are in their prime are often shoved into any direction by fate, yet the elderly man has settled, reached his destination and will stay there (EPICURUS, in: Nestle, 1923, 144/80, 144/17 fragment). We may also reinterpret after Epicurus a famous saying of *Pascal's* that the youth is a bending reed.

The other myth views the question in exactly the opposite way – to reject conformity, that is, to claim that nonconformity is the nature or the “blood” of youth. *Cooley*, a 20th century sociologist enthusiastically declares that it is youth that becomes the peak (top) of nonconformism (COOLEY, 1967: 304). The inherent revolt against every form of mechanic accommodating the Other is present in the young. The young man naturally questions every given, generally accepted system of norms and values, deeply rooted relations and lifestyle-patterns. He is pursued by his fascination of the new ways, forms, methods and values. The believers of this concept come up with a seemingly irrefutable practical argument too, the student movements of 1968, aimed at destroying traditions, order, formalisms and conformity. And what else could this indicate than nonconformity? The behaviour of youth, therefore, is largely guided by nonconformity rather than conformity.

We can raise objections to both thoughts. First, it is not a proven statement that there exists an *inherently* conformist and/or an *inherently* nonconformist youth. We cannot even say if the young are inclined to be conformist or, on the other hand, nonconformist. To me, the approach which deals with the problem in a differentiating way seems the most convincing. Both conformist and nonconformist traits can be found in the accommodating behaviour of the young. And if we compare it to other generations, we may find that both traits are present more often among them than in the other generations. This is why, although youth does not possess the necessary experience and its behaviour is easily influenced (manipulated), at the same time, it is capable of and prepared to say “no” to many things, while desperately searching for new ways, value systems and lifestyles.

Second, the conformist-nonconformist ambiguity - *does not comply with a negative positive alternative*. In the common interpretation, the concept usually is that conformism is negative, while nonconformism is a positive form of accommodating. However, scientific research and practical experience deny this

schematic interpretation. In reality, both types express a negative meaning and spring "from the same root" – conformity is accommodating to others without principles, while nonconformity is not accommodating to others again without any principles. It is only an illusion that the nonconformist is a sovereign personality since his mode of accommodating is defined not by him, but by the majority. (It is marked by the standpoint and behaviour of the majority that he does not accommodate) Obviously, conformism-nonconformism is a false alternative, both are extreme forms of being, neither surpasses the other. Let us recall that the 1968 West-Berlin student uprising, the nonconformism of the students, gradually calmed down by the mid 70s and transformed into the other extreme – conformism. What else could we presume when reading the slogan of the 1970s, "Oh God! Make me spineless to enable me to get a state office!"

At last we cannot then say that conformity and/or nonconformity fatefully burdens the individual and that the human being, including the young, stands before it helplessly and at its mercy. Exercising one's human autonomy at the given social and individual conditions may overcome both harmful features creating a completely new and different form of adjustment to society.

The existence of youth today, does not come together as a "whole", unfortunately, as if its existence "dribbled away", and its previous joint manifestation of social weight and its golden strength broken to its atoms. There is one problem from among: the rate of youth and unemployment. The unemployment rate of 15-24 year old people is between 16-18 % in 2007 (*The world of European youth at the beginning of XXI-st. century*, 2011, 48-49). This date applies to Hungary and Portugal as well). This rate has been decayed unfortunately recently.

What can we do in such a disgraceful situation? I believe that we stand before a new, historical challenge. Philosophy and the entire social scientific research still owe convincing answers, but – unfortunately – we do not have the precise diagnosis. We must, however, agree in one thing that *Jacques Derrida* calls for: "One must think the future, (...) watching over the future" is a moral obligation. If we do not undertake this responsibility, "then why ask the question: where are we headed?" (DERRIDA, 1995: 9 and 189)

I believe that Derrida's thought of "watching over the future" (also) means that we must watch over youth. Everyone who has any relation to the life of the young must assume responsibility for the fate of youth living in the present. According to Derrida's standpoint, I think, the youth is everything. All concepts of what it will be: youth is the root of man in the creation.

Based upon the previous outlined discussion and as a learning point, allow me to offer my own definition (or, to be more precise, my working hypothesis) on the concept of youth for further contemplation. *Youth is a social category, it is a large group with its own characteristics, interests, values and significance, which experiences for the first time life situations that the adult or elderly generations have either already experienced or can only follow at the expense of an effort to surpass their previous world.*

BIBLIOGRAPHY

- CASTORIADIS, C. 1994. *En mal du culture. Esprit*, Ost.
- COOLEY, C. H. 1967. *Human Nature and the Social Order*. Schocken Books, New York
- DERRIDA, J. 1995. *Marx kísértetei. (Specters of Marx.)* Jelenkor Kiadó, Pécs.
- FISCHER, E. 1964. *A fiatal nemzedék problémái. (The Problemes of youg generation)* Gondolat Kiadó, Budapest.
- FOBEL, P. 2001. *Prakticka filozofia a etika – podstata a vyznam v súčasnosti*. Univerzita Mateja Bela, Banska Bystrica.
- HEGEL, G. W. F. 1968. *A szellem filozófiája. Enciklopédia. III. (Philosophy of Mind. Encyclopaedia.III.)* Akadémiai Kiadó, Budapest.
- _____ 1950. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika. (Encyclopaedia of the Philosophical Sciences. I. Logic.)* Akadémiai Kiadó, Budapest
- HEIDEGGER, M. 1989. *Lét és Idő. (Existence and Time)* Gondolat Kiadó, Budapest.
- KANT, I. 1974. *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások. (Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings.)* Gondolat Kiadó, Budapest
- LUKACS, G. 1976. *A társadalmi lét ontológiájáról. II. (The Ontology of Social Being. II.)* Magvető Kiadó, Budapest. In German language: Georg Lukács: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Sein*. Luchterhand Verlag. Darmstadt und Neuwid, 1986. 2. Halbband.
- NESTLE, W. 1923. *Die Nachsokratiker*. I. Jena.
- PENN, W. Conformity. In: *Conformity and Deviation*. (ed.: Bass, B. M. – Berg, I.) New York, Harper and Brothers Publishers.
- XENOPHON. 1887. *Emlékiratok Sokratesről. (Memoirs of Socrates.)* Lampel Róbert Könyvkiadó, Budapest.

Others

- Applied Philosophy*. 1991. Ed. by Brenda Almond and Donald Hill. Routledge, London – New York.
- The world of European youth at the beginning of XXI-st century*. 2011. Belvedere, Szeged (Hungary). Ed. Csaba Jancsák. On the basis of Youth – Investing and Empowering. EU Youth Report. European Commission, 2009.

Epistemologia-Hermenêutica e Tradução: uma relação de dependência. A perspectiva de Vilém Flusser

Helena LEBRE*
Universidade de Évora/CFUL
(Portugal)

ABSTRACT: A Teoria da Tradução em Vilém Flusser apresenta-se e revela a problematidade e a reflexividade própria do pensar filosófico.

Efectivamente, a questão da Tradução, em conjunto com a cadeia de interrogações dela decorrentes, pode ser considerado como uma categoria operatória que, pela sua plasticidade, permite fazer uma travessia em relação ao pensamento do autor.

A noção de traduzibilidade, indagando da sua possibilidade ou impossibilidade, desvenda uma *Ontologia da Palavra*, sendo sustentada por ela e simultaneamente seu sustentáculo; apresenta uma *dimensão existencial*, sendo que a sua prática perspectiva um *estar/ser* no mundo determinado; a experiência reflexiva que nela se compromete, propõe uma epistemologia hermenêutica que se constitui a partir de uma dinâmica eficiente de *saltos e continuidades tradutórias*.

Este último ponto será o tema a desenvolver.

A tradução evidencia a importância da temática da hermenêutica e desvenda-a como abordagem capaz de doar inteligibilidade e fecundidade à teoria do conhecimento. O contexto em que nos movemos é o da isomorfia entre a Língua e a Realidade. Assim sendo, a compreensão do Mundo é conhecimento e explicitação da Língua, através do desvelar o seu elemento fundamental e fundante: o nome próprio. Na tentativa de o esclarecer, ser-se-á, inevitavelmente remetido para as questões relativas à traduzibilidade/intraduzibilidade de uma Língua, sabendo de antemão que este é cerne paradoxal e problemático, onde se jogará a questão da validade do conhecimento e o problema da Verdade, que se colocam distintamente.

Finalmente importa, eventualmente, inferir consequências: problematizar a tradução é questionar a Língua e ao fazê-lo é interrogarmo-nos como os seres que transportam em si uma língua, que são seres pela *essência – mesma* da Língua.

* Doutoranda em Filosofia no *Departamento de Filosofia da Universidade de Évora* e investigadora do *Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa*. **Email:** hlebre@gmail.com

1.

Numa tentativa de enquadramento, antes de passar ao âmago da comunicação que, agora, me proponho fazer, convém, evidenciar que a noção de tradução assume em Flusser uma relevância decisiva para que o pensamento do autor seja compreendido na sua proficuidade. Traduzir é, não tentar dizer o mesmo de diferentes formas, mas pela *transladação* e *transferência* que o conceito propõe, trata-se, antes, de dizer *quase* a mesma coisa, para utilizar a expressão que é título de uma obra de Umberto Eco, valorizando este *quase* como aspecto essencial de um enriquecimento e não de uma mutilação. A capacidade de reconhecer uma eventual carência propõe perseguir um horizonte que se crê de plenitude.

Em Flusser, traduzir implica possibilitar o encontro de caminhos certos para sustentar uma Ontologia; empreender este percurso é estabelecer uma teoria do conhecimento, sendo que no acto de fazê-lo se determina o que é o *eu e as suas circunstâncias* (a condição humana), i. e. penetrar numa dimensão existencial. Pelo referido, tornar-se-á, óbvio não só a importância, como a originalidade deste pensador, especificamente nesta questão, agora, em debate. Revela-nos ainda, que ao falar de filosofia, seja qual for a vertente enfatizada, importa pensá-la como uma reflexão sobre a Linguagem.

2.

O diálogo agora proposto refere-se, apenas à relação de co-dependência, segundo o meu ponto de vista, entre as questões relativas aos contornos que a noção de tradutibilidade assume e os problemas da epistemologia. Com efeito, a tradução, entendida como *transporte*, é conceito operativo e eficiente estabelecendo uma teoria do conhecimento que ao reclamar-se da hermenêutica, demonstra a sua própria relevância, constituindo-se como a prova e o sucesso do conhecimento em si mesmo.

A propósito desta relação simbiótica, e de interdependência, diz-nos o autor checo, determinando o conhecimento como um processo de decifração e de compreensão de significado: «E este conhecimento e reconhecimento, que é *compreensão em conversação*, é a meta da *realização predicativa dos nomes próprios* que é o intelecto. E esta é também a síntese daquilo que chamaria a «minha teoria do conhecimento»» (FLUSSER, 1966: 146).

Para além das questões gnosiológicas, este pequeno texto contém em si o poder de apresentar as configurações do Universo que nos serve de contexto. Claramente, é-nos apontado o caminho a seguir, o qual se reconhece como devedor da fenomenologia: trata-se de acompanhar e compreender o acontecer da Língua nos seus vários aspectos, nas suas potencialidades criadoras e eventuais virtualidades que se constituirão como um *vir-a-ser* possível. Compreendê-la é, de facto, conhecer; o modo de fazê-lo equivale a indagar pelo fundamento do nome próprio e pelo seu horizonte de realização, sendo que será esta a finalidade do intelecto.

Não é possível entender a perspectiva do autor, sobre a temática epistemológica, sem que se tenha constantemente presente a absoluta homologia entre Língua e Realidade, sabendo de antemão que o progressivo desenrolar dos discursos e a descrição/explicitação dos nomes que originam as conversações, correspondem, com efeito ao que é e como tal é cognoscível. A teoria do conhecimento responde, assim, a questões que derivam de um único fundamento, o qual se consubstancializará no problema, de todos o primeiro: «De onde surgem os nomes próprios?», e posteriormente, «Como aparecem os nomes próprios no intelecto?»

O modo de colocar as questões, a sua formulação, e, obviamente, pelo teor constante na(s) pergunta(s), somos reenviados para um contexto que releva da ontologia, a partir da qual se desenrolará a possibilidade gnosiológica. Afirma-nos Flusser, numa primeira abordagem, que os nomes próprios são anteriores ao intelecto e ao mundo exterior, acrescentando, em consonância com o que até agora foi referido, que se deve pensar «(...) o nome próprio como a fonte de onde brota a Língua e portanto a fonte de onde brota o intelecto e o mundo externo» (FLUSSER, 1966: 148).

Alguns aspectos interessantes e respectiva articulação deverão ser salientados:

Primeiro - O nome é embrião da Língua, origem da mesma, sendo que é, igualmente parte integrante dela. Decifrar o nome é tarefa, não só da epistemologia que é uma hermenêutica, sendo, igualmente, uma proposta que implica um acto tradutório, no sentido da metamorfose por transporte e reformulação¹.

Segundo - É necessário que, surjam, sistematicamente, nomes próprios para que a Língua permaneça dinâmica e viva, i.e., se faça História. Esta explicita-se por saltos tradutórios: o processo e o progresso históricos não são mais que traduções sucessivas - por transferência, por reformulação ou por reinterpretação². O mesmo é dizer que uma língua está sempre num processo de tradução (hetero e/ou auto). Traduzir é produzir língua. A língua produz língua: ela é movimento histórico, ou seja historicidade.

Terceiro - O âmago do intelecto e do Mundo exterior é o nome próprio.

Quarto - O intelecto e o Mundo externo não são algo de exterior à língua, são antes, aspectos, manifestações da Língua. Diríamos que são perspectivas diferentes de abordar o mesmo, sendo o percurso da compreensão/conhecimento o desdobramento do nome próprio no seu caminhar pelas camadas da uma Língua (tradução vertical) como condição de possibilidade de abertura a uma outra língua (tradução horizontal)

Quinto - De um determinado ponto de vista, o conhecimento em si mesmo, é anterior ao cognoscente e ao cognoscível. Estes últimos são, respectivamente, o intelecto e o Mundo externo, que se colocam, enquanto modos de ser da Língua, como finalidades do próprio conhecimento, i.e., desvelando-se e realizando-se, explicitam o Ser da Língua.

¹ Nos dois sentidos que advém do latim: por um lado, *Translatio* - mudança, transformação, transporte, transferência, transladação - por outro, *Traducere* - «conduzir para além de...»

² Os termos usados assemelham-se, porque parecem ser adequados, por inferência, ao pensamento do autor em causa, às formas/figuras da tradução segundo M. Heidegger, na articulação e comentário de Escoubas Eliane 1989, in "De la Traduction comme «origine» des Langues: Heidegger et Benjamin" in *Les temps modernes*.

Sexto – Conhecer é conhecer o nome próprio como Princípio (ontológico) e o seu desenrolar, por sucessivas traduções, em direcção a nomes de classes, que permitirá a produção de todo e qualquer discurso/ conversação.

Ao articular os seis pontos explanados, assinalam-se, claramente, as possíveis ligações e correlações entre as dimensões epistémica-hermenêutica, (estamos numa tessitura que se reclama das duas vertentes: conhecer é descrever o mundo, tender para ele, é contar a Saga do nome próprio), sendo do mesmo modo encontramos a originalidade e especificidade que a Tradução assume.

Uma chamada de atenção parece ser aqui da maior relevância, apontando as respostas aos problemas previamente colocados e dos quais resultaram os itens referenciados: que o nome próprio é enigma pleno; que o conhecimento visa desfazer este enigma (este o seu horizonte), analisando-o e, portanto decompondo-o e interpretando-o; que a um nível existencial, o nome irrompe do Nada, e como tal o seu dizer originário será o poético; e, finalmente que, sob o ponto de vista histórico, alguns nomes próprios ao terem sido desvelados de uma certa forma criaram a grande conversação que é a História da Civilização Ocidental.

3.

Conhecer é explicitar e ordenar³: explicitar o nome propondo-lhe determinações possíveis, ordenando-o e integrando-o num grupo de nomes de classes às quais pode pertencer, i. e. predicar. De certa maneira, trata-se de encontrar uma forma que torne o nome inteligível e sujeito de um discurso, i.e, encontrar a possibilidade de definir e classificar, com a finalidade de criar e desenvolver conversações. Consequência imediata será a da constatação de que todos juízos de conhecimento são analíticos. Ainda assim, são considerados progressivos: progridem pela predicação exaustiva, ordenação em conjuntos, e pela relação sintética de nomes próprios entre si, propondo um conjunto único de todos os conjuntos. Qualquer das possibilidades a concretizar-se plenamente seria o de estilhaçar o enigma que o nome próprio comporta e por isso, equivalente a um silêncio absoluto.

O intelecto e o Mundo exterior, enquanto aspectos da Língua, permitem então o conhecimento: o intelecto permite-nos aceder à estrutura da Língua (dá a modalidade, o *como*), o Mundo exterior desvenda o significado da Língua, sendo que o processo descrito corresponde ao acontecer de frases. As frases são o alvo do conhecimento e da compreensão e, ao mesmo tempo revelam o próprio acto de compreender, i e, resultado e processo acontecem simultânea e reciprocamente. A articulação das frases entre si é a criação de uma nova Gestalt, de uma nova forma de dizer: por elas e a partir delas, realizam-se intelectos e criam-se situações de realidade (Mundo externo).

Todo o processo de conhecimento é, então, o de acompanhar o percurso de produção e auto- produção da Língua: perceber os passos desse processo só é possível mediante a compreensão de que este caminho é o da reflexão da língua

³ «O nome próprio tem uma infinidade de significados. Ou como diz a filosofia tradicional, o existente tem uma infinidade de atributos. O discurso explicita progressivamente os significados implícitos no nome próprio e o declive do discurso é portanto a explicitação do significado» cf. FLUSSER, 1966: 150.

sobre si própria, sobre o seu processo geracional e sobre a sua própria expansão. Inevitavelmente se impõe a conclusão de que o conhecimento é a análise da tessitura do discurso, do encadeado de frases que o forma, e o seu valor epistemológico reside exactamente no seu valor referencial: o Universo da Língua. É, no entanto, de assinalar que a consequência imediata desta perspectiva epistemológica pode apontar para um certo tipo de relativismo, em termos da validade do conhecimento. Com efeito, estamos, de certo modo, todos encerrados dentro de uma cosmovisão, na medida em que somos incompetentes para pensar o mundo de uma outra forma, ainda que com aberturas e incursões a outras mundividências. A realidade que experienciamos é equivalente ao nosso intelecto e este é a estrutura da língua⁴. Convém, igualmente, salientar que referir a validade do conhecimento não é equivalente a falar de verdade, na argumentação que se tem vindo a desenrolar, ainda que quer uma quer outra sejam variáveis consoante os contextos histórico-linguísticos a que se referem. A habitação da verdade é a Poesia e só a este nível ela será debatível, embora pouco se possa dizer sobre ela: é a situação, a *Befindlichkeit* da poesia, «esse ponto que separa a conversação do inarticulado, o intelecto da loucura, o cosmos do caos» (FLUSSER, 1966: 173), para usar as palavras do autor. Essa a consonância, a sintonia com *o totalmente diferente*. A experiência da origem da Língua é a Verdade, sendo a Poesia, como parte do intelecto, garantia e critério da distinção entre os pensamentos adequados e os que não o são. A verdade é, efectivamente, o acto criativo por excelência, poético, o acto de produzir realidade: «conhecendo produzo e produzindo, conheço. Isto é poesia» (FLUSSER, 1966: 175). A verdade é, pois, esta «vibração» poética. A Verdade pertence ao âmbito da Arte, não ao âmbito da Ciência. A verdade não é um problema epistemológico, as questões do conhecimento que dela derivam é que constituem enquanto tal. Dizendo de outra forma, o conhecimento permite a explicitação da verdade, por procedimentos tradutórios, que uma vez conseguida recolherá a si. Este recolhimento sendo actividade reflexiva é filosofia.

Qual, então, o problema fundamental que pode inferir, a partir desta concepção de verdade, tendo como referencial a importância do processo tradutório?

Numa primeira aproximação o facto de só se poderem traduzir línguas cuja estrutura linguística (e intelectual) seja similar. Por outro lado, existem dois considerandos a ter em conta: o primeiro, óbvio e decorrente do que foi dito atrás, há a possibilidade de traduzir interlinguisticamente (tradução horizontal) línguas da mesma família; segundo, e talvez mais importante, é que «a tradução vertical mais não é que um aspecto global da predicação de nomes próprios em direcção a nomes de classes» (FLUSSER, 1966: 162).

O vínculo entre tradução e conhecimento não poderia ser mais evidente. Cada um deles é valorizado relativamente às línguas nas quais se habita ou que,

⁴ Tal como em Kant, aparece uma ideia fundamental e organizador do pensar e do conhecer, o facto de existirem estruturas intelectuais, onde algo ocorre e sem elas não haveria qualquer tipo de acontecimentos cognoscíveis. A grande diferença reside no facto, de quem Em Flusser estas estruturas são plásticas e dinâmicas. São disposições que se vão transformando com a progressão do conhecimento (e, por inerência da realidade) e mais do que isso, existir uma pluralidade de línguas e de famílias linguísticas, terão de existir necessariamente intelectos cujas disposições são distintas.

pelo menos, se pode penetrar pelo parentesco sintáctico-lógico. Acresce ainda que o processo epistémico é um processo tradutório – pode conhecer-se transferindo, fazendo equivalências dentro dos níveis mesma realidade, percorrendo camadas de Língua, num procedimento de explicitação progressivo do nome próprio, integrando-o em frases que articuladas se organizam discursivamente. Por outro lado, de língua para língua, o facto de a tradução ser efectivada é a prova de uma teoria de conhecimento que encontra nela a sua legitimidade e a sua testabilidade. A tradução não se identifica com o conhecimento, embora seja procedimento indispensável para a explicitação do nome próprio, no qual consiste, efectivamente, o conhecimento. Poder-se-á, talvez afirmar que a tradução é condição de possibilidade de conhecer, i. e. da Língua ocorrer em situações de realidade pela predicação discursiva e constituição da conversação, realizando-se, e ao fazê-lo, acontecer conhecimento. Sendo a Língua tudo e tudo ser língua e a tradução ser parte da mesma, esta última garante o dinamismo e a plasticidade da primeira, propondo-se simultaneamente, como critério de consistência e progresso do discurso, logo do Real.

4.

Toda a questão da traduzibilidade, mas agora, igualmente, da possibilidade de conhecimento se joga em torno da duplicidade: o traduzível e o intraduzível. De um modo, talvez demasiado simplificado, parece ser esta uma das questões fundamentais, da reflexão que se poderá empreender sobre a língua, na questão sobre a mesma: terá de haver um elo entre o que é traduzível e o que não é. Esse nó revela o paradoxo da língua, paradoxo que a vivifica. Não há, apenas, uma língua mas sim, uma pluralidade, e deve ser possível, mesmo que seja em alguns casos transitar de uma para outra. Mas o facto de a língua ser plural diz-nos igualmente que ela só se pode definir relativamente à alteridade, i. e. a outra língua, por um lado, sendo, que por outro, mantém algo que lhe é próprio que remanesce intraduzível. Este intraduzível, que para Heidegger seria o *idioma*, para Flusser é a *apropriação do significado* relativamente a uma outra língua, em especial onde não haja qualquer parentesco com a primeira. Esta espécie de irredutibilidade presente nas línguas e, também, o que pode ser redutível traçam o ser próprio da Língua, e portanto da possibilidade de se falar dela como uma unidade.

Esta ambivalência constitui o núcleo de problematicidade da questão e da dificuldade da prática tradutória que se reflecte, igualmente, a nível da teoria do conhecimento levando Flusser a afirmar que o poliglotismo é um problema importante do âmbito do conhecer. A própria noção, estatuto e papel que a Tradução assume em termos epistémico - ontológicos o evidencia. Ser poliglota é mudar de realidade, é efectivamente estar em processo contínuo de tradução. A este traduzir-se faz-se corresponder a ideia de restauração, para usar o termo de Steiner (STEINER, 2002). Ora a noção de tradução inclui nas suas determinações uma interpretação ou não relevasse e se constituísse como uma tarefa de análise hermenêutica, sendo que o tradutor ao interpretar está igualmente a construir-se, a projectar-se, a (re)interpretar-se sistematicamente. Dá-se uma espécie de variação da *époché husserliana*: o tradutor encontra-se *sem solo* (Bondelos), num caminho entre línguas, suspenso no Nada, pelo desapossamento de uma língua e

ainda sem a posse de uma outra. Aqui o tradutor assume a sua condição de apátrida, de exilado, de estrangeiro, comprometendo-se nessa situação de tradução e retradução sistemática, paralelo reflexivo da vida do filósofo checo: Flusser, na sua *Biografia Filosófica* (1973), chegará a falar da teoria da tradução como a totalidade do seu próprio labor, sendo a tradução linguística a sua Pátria, e, a sua filosofia, nómada.

5.

Ora, traduzir, será, primeiro que tudo, a compreensão do sistema interno de uma Língua (FLUSSER, 1966)⁵. Com efeito a tradução interlinguística parece ser condição essencial para os outros tipos de operações tradutórias, revelando a flexibilidade e o dinamismo de uma língua pela sua possibilidade de reformulação, advento interpretativo de um dado signo por outro, dentro do mesmo sistema linguístico, que o substitui, significando o mesmo. A tradução entre línguas será exequível, a partir de uma familiaridade reflexiva com a Língua própria, aquela que responde ao questionamento, quiçá, existencialmente mais radical: «Em que língua sou “eu”, (...) no fundo de mim próprio?» (FLUSSER, 1966: 150)

BIBLIOGRAFIA

FLUSSER, V., *Revista do Departamento de Humanidades*, Vol.2, S. José dos Campos, ITA, 1966.

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

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

_____, *Die Shcrift*, Trad. Portuguesa (Brasil) J. Murilo de Costa, *A escrita. Há Futuro para a escrita?*, S.Paulo, Annablume, 2010.

ESCOUBAS, E., “De la Traduction comme «origine» des Langues: Heidegger et Benjamin” in *Les temps modernes*, 1989.

ECO, U., *Dire quasi la stressa cosa Esperienze di traduzione*, Trad. Portuguesa de José Colaço Barreiros *Dizer quase a mesma coisa. Sobre a tradução*, Algés, Difel, 2005.

STEINER, G., *After Babel – Aspects of Language and Translation*, trad. Portuguesa de Miguel Serras Pereira, *Depois de Babel – Aspectos da Linguagem e Tradução*, Lisboa, Relógio D’Água, 2002.

⁵ «Nele [acto tradutório] está em jogo a natureza da própria linguagem ou estudar a tradução é estudar a linguagem», cf. FLUSSER, 1966: 33 e 76.

Une Introduction à la Science de la Logique : Concept fini et Concept infini

Elfège LEYLAVERGNE*
Université de Nantes (France)
& Lycée Français de New York (Etats-Unis)

RESUME: Qu'est-ce que la vérité ? On admettra facilement qu'est vraie toute théorie qui correspond à l'expérience. Mais une telle définition se détruit elle-même. Posant que la réalité doit exister indépendamment de la théorie elle doit donc admettre que les lois de la nature que l'on découvre sont comme *inscrites* dans la nature. Il faut donc que le réel soit *un et extérieur*. Or il est clair que d'une théorie physique à l'autre c'est bien le réel lui-même qui change de nature. Ainsi l'espace et le temps de Newton n'ont rien à voir avec ceux d'Einstein. Alors que c'est le réel lui-même qui change littéralement de structure, de nature et de lois, on continue toutefois d'avoir besoin de se référer à cette même réalité comme source extérieure de données, alors que, fondamentalement, on n'a de cesse de découvrir combien cette dite réalité nous échappe : c'est un serpent qui se mord la queue. On peut dire que ce problème est le pilier fondateur de toute la dialectique hégélienne puisqu'il est traité dès les premiers paragraphes de son œuvre majeure, *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*. Je vous propose donc ici de faire un petit voyage dans le monde de la science de la logique dialectique afin de comprendre comment, en vérité, ce problème est assez simple à dépasser.

MOTS-CLES : logique, dialectique, vérité, théorie et expérience, épistémologie.

ABSTRACT: What is Truth? The classical definition of truth faces a huge problem: if truth is to be found in the agreement between judgment and reality, then truth is immediately non-truth. Since what we judge is supposed to be of a different nature than that of the judgment itself, this same judgment then becomes the object of another judgment. Therefore, if we want to define truth, it is not quite necessary to define it but rather to expose its own effectuation. This is precisely what Hegel's philosophy proposes to do. However, since we are so used to thinking in a classical way--in the way that Aristotle and almost all philosophers and intellectuals until now have thought--we find ourselves barely capable of reading Hegel's exposition of truth as the objective infinite. Even using words such as "objective infinite" could make no sense at all to our common understanding. Therefore, my goal is essentially to operate a simplified, and even simplistic, double and oscillating reading of Hegel that might help any non-Hegelian philosopher or even scientist to at least understand what is at stake in the Science of Logic. Hegel's logics, among other things, allow us to understand how the sciences of nature remain a finite and momentary process of the Mind.

KEYWORDS: logic, dialectics, truth, theory and experience, epistemology.

* Email : elfege@elfege.com. Sites : www.philonyc.com | www.lfny.org

Dans *Science de la Logique* et dans les additions y afférent (Hegel, (1827 - 1830), 1970 : 290-292 sq. §24 et Add. p. 474 sq.) l'auteur de *L'Encyclopédie des Sciences Philosophiques* pose la question suivante : qu'est-ce que le vrai ? La réponse à la question apparaît clairement dans la seconde addition : le vrai c'est « l'accord d'un contenu avec lui-même » (Hegel, (1827 - 1830), 1970 : 479). Hegel propose de distinguer cette définition de la définition classique du vrai, à savoir « l'accord d'un ob-jet avec sa représentation ». Celle-ci a en effet l'inconvénient de poser une dualité entre la représentation et le réel, tandis que la définition de la vérité que l'auteur juge « plus profonde » semble supprimer tout dualisme.

Ce que je propose ici c'est de produire une primo-explication, simple et même qui confine au *simplisme*, de cette définition du vrai car il en va, au fond, de la compréhension de l'un des blocs majeurs de la dialectique hégélienne où le vrai doit être entendu comme *unité infinie et concrète* d'un contenu avec lui-même. S'il est certain en effet que la définition classique est intuitivement plus évidente pour l'entendement, il est tout aussi vrai, par ailleurs, qu'elle nous laisse face à un problème qui a occupé les penseurs pendant plusieurs siècles et demeure à ce jour l'arrière-fond conceptuel d'un nombre remarquable de théories et de méthodes d'étude. Ce problème est celui du dualisme, c'est-à-dire cette *manière de penser* qui consiste à distinguer l'objet du sujet, la chose du jugement qui la juge, le réel de la pensée.

On admettra facilement qu'est vraie toute théorie qui correspond à l'expérience. Mais une telle définition dualiste se détruit elle-même. Posant que la réalité doit exister indépendamment de la théorie elle doit donc admettre que les lois de la nature que l'on découvre sont comme *inscrites* dans la nature. Il faut donc que le réel soit *un* et *extérieur*. Or il est clair que d'une théorie physique à l'autre c'est bien le réel lui-même qui change de nature. Ainsi l'espace et le temps de Newton n'ont rien à voir avec ceux d'Einstein. Alors que c'est le réel lui-même qui change littéralement de structure, de nature et de lois, on continue toutefois d'avoir besoin de se référer à cette même réalité comme source extérieure de données, alors que, fondamentalement, on n'a de cesse de découvrir combien cette dite réalité nous échappe : c'est un serpent qui se mord la queue.

En effet, si l'on pose *a priori* la différence entre l'objet et le sujet, l'idée d'un pont existant entre ces deux *entités* perd donc immédiatement tout sens puisque dès le départ il est admis que tout jugement est fondamentalement quelque chose de différent de la chose qu'il juge. Ce cercle totalement absurde à bien des égards va malheureusement occuper la pensée classique pendant plusieurs siècles puisque dès lors que l'on voudrait définir un critère du vrai on n'aurait jamais affaire qu'à un jugement parmi d'autres, lui-même devant trouver ce *même* pont avec un réel qui échappe alors toujours plus à la pensée pour *in fine* la quitter totalement dans sa propre critique.

Mais comprendre l'absurdité du dualisme n'est qu'un premier pas relativement simple à franchir. Le pas suivant consiste à comprendre comment l'on peut alors rendre raison du réel et du vrai autrement que par le dualisme. Pour cela la notion d'unité infinie est une réponse d'une efficacité conceptuelle redoutable et c'est ce qui fait toute la puissance de la pensée de Hegel que d'avoir su en faire l'exposition. C'est cependant aussi cette même puissance qui rend la

lecture non-initiée quasiment impossible puisque le meilleur niveau d'initiation de nos civilisations se limite pour le plus grand nombre d'entre nous à une simple logique computationnelle, classique, qui laisse à penser à leurs détenteurs qu'ils sont si brillants qu'il n'y a rien à chercher plus loin alors que, justement, par cela même qu'ils n'utilisent que cette simple logique-là ils s'engouffrent souvent dans les préjugés de la métaphysique ancienne lorsqu'ils sont en fait censés l'éviter absolument, ainsi que le font les physiciens qui courent désespérément après une unité théorique absolue dont ils ne comprennent – et pour cause – pas la signification logique de base.

Il sera donc question ici d'introduire le lecteur à la notion d'unité infinie du vrai en montrant en quoi la définition classique du vrai n'a de valeur que formelle. En effet, si le vrai est « *l'accord d'un objet avec sa représentation* » comme le veut la pensée classique et les préjugés scientifiques, alors le vrai devient par cette même définition impossible. Cela est assez aisé à comprendre si l'on analyse la proposition elle-même : elle présuppose à la fois que l'objet est distinct de la représentation et met ainsi l'objet à distance du sujet, ce qui le rend extérieur à celui-ci. De surcroît elle exige qu'il faille trouver un accord entre les deux. C'est donc par le même geste que la philosophie classique crée le problème qu'elle se sent ensuite contrainte de résoudre.

Hegel, toutefois, ne cherche pas à montrer que cette dichotomie est sans aucune signification, il ne réfute pas la définition classique du vrai. Il montre plutôt que cette dichotomie n'est valable que pour un certain degré ou pour certains modes de notre conscience qui cherche ici le vrai comme *exactitude*. Or, que l'exactitude devienne possible du fait d'avoir séparé une réalité mouvante d'une autre, intelligible et formelle, était une issue nécessaire dont nul ici ne nie la réalisation historique après la révolution copernicienne. Cependant Hegel ajoute que cette dichotomie est bien en elle-même mauvaise et, même, non-vraie, bien qu'elle permette de produire des énoncés exacts et tout à fait adéquats à ce qui existe. Comment Hegel peut-il alors dire que l'exactitude provient du *non-vrai* quand on sait combien notre entendement s'attache à découvrir des lois universelles qui, justement, pensent trouver leur validité dans leur précision, c'est-à-dire dans leur degré d'exactitude et de prédictibilité ?

Il ne s'agit pas, toutefois, de dire que les sciences de la nature sont *fausses*, le non-vrai n'est pas le faux. Il s'agit pour Hegel de montrer en quoi les sciences de la nature se donnent un objet fini alors que la logique à laquelle elles sont désormais forcées de se référer est spéculative par nature. Si l'empirisme sceptique demeure prisonnier en lui-même de l'externalisation de l'objet que cette ancienne dichotomie a admise comme une évidence, il est vrai toutefois que le formalisme, par exemple de la physique contemporaine, ne parvient pas à se défaire de son désir d'unité théorique. Autrement dit, malgré un postulat dichotomique la pratique théorique contemporaine s'inscrit, sans le savoir et sans y réfléchir un seul instant, dans une quête à proprement parler métaphysique. C'est ce qui rend logiquement nécessaire un tel paradoxe que je me propose ici d'exposer.

Pour commencer nous pouvons procéder à quelques rappels de logique élémentaire qui permettront, par une distinction entre le concept fini et le concept infini, de montrer quel est l'usage formel que les sciences formelles font de l'infini ainsi que ses limites.

Les concepts finis ont tous un point commun : ils désignent quelque chose d'autre qu'eux-mêmes. C'est ce qu'illustre cette célèbre plaisanterie en logique qui dit que le concept de couteau ne coupe pas. Ce genre de concept est limité car il se base sur notre appréhension finie et immédiate des choses, c'est-à-dire purement intuitive et sensible. Le concept fini est tel parce que, en somme, il est toujours étranger à l'ob-jet dont il est le concept. Ceci renvoie directement à la désormais célèbre distinction que fait Hegel entre *das Objekt* et *der Gegenstand*. *Der Gegenstand* se traduit ainsi : ob-jet. Il s'agit de la chose qui se trouve ici, en face de moi et en dehors de moi, totalement indépendante de moi, qui a une existence extérieure à ma pensée. A l'opposé *das Objekt* désigne l'objet, par exemple d'une discussion ou encore l'Objet d'art : ici la chose est dépendante de l'esprit, son existence n'a de réalité que dans, par et pour l'esprit.

Au contraire du concept fini qui se représente les ob-jets extérieurs, le concept véritable fait UN avec son contenu. Prenez le concept d'Etat, par exemple : L'Etat n'est pas un concept général qu'on a préconçu avant de le construire – comme c'est le cas avec le couteau. L'Etat est déjà lui-même un concept et en même temps une réalité effective dans la vie de chacun de ses membres et pour les autres Etats.

Le concept fini a pour objet l'ob-jet, tandis que le Concept (*i.e.* le concept infini) a simplement pour objet lui-même. Mais ce que la conscience saisit toujours d'abord c'est le concept fini. Cela veut donc dire que la conscience appréhende d'abord le réel comme extérieur à elle et c'est ce que Hegel appelle la « *Première position de la pensée relativement à l'objectivité* ».

Or le concept fini ne saurait exister si la pensée elle-même ne lui donnait pas une telle existence. Et puisque la pensée est ce qu'elle est, c'est-à-dire cet être capable de *produire* de l'être infini, c'est-à-dire qui se crée lui-même et de lui-même en tant que Concept, comme l'Etat par exemple, cela veut dire qu'elle a sa vérité dans l'infini. On pourrait objecter simplement ici que la conscience s'élève alors simplement à partir de concepts finis vers l'infini. Mais cela reviendrait à dire que l'infini est comme le résultat du fini alors qu'il ne peut pas être compris tant qu'il ne comprend le fini en lui-même. Il faut donc que le fini soit en vérité un *résultat* et, même, *une résolution* de l'infini et, partant, que le penser soit toujours déjà lui-même infini, même lorsqu'il postule que la chose existe extérieurement, indépendamment de tout contenu de pensée. Lorsque le législateur doit *encadrer* par la forme d'une loi régulière et normative une réalité complexe, il doit procéder à *une finitisation* du problème ainsi rencontré. S'il devait rester dans la saisie infinie que son *penser* se fait du dit problème, aucune régulation, évidemment, ne serait possible. Mais il fallait tout d'abord saisir la contingence du réel, son évolution infinie, pour qu'il devienne nécessaire de rédiger une loi. Ensuite, comme toute loi, celle-ci se trouvera dépassée par le mouvement du réel et retournera en son élément d'infinité lorsqu'elle devra être *re-pensée*. Enfin, cette loi, bien que finie, n'a effectivement sa force que par l'effectivité du Concept qu'est l'Etat qui lui confère, simplement en tant que penser (car l'Etat n'est rien d'autre que du penser), sa *légitimité*. Ainsi bien que la loi soit *l'autre* de sa réalité effective comme interruption, réduction du penser, elle n'en provient pas moins substantiellement. Aussi le penser est toujours à déterminer dans *son autre*, c'est-à-dire dans l'encadrement fini et conditionné. Ou, pour le dire autrement, il faut au *procès* qui

conditionne, encadre, détermine, qu'il soit lui-même inconditionné, bien qu'il doive se résoudre au conditionné pour s'effectuer ; l'infini se résout dans son autre.

C'est pourquoi l'on doit admettre le concept fini comme une primo-élaboration du penser *en son autre* et ainsi comprendre comment l'esprit se résout de lui-même à sortir de lui-même dans cette première position à l'endroit de l'objectivité.

«La première position est la démarche naïve qui renferme, encore sans la conscience de l'opposition de la pensée en et contre elle-même, la croyance que, par sa réflexion, la vérité est connue, que les objets sont véritablement amenés devant la conscience. Prise dans cette croyance, la pensée va directement aux objets, reproduit le contenu des sensations et intuitions à partir d'elle-même en faisant de lui un contenu de la pensée, et trouve sa satisfaction dans un tel contenu comme dans la vérité. A ses origines toute philosophie, toutes les sciences, et même l'agir quotidien de la conscience, vivent dans cette croyance» (HEGEL, (1827-1830), 1970: §26, p 293).

Cette première position, par la contradiction qu'elle contient, semble être comme déjà totalement prise dans l'infini. C'est un peu comme s'il s'agissait d'un moment où la pensée était déjà face au *vrai* mais de manière totalement confuse. En effet, d'un côté la pensée *croit* que « les *objets sont véritablement amenés devant la conscience* » mais d'un autre côté la pensée ne peut pas éviter de les reproduire pour elle. Plus clairement et plus simplement voici comment l'on peut exposer le propos de Hegel pour le rendre accessible, alternativement, à notre seul entendement puis l'élever à un niveau plus authentiquement dialectique. A cette fin je propose ici de vous donner un échantillon de ce que j'appelle un exposé ratio-dialectique. Il s'agit d'exposer d'un côté la logique dialectique *convertie* au format d'une logique classique (plus abordable, donc) et, d'un autre côté, *en italique*, il s'agit d'exposer le point de vue dialectique du mouvement réel de la pensée dans son auto-négation et, à ce stade du mythe de l'extériorité, dans son ignorance de sa propre vérité.

1. Le sujet est face au monde, il fait le constat de la diversité des choses.

Au point de vue dialectique il faut en vérité comprendre qu'il se constitue comme sujet dans et par ce « constat » de la diversité, c'est-à-dire constat de la différence infinie de lui-même avec toute autre chose.

2. Le sujet *croit*¹ donc nécessairement que les choses sont en face de lui, extérieures, indépendantes. Le discours vrai devra donc définir l'objet *en soi*, c'est-à-dire, *croit-il* à ce stade, indépendamment du Moi qui le juge, le perçoit etc. L'objet *en soi* ne peut donc être l'objet sensible. De cette sortie de soi du vrai résulte la nécessité de principes formels tels que le tiers-exclu puisque deux déterminations contradictoires ne peuvent alors coexister.

¹ Voir note 2.

Au point de vue dialectique le sujet sait² déjà qu'il est vérité mais il lui faut encore se définir comme tel, ce qu'il ne peut pas faire sans une sortie préalable de lui-même : c'est pourquoi il est nécessaire de poser son autre, son extériorité. Or, ainsi posée, la chose est alors non-vraie et seule l'idée de la chose, son archétype ou sa forme intelligible (c'est-à-dire, in fine, comme détermination du penser), peut avoir un sens.

3. Mais dans cette position tout est alors confusément possible car on ne connaît pas, autrement dit, la raison suffisante des choses, mais seulement leur nécessité *a priori* comme forme pure. C'est le formalisme métaphysique dans et par lequel toutes les antinomies du rationalisme sont contraintes de se déployer.

C'est confusément que le penser s'appréhende lui-même et derechef toute détermination est en même temps concevable puisqu'il séjourne justement dans sa propre contrée, l'infini, qu'il ne saisit pourtant toujours pas comme tel. En effet, parce qu'il est toujours fondamentalement lui-même l'infini, quand il se résout à essayer toutes les déterminations formelles concevables, le penser ne trouve pas la cohérence qu'il cherchait mais seulement sa vérité qu'il ne reconnaît pourtant pas encore comme telle parce qu'il a exclu la contradiction de sa logique. Ainsi toutes les déterminations concevables ainsi parcourues sur plusieurs siècles, s'échouent nécessairement sur la pratique de la dispute des métaphysiciens et sur l'indécidabilité immanente à tout système axiologique.

La contradiction apparaît : l'esprit reconnaît spontanément que la vérité n'est pas extérieure, mais bien dans son propre travail d'élaboration, puisqu'il s'attache à donner aux choses des formes et des contenus de pensée. Pourtant, pour produire ce travail il s'est d'abord persuadé que les objets sont « *amenés devant la conscience* ». Il opère par là ce que le sens commun a coutume d'appeler une *mise à distance*. L'esprit se *détache* de sa vérité en posant l'extériorité de la chose. Mais au lieu de considérer cela comme un *postulat nécessaire*, ou à tout le moins utile, il se persuade *totalemment* de cette extériorité comme *objectivité*, c'est-à-dire comme étant la vérité de l'objet.

Aussi d'un côté il croit que les objets sont indépendants et qu'il se situe, lui comme sujet, face à eux ; mais cela a comme conséquence *immédiate*, d'un autre côté, qu'il se sent comme contraint de leur donner un contenu de pensée pour que quelque connaissance soit possible. Il sait qu'il *est* le vrai et pourtant il *croit* que l'objectivité est extérieure. C'est pourquoi Hegel peut dire qu'à ce stade la pensée est « *encore sans la conscience de l'opposition de la pensée en et contre elle-même* ».

Nous venons à l'instant d'osciller entre une approche classique et une approche dialectique. Dans l'approche classique l'entendement distingue les étapes 1, 2 et 3. Cela a l'avantage incontestable d'aider notre esprit, formé à la logique classique, à *saisir* ce qui est *en jeu*, ce qui a cours dans la réalité de ce processus.

² Au point de vue classique ce *savoir* ne peut être vu que comme croyance, car il s'agit de la nature fondamentalement inconditionnée, du penser. Or de ce point de vue non-dialectique exposé ci-avant l'infini n'est toujours pas saisi comme tel, d'où le fait que dans l'écriture non-dialectique j'utilise le verbe *croire* alors que j'utilise ici le verbe *savoir*.

Mais cela présente l'inconvénient de nous faire manquer le *cours effectif* de cet enjeu, le processus qui est à l'œuvre.

En effet, une fois la contradiction soulevée dans les commentaires qui suivent *en italique*, on comprend cette fois le caractère nécessaire de celle-ci. Mais, contrairement à ce que l'exposition ratio-dialectique et ma simplification transcrivent forcément mal ici, cette nécessité n'est pas celle du *besoin* mais bien une nécessité logique au sens strict de ce qui ne peut qu'être tel qu'il est. En somme l'esprit doit d'abord faussement croire que les choses ont leur vérité en elles-mêmes, que le vrai est *l'ob-jet* et c'est seulement au prix de cette résolution à la finitude qu'il peut modestement commencer à réaliser sa vérité en tant qu'esprit, c'est-à-dire commencer à *penser l'ob-jet* et, plus encore, à lui donner forme et vie, voire le transformer et le faire être autrement que tel qu'il *était donné* au départ, bien que l'esprit se croie pourtant à ce stade prisonnier dans la citadelle de sa conscience. Il faut donc au penser une altération de l'objet, c'est-à-dire qu'il lui faut penser que l'objet est autre que lui-même pour pouvoir commencer à le penser... autrement, *i.e.* le transformer et, par là, se faire lui-même comme sujet agissant. Pourtant ce même travail révèle bien que c'est la pensée seule qui rend l'objet tangible et réel, que c'est par l'esprit seul qu'il existe comme *Objet* d'une réflexion toutes les fois qu'il (l'esprit) pose un *ob-jet*.

Ici, dans l'exposition dialectique de *l'action* alors rendue nécessaire comme modalité, la pensée se révèle alors dans sa *vérité* la plus pure puisqu'elle ne procède pas autrement que conformément à elle-même : c'est en tant que penser que l'objet sera connu. Mais tout ce que Hegel veut montrer c'est qu'à ce stade, cette *vérité*, bien que déjà effective, est encore ignorée, ou plutôt elle est inconsciente d'elle-même.

On peut donc dire qu'Hegel résout et dépasse le problème du dualisme tout simplement en niant toute objectivité à la définition classique du vrai. En somme, nous dit Hegel, la définition que nous nous donnons du vrai comme accord entre la forme et le contenu, entre le concept et la chose, est en soi un simple artifice méthodologique, un outil que l'esprit se donne de prime-abord pour se déterminer dans sa distanciation avec la nature. Ce n'est pas et ça n'a jamais été une affirmation ontologique et toute l'erreur (mais, on l'aura compris, c'était une erreur nécessaire) aura été d'avoir cru qu'il y avait là un problème ontologique.

Le vrai est donc l'objet que la pensée produit, ce que l'homme crée : le chef d'œuvre, l'amitié, l'Etat sont tous en effet des réalités qui n'existent que *pour et par* nous. Pourtant, pour en arriver là il aura d'abord fallu que le vrai soit ignoré comme tel afin que le penser se résolve à agir. On pourrait presque alors comparer l'état de l'esprit *avant* la première position de l'ob-jet au savoir ancestral de Lacan puisque celui-ci est en quelque sorte l'état d'indétermination de l'esprit qui se résout progressivement, pendant la petite enfance, à poser des déterminations finies autour de lui afin que, avant d'agir, il y ait simplement un *autour de soi*, un *ici* et un *maintenant*. Mais à terme tout le travail du sujet est bien de se constituer comme tel, c'est-à-dire comme sujet et la *chose* ne peut évidemment plus être simplement l'ob-jet que j'ai alors posé comme extérieur. Il faut la transformer, agir, la maîtriser, c'est-à-dire la re-faire sienne comme connaissance, forme élaborée et, par suite, comme moyen d'actions futures.

Ces actions futures vont produire l'objet (*Das Objekt*) qui n'est alors rien d'autre que le Concept. L'unité du concept et de la chose est ici *infinie*, c'est-à-dire

qu'on ne peut pas les dissocier, mais cela veut aussi dire que c'est une réalité qui se crée ainsi d'elle-même en tant que pensée : l'Etat, exemple paradigmatique s'il en est, se crée conformément à son concept et il n'est bien que concept, mais concept qui crée ce dont il est le concept. Mais si l'on veut un autre exemple tiré de la psychologie on pourra penser aussi à l'amitié que Hegel ne manque pas de citer lui-même dans cette addition du §24. En effet le langage commun saisit bien clairement ce qu'est le vrai comme unité d'une réalité avec elle-même comme concept lorsqu'il parle d'un *vrai ami*. Le véritable ami dont l'adolescent ne traite encore que sous la forme du *meilleur ami* se définit de lui-même dans la relation qui se crée et pour laquelle je finis par comprendre que c'est de l'effort commun, de l'action effective réelle que surgit cette réalité et non de quelque concept *a priori*.

On peut aussi, si l'on veut encore simplifier, comparer cette définition de l'unité du vrai avec le concept mathématique. Cependant il faut noter que l'infini des mathématiques n'est pas celui dont parle Hegel ; il y ressemble beaucoup et on peut même dire que les deux sont liés. Mais ils sont bien différents. Certes le cercle n'est rien d'autre que son concept ; la droite n'est rien d'autre que la droite et 1 n'est rien d'autre que 1. La géométrie permettrait par ailleurs de bien illustrer, pense-t-on souvent quand on enseigne la philosophie, ce qu'est l'infini : le cercle est bien un nombre infini de points équidistants d'un autre point qu'on nomme l'origine, de même que la droite ou le segment sont en eux-mêmes ainsi constitués. Tout dans le monde de la pure pensée est infini et à la manière de Descartes on pense trouver là la forme la plus accomplie du penser. Cependant l'infini des mathématiques est *une propriété* du concept mathématique : la droite a comme propriété d'être infinie mais les mathématiques ne sont pas en elles-mêmes un savoir *infini*, contrairement à la logique dialectique du Concept qui, elle, *est* l'infini, c'est-à-dire le processus effectif de ce que l'esprit produit.

Pour comprendre plus précisément cette limite du formalisme logico-mathématique à penser l'infini on peut d'abord se figurer certaines des contradictions que les mathématiciens ne parviennent que très difficilement, voire pas du tout, à dépasser : comparez simplement les fonctions $f(x)=x$ et $f(x)=x^2$ et vous devrez admettre que la fonction $f(x)=x^2$ est plus grande. Pourtant toutes deux sont infinies ! Et vous pouvez reproduire cette critique pour tout objet faisant appel, en mathématiques comme en logique classique, à l'infini : deux segments de mesures différentes ne sont pas égaux et pourtant tous deux contiennent un nombre infini de points.

L'infini dont parle Hegel c'est, comme le titre de son œuvre l'indique, l'infini *logique*. C'est l'infini véritable. Qu'est-ce à dire ? Hegel est assez clair sur ce point : l'infini n'est rien d'autre que l'unité du concept avec lui-même. Mais cette unité n'est pas un système fini de propriétés. Le cercle décrit un *système fini*, c'est-à-dire bien figé. On pourrait rétorquer que la droite continue *indéfiniment*, tout comme les concepts de chef-d'œuvre ou d'Etat *se définissent* perpétuellement dans l'histoire. Mais la droite est indéfiniment *la même*, elle est donc *identité*, elle a une définition, elle ne *se définit* pas elle-même. Il faut donc comprendre que si l'identité n'existe qu'abstraitement, le réel et le logique sont dialectiques car ils sont d'abord *différence*. L'unité se conçoit d'abord comme un ensemble d'éléments différents rassemblés en un tout qui *se définit* par son *existence* infinie, c'est-à-dire comme un devenir, un devenir-soi.

On peut donc se représenter l'infini comme ce qui contient en soi toute différence possible, c'est-à-dire toute détermination de pensée, mais c'est encore là une réduction risquée car le renvoyer ainsi à l'idée de totalité nous fait penser à un ensemble fini alors qu'il s'agit d'un devenir. L'infini logique est quelque chose qui *vit*, c'est-à-dire qui s'adapte, qui demeure véritablement en tout lieu et tout temps non pas du fait d'un concept abstrait préconçu, mais comme processus, comme expérience. Tout comme le véritable Etat est celui qui s'adapte continuellement à la culture de son peuple, plutôt que de le contraindre (auquel cas il devient une tyrannie, c'est-à-dire un *mauvais* Etat), tout comme le véritable ami est celui avec qui *j'agis* en ami ; le mauvais ami étant alors celui qui attend de vous que vous répondiez à ce que lui-même a prédéfini sans tenir compte de votre devenir différent et réciproquement.

De même la vérité scientifique est une mauvaise vérité car si son raisonnement peut être parfaitement exact il est pourtant en tant que tel non-vrai, mauvais, parce qu'il est dans une contradiction avec lui-même : il cherche à figer ce qu'il révèle *essentiellement* comme réfutable, c'est-à-dire comme se situant sur le plan infini de la recherche dont il nie pourtant derechef la dynamique toutes les fois qu'il définit un nouveau référentiel qu'il a alors l'ambition d'absolutiser. A partir de ces réflexions on peut alors commencer à comprendre pourquoi Hegel peut dire que le vrai n'est pas l'exact.

Ici Hegel déjoue une illusion très répandue : nous croyons que l'exactitude d'une démonstration ou même la grande précision d'une théorie physique constitue la vérité de ses concepts. Or l'exactitude ne renvoie pas à l'objectivité du vrai.

Une fois compris l'exemple de l'ami ou de l'Etat nous savons que ce qui fait un tel objet c'est lui-même, non un plan ou un concept *a priori*. Bien sûr on retrouve aussi cela dans l'art : beaucoup d'œuvres sont créées chaque jour, seules quelques unes atteignent la reconnaissance universelle. Nul ne sait à l'avance comment faire un chef-d'œuvre. Si tel était le cas, s'il y avait un *concept* technique, exact, du chef d'œuvre alors tout virtuose pourrait réaliser un tel ouvrage. Un tel objet n'est là que lorsque, en quelque sorte, *il le veut bien*. De même nul ne sait à l'avance comment un Etat va s'organiser : l'Etat s'organise toujours fondamentalement à partir de lui-même, c'est-à-dire à partir de ses composants intérieurs objectifs, ses citoyens et leur histoire. On dit alors en logique dialectique que l'objet est *inchoatif*. Cela ne veut rien dire d'autre que ceci : il se crée lui-même dans le temps, étape par étape un peu comme un fœtus se développe cellule après cellule sauf qu'en l'occurrence ce n'est pas la nature qui détermine l'objet vrai, mais l'esprit, c'est-à-dire l'histoire et la culture, c'est-à-dire lui-même comme son autre. L'objet est infini lorsqu'il *se crée* comme Concept, c'est-à-dire lorsqu'il vient directement du monde de l'esprit et *seulement* du monde de l'esprit, dont le processus propre est de poser *son autre*, à la manière du législateur de tout à l'heure.

A l'inverse si je peux construire une modélisation abstraite, comme par exemple d'un corps en mouvement dans l'espace, c'est que j'ai affaire à un objet fini, c'est-à-dire qui *n'est pas* lui-même le concept dont je parle, qui est figé dans le temps et dans l'espace, qui est pure identité et donc pure abstraction. Lorsque la mécanique dit, par exemple, « *que tout mobile est, en l'absence de toute force interférente, soit au repos soit animé d'un mouvement uniforme et continu* », elle décrit bien là une loi *exacte* de la nature. Mais cette loi, en elle-même est un

formalisme qui ne dit rien *sur* la nature. On peut aussi dire cela ainsi : la mécanique ne dit pas ce qu'est la mécanique. On a là affaire à des déterminations de pensée qui, selon Hegel, sont finies et qui bien qu'elles décrivent très exactement ce qui existe, ne nous disent rien sur elles-mêmes ni sur le réel.

Ainsi les déterminations de pensée de la plupart de nos connaissances sont non-vraies et en tant que telles, nous dit Hegel, mauvaises. Cela veut-il dire que ces déterminations de pensée disent le faux ? Non, Hegel le précise bien, il s'agit bien de choses qui existent. Alors comment doit-on comprendre cette contradiction ?

Pour comprendre ce que signifie le non-vrai on peut peut-être réfléchir sur la notion de grandeur négative, c'est-à-dire sur la différence entre contraire et opposé. Ici on peut dire que le non-vrai est l'opposé du vrai. Le contraire du vrai est le faux. Ce sont deux choses bien différentes. Le faux est une *absence* de vérité, une absence donc de toute espèce d'accord de notre esprit. Le faux est donc contingent c'est-à-dire sans détermination. Le faux n'est pas alors une détermination de pensée mais juste un accident de la pensée : c'est l'erreur. On peut facilement reconnaître une erreur mais au contraire l'illusion a toujours la forme de la vérité. Et il y a une raison logique à cela : le non-vrai n'est pas le faux, mais une vérité négative, un simple opposé. Une vérité négative c'est toujours une vérité. Tout comme -1 est tout autant un nombre entier que 1, le non-vrai est toujours dans l'ordre de la pensée, il est toujours une détermination de pensée. Il n'est pas un accident de la pensée, mais un *mode* de pensée.

Nous nous approchons ici du cœur du problème que Hegel tente de dépasser au début de la *Science de la Logique*. Hegel oppose en effet la « conscience ordinaire » à la « conscience véritable » (HEGEL, (1827-1830), 1970: 479). Aussi l'on peut dire que lorsque nous reconnaissons l'authenticité d'un geste amical nous sommes dans la conscience pure, vraie, tandis que le plus clair de notre temps nous nous contentons, sans même y réfléchir, de nos semi-amis, de nos relations superficielles à l'autre et de nos préjugés habituels ; c'est ce qu'on appelle, par exemple, le *gossip*, la rumeur ou encore *l'image* ou *les apparences sociales*.

Mais le propos de Hegel va bien plus loin qu'une analyse de notre quotidien. Cette *conscience ordinaire* c'est aussi celle du physicien qui met en relation la distance et le temps pour déterminer les lois de la gravité. Tout physicien sait que s'il devait *en vérité* tenir compte de tous les paramètres *réels* des lois qu'il considère, il se perdrait dans des calculs potentiellement infinis. On peut illustrer cela en rappelant, par exemple, que Charles-Eugène Delaunay dans *La Théorie du mouvement de la lune* (Charles-Eugène Delaunay, Mallet-Bachelier, Paris, 1860) dut rédiger 1800 pages de formules mathématiques juste pour décrire les interactions gravitationnelles du soleil et de la lune. Cela donne une idée de ce qu'il faudrait juste pour décrire les interactions du système solaire, c'est simplement *impossible*. Ainsi tout physicien sait que sa tâche « *est de définir quelles données complexes d'un système doivent être ignorées* » (GREENE, 2011 : 109).

Conclusion

Ainsi non seulement Hegel nous dit que l'exactitude n'est pas synonyme de vérité mais de surcroît il s'agit de montrer que le vrai ne peut pas être exact. Alors, quel est ce sens du mot exactitude ? Eh bien la définition est dans le texte :

l'exactitude c'est « l'accord d'un ob-jet avec notre représentation » c'est-à-dire ce que le sens commun habituel entend par *vérité* depuis l'antiquité. L'exactitude c'est la conception finie du vrai, c'est-à-dire la mauvaise vérité.

Et c'est bien ce que nous voyons même au plus haut niveau de la recherche scientifique qu'est la physique théorique : d'un côté elle a vocation à se contenter de déterminations finies pour que celles-ci puissent réduire le réel jusqu'à atteindre le formalisme de l'exactitude mais, d'un autre côté elles recherchent leur vérité comme unité théorique de toutes les interactions : leur méthode contredit leur recherche. Pour qu'il y ait exactitude, tout physicien le sait, il faut d'abord procéder à une *réduction* ; cette réduction c'est la définition d'un référentiel : la théorie de la gravité de Newton n'est possible que si l'on se donne un référentiel galiléen. Mais on voudrait, *ensuite*, pouvoir rouvrir le champ du savoir et l'on se heurte alors à cette extraordinaire mécompréhension de la science avec elle-même dans le champ, par exemple, de la théorie des cordes, laquelle, faute d'offrir la moindre expérience possible, se retrouve en ce moment même confrontée aux mêmes aléas de la métaphysique classique et, comme elle, elle ne voit pas que c'est le parcours théorique et conceptuel lui-même qui est intéressant, davantage qu'une solution finale à toutes les équations de la physique qui, de toute façon, contredit par nature la méthode même de son élaboration. Chercher l'Unité du vrai quand on a commencé par écarter toute philosophie et, même, par juger la philosophie comme nécessairement suspecte du fait de son caractère abstrus et spéculatif alors même qu'on se retrouve justement à entrer dans les contrées de la philosophie spéculative, revient simplement à s'avouer vaincu comme savoir authentique et à en appeler à une révolution scientifique qui est encore à venir et dont nul, à ce jour, ne saurait prédire la forme qu'elle prendra. Mais on peut savoir ce que sera la science de demain : elle sera une discipline forcée de se détacher du dogme empiriste, elle devra dépasser sa seule utilité méthodologique et assumer sa dimension spéculative. Pour cela il lui faut une méthode rigoureuse, capable d'assumer la diversité des modèles spéculatifs qu'elle sera toujours capable de produire, et accepter qu'en somme tout modèle logique spéculatif est bon pourvu qu'il soit Conceptuel, c'est-à-dire issu de l'agir et de l'éthique de la recherche scientifique. Celui qui aura compris cet article et aura, grâce à lui, commencé à parcourir la *Science de la Logique*, s'il est scientifique, comprendra pourquoi, par exemple, la théorie des cordes, simplement parce qu'elle est *pratique*, parce qu'elle est *élégante* et simplement parce qu'elle résout tant de problèmes en physique, est valide. Mais ce lecteur averti comprendra derechef qu'elle est elle-même condamnée à faire l'objet de perpétuelles déclinaisons qui, d'une époque à l'autre, lui donneront des tournures différentes mais non moins élégantes. A ce stade science, philosophie et art se rejoignent.

BIBLIOGRAPHIE

- HEGEL, G. F. : *Science de la Logique* (1827 - 1830), trad. Bourgeois, *Leçons sur la Logique*, Paris, Vrin, 2007.
- GREENE, B.: *The Hidden Reality*, Afred A. Knopf, New York, Columbia University, 2011.

LARDIC, J-M. : *L'infini et sa Logique*, Paris, L'Harmattan, 1995.

_____ «Logique Interrogative de l'Action» in *Revue Internationale de Philosophie*, Paris, Vrin, 2011.

An Introduction to the Science of Logic: Finite concept and infinite Concept

Elfège LEYLAVERGNE*

Université de Nantes (France)

& Lycée Français de New York (United States)

ABSTRACT: What is Truth? The classical definition of truth faces a huge problem: if truth is to be found in the agreement between judgment and reality, then truth is immediately non-truth. Since what we judge is supposed to be of a different nature than that of the judgment itself, this same judgment then becomes the object of another judgment. Therefore, if we want to define truth, it is not quite necessary to define it but rather to expose its own effectuation. This is precisely what Hegel's philosophy proposes to do. However, since we are so used to thinking in a classical way – in the way that Aristotle and almost all philosophers and intellectuals until now have thought – we find ourselves barely capable of reading Hegel's exposition of truth as the objective infinite. Even using words such as "objective infinite" could make no sense at all to our common understanding. Therefore, my goal is essentially to operate a simplified, and even simplistic, double and oscillating reading of Hegel that might help any non-Hegelian philosopher or even scientist to at least understand what is at stake in the Science of Logic. Hegel's logics, among other things, allow us to understand how the sciences of nature remain a finite and momentary process of the Mind.

KEYWORDS: logic, dialectics, truth, theory and experience, epistemology.

RESUME : Qu'est-ce que la vérité ? On admettra facilement qu'est vraie toute théorie qui correspond à l'expérience. Mais une telle définition se détruit elle-même. Posant que la réalité doit exister indépendamment de la théorie elle doit donc admettre que les lois de la nature que l'on découvre sont comme *inscrites* dans la nature. Il faut donc que le réel soit *un et extérieur*. Or il est clair que d'une théorie physique à l'autre c'est bien le réel lui-même qui change de nature. Ainsi l'espace et le temps de Newton n'ont rien à voir avec ceux d'Einstein. Alors que c'est le réel lui-même qui change littéralement de structure, de nature et de lois, on continue toutefois d'avoir besoin de se référer à cette même réalité comme source extérieure de données, alors que, fondamentalement, on n'a de cesse de découvrir combien cette dite réalité nous échappe : c'est un serpent qui se mord la queue. On peut dire que ce problème est le pilier fondateur de toute la dialectique hégélienne puisqu'il est traité dès les premiers paragraphes de son œuvre majeure, *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*. Je vous propose donc ici de faire un petit voyage dans le monde de la science de la logique dialectique afin de comprendre comment, en vérité, ce problème est assez simple à dépasser.

MOTS-CLES : logique, dialectique, vérité, théorie et expérience, épistémologie.

* Email : elfege@elfege.com. Sites : www.philonyc.com | www.lfny.org

In *Science of Logic* and in the additions thereon (HEGEL, (1827-1830), 1970: 290-292 sq. §24 and Add. p. 474 sq.) the author of *The Encyclopaedia of Philosophical Sciences* raises the following question: what is truth? The answer to this question appears clearly in the second addition: truth is “the adequation of content with itself.” (HEGEL, (1827-1830), 1970: 479) Hegel offers to distinguish this definition from the classical definition of truth, namely “the adequation of an object and its representation.” This definition has for effect the inconvenience of presenting a duality between the representation and reality, while the definition of truth that the author judges “deeper” seems to eliminate any dualism.

What I offer here is to produce a primo-explanation of this definition of truth – simple, same and that borders on simplism – since this definition is all about the comprehension of one of the major blocks of Hegelian dialectic in which truth must be understood as the *infinite and concrete unity* of content with itself. If, in fact, it is certain that the classical definition is intuitively more evident for human understanding, it is otherwise just as true that it leaves us facing a major problem: the issue of dualism, that has had the major inconvenience of rendering any metaphysical speculation sterile. Therefore, what will be attempted here will be to introduce the reader to the notion of infinite unity of truth by showing how the classical definition has no formal value. Indeed, if truth is “the adequation of an object with its representation,” then truth becomes impossible by this very definition. This is fairly easy to understand if we analyze the proposition itself: it simultaneously presupposes that the object is distinct from the representation – therefore putting the object at a distance from the subject, making it exterior to said subject – and requires that there must be an adequation between both. Thus, in classical philosophy, this very gesture creates a problem it then feels constrained to solve.

Hegel, however, does not seek to show that this dichotomy is without any meaning; he does not refute the classical definition of truth. He rather points out that this dichotomy is only valid at a certain level – or for certain modes of our consciousness – that seeks truth as *exactitude*. However, no one denies the fact that exactitude became possible due to the separation of one changing reality from another (intelligible and formal), and that this was a necessary outcome whose historical realization took place after the Copernican revolution. Nevertheless, Hegel adds that this dichotomy is indeed bad in itself and even non-true albeit that it permits the production of exact statements that are fully adequate to what exists. How can Hegel then say that exactitude comes from the *non-true* when we know how much our understanding attaches itself to discovering universal laws that justify their universality through their precision: essentially through their degree of exactitude and predictability?

Nevertheless, the point is not to state that the sciences of nature are *false*; the non-true is not falsehood. This is so in order for Hegel to show how the sciences of nature give themselves a finite object, while the logic to which they are henceforth forced to refer themselves to is speculative by nature. If the skeptical empiricism that governs the new scientific paradigm remains prisoner of the externalization of the object that this ancient dichotomy has admitted as evidence, it is nevertheless true that formalism, as the example of contemporary physics proves, is not able to

part with its desire for theoretical unity. In other words, despite a dichotomous postulate, without knowing it and without thinking about it for one instant, modern theoretical practice is part of a strictly metaphysical quest. What makes such a paradox logically necessary is what I offer to expose here.

To begin, we can proceed by looking at several reminders of elementary logic. A distinction between finite concept and infinite concept will show what formal usage formal sciences make of the infinite, as well as the limits of this formal usage.

Finite concepts all have one thing in common: they designate something other than themselves. This is what the famous pleasantry in logic – that says that the concept of the knife does not cut – illustrates. This type of concept is limited, as it bases itself upon our finite and immediate apprehension of things, which is to say: purely intuitive and tangible. The finite concept is such because, in sum, it is always foreign to the object of which it is the concept. This returns directly to the now-famous distinction that Hegel makes between *das Objekt* and *der Gegenstand*. *Der Gegenstand* translates itself thus: ob-ject. It is the thing that is here, in front of me and apart from me, totally independent of me, that has an existence exterior to my thoughts. To the opposite of the ob-ject, *das Objekt* refers to the object, for example; a discussion, or the artistic Object. Here, the thing is dependent of the mind, its existence only has reality in, through, and for the mind.

Thus contrary to the finite concept which represents exterior objects to itself, the veritable concept makes ONE with its content. Take the concept of State, for example. The State is not a general concept that we preconceived before building – as is the case with the knife. The State is already a concept itself, and at the same time it is an effective reality in the life of each of its members.

The finite concept has the ob-ject as object, while the Concept (i.e. the infinite concept) simply has itself as object. But what conscience always immediately grasps is the finite concept. This then means that conscience first apprehends reality as exterior to itself, and this is what Hegel calls the “First Position of Thought with Respect to Objectivity.”

However, the finite concept could not exist if thought itself did not give it such an existence. And since thought is what it is – that is to say this being capable of *producing* infinite being – this means that it has its truth in the infinite. Here, we could simply object that conscience therefore elevates itself towards the infinite, based upon finite concepts. But this would be the same as saying that the infinite is like the result of the finite, when it can only be understood once it encompasses the finite in itself. Therefore, the finite must be a *result*, and even a *resolution* of the infinite; and moreover, the thinking must always be infinite in itself – even when it postulates that the thing exists externally and independently of all content of thought. In other words, only one who thinks can set the thing as being *its* other.

This is why we must acknowledge the finite concept as a proto-elaboration of the thinking in its other and thus understand how the mind resolves – on its own – to step out of itself in this first position with respect to objectivity.

«The first position is the naive process that holds – still without conscience of the opposition of thought by and against itself – the thought that, by its reflexion, truth is known, and that objects are veritably brought before conscience. Caught in this belief, thought goes directly to objects, reproduces the content of sensations and intuitions based on itself, by making of this

content a content of thought, and thought finds its satisfaction in such a content – as it does in truth. At their roots, all philosophy, all sciences, and even the everyday actions of conscience live in this belief» (HEGEL, (1827-1830), 1970: §26, 293).

By the contradiction that it contains, this first position already seems totally caught in the infinite. It is a bit as if we were looking at a moment in which thought was already facing *truth* – but in an entirely confused manner. Indeed, on the one hand, thought *believes* that “*objects are veritably brought before conscience.*” But on the other hand, thought cannot avoid replicating them for itself. More clearly and more simply, here is how we can expound Hegel’s statement in order to make it accessible, alternatively, to our only understanding, and then elevate it to a level that is more authentically dialectical. To this end, I offer to give you a sample of what I call a classical and dialectical presentation. The point is to, on one side, present the dialectical logic *converted* to the format of classical logic (and thus made more approachable), and on the other side, in *italics*, to present the dialectical point of view of the real movement of thought in its auto-negation, as well as in its ignorance of its own truth at this stage of the myth of exteriority.

1. The subject faces the world, he observes the diversity of things.

From the dialectical point of view, in truth it is necessary to understand that he constitutes himself as a subject by and for this “observation” of diversity--which is essentially the observation of infinite difference of himself compared to every other thing.

2. The subject therefore necessarily *believes*¹ that things are before him, exterior, independent. True speech must then define the object *in itself*, that is to say, independently (the subject thinks, at this stage) of the “I” that judges him, perceives him, etc. Therefore, the object *in itself* cannot be the tangible object. This removal of self from truth results in the necessity of formal principles such as the excluded middle, since two contradictory determinations cannot coexist.

*From the dialectical point of view, the subject already knows*² *that he is truth, but he must still define himself as such – which he cannot do without a prior exit from himself: this is why it is necessary to set one’s other, one’s exteriority. However, once set, the thing is then non-true, and only the idea of the thing – its archetype or its intelligible form – can make sense.*

3. But in this position, everything is then confusedly possible since we do not know, in other words, the sufficient reason of things – but only their necessity *a priori* as pure form. It is in and through metaphysical formalism that all antinomies of rationalism are constrained to unfurl.

¹ See note 2.

² From the classical point of view, this *knowledge* cannot be viewed as a belief, for we are therefore dealing with the fundamentally unconditioned, infinite nature of the thinking. However, from this non-dialectical point of view presented previously, the infinite is not always seized as such. Because of this, in non-dialectical writing, I use the verb *believe*, while here, I use the verb *know*.

It is confusedly that the thinking apprehends itself, and once more, since it sojourns in its own realm – the infinite, a realm that the thinking still does not grasp as such – all determination is conceivable at the same time. Indeed, because the thinking itself is always fundamentally the infinite, when it resolves itself to try all the conceivable formal demonstrations, the thinking is unable to find the coherence that it was searching for. It only finds its own truth that it does not yet recognize as such, because it has excluded contradiction from its logic. So, all conceivable determinations thus explored over several centuries necessarily fall through on the practice of the metaphysicians' dispute.

The following contradiction appears: the mind spontaneously recognizes that truth is not exterior, but rather in its own labor of elaboration, as it seeks to give forms and contents of thought to things. Yet, to produce this work, the mind has first persuaded itself that objects are “brought before conscience.” By this, it operates what common sense has the custom of calling a distancing. The mind *detaches* itself from its truth by setting the exteriority of the thing. But instead of considering this as a *necessary postulate*, or useful at the very least, the mind *totally* persuades itself of this exteriority as *objectivity*, i.e. as being the truth of the object.

In addition, on the one hand, the mind thinks that objects are independent and that it is situated as a subject before them; but this has as an *immediate* consequence that, on the other hand, the mind feels constrained to give them content of thought so that some knowledge be possible. The mind knows that it is truth, and yet it *believes* that objectivity is exterior. This is why Hegel can say that at this stage, thought is “*still without conscience of the opposition of thought in and against itself.*”

We have just oscillated between a classical approach and a dialectical approach. Through the classical approach, human understanding distinguishes steps 1, 2, and 3. This has the incontestable advantage of aiding our memory to *seize* what is *at stake*, what is happening in the reality of this process. However, this presents the following inconvenience: making us miss what is at stake as well as this effective and determining reality of what is going on.

Indeed, once the contradiction has been raised in the italicized comments that follow, we can understand the necessary nature of this contradiction. But, contrary to what the classical exposition, due to its simplistic nature, and my own simplification inevitably mis-transcribe here, this necessity is not one of *need* but rather a logical necessity in the strict sense of what can only be as it is. In sum, the mind must first falsely believe that things have their truth in themselves, that truth is the *ob-ject*. It is only at the price of this resolution to finitude that the mind can modestly begin to realize its truth as a mind – even though he thinks of himself at this stage as being a prisoner in the citadel of his conscience. The mind realizes its truth as a mind: that is to say to begin to *think the ob-ject*, and, furthermore, to give it form and life, even transforming it and making it exist differently than as it *was given* at the start. The thinking therefore needs an alteration of the object; it must think that the object is other than itself in order to be able to begin thinking it otherwise, *i.e.* he must transform it, and through this, make himself an acting subject. Yet, this work reveals that it is thought alone that renders the object

tangible and real: each time the mind defines and sets an object, it is through the mind alone that the object exists as *Object* of a reflection.

Here, in the dialectical exposition of *action* therefore made necessary as a modality, thought elevates itself in its purest *truth* since it proceeds only in step with itself: the object is known as a thinking. But all that Hegel wishes to demonstrate is that at the stage, even though this *truth* is already effective, it is still ignored, or rather unconscious of itself.

We can therefore say that Hegel solves and surpasses the problem of dualism by simply denying any objectivity to the classical definition of truth. In short, Hegel tells us the way we define truth as adequation between form and content, between concept and thing – is in itself a simple methodological artifice, a tool that the mind first gives itself in order to determine its distancing from nature. It is therefore not and has never been an ontological affirmation and any error (we have understood, however, that it was a necessary error) will have been to believe that there was an ontological problem there.

Truth is thus the object that thought produces, what man creates: the masterpiece, friendship, the State are all indeed realities that exist only *for and through* us. However, to arrive to here it will have first been necessary that truth be ignored as such so that the thinking might resolve itself to act. We could almost compare the state of mind *before* the first position of the object to the ancestral knowledge of Lacan, since said knowledge is somewhat akin to the state of indetermination of the mind that resolves itself progressively, during earliest infancy, to set finite determinations around itself, so that before acting, there might simply be an *around the self, a here, and a now*. But in the end, all the work of the subject is indeed to constitute itself as such, that is to say as subject, and the *thing* evidently cannot simply be the object that I have set as being exterior. One must transform it, act, master it; to make it one's own as knowledge, an elaborated form, and then as a means of future actions.

These future actions will produce the object (*Das Objekt*) that is, then, nothing other than the Concept. The unity of concept and thing is *infinite* here; that is to say, on the one hand, that we cannot disassociate them. But this also means that it is a reality that thus creates itself, on its own, as a thought: the State, the paradigmatic example par excellence, creates itself in step with its concept and is only concept – but a concept that creates what it is the concept of. But if we seek another example taken from psychology, we can think of friendship, which Hegel himself does not forget to cite in this addition of §24. Indeed, when common language speaks of a *true friend*, said language clearly grasps what truth is as the unity of reality with itself as concept. The true friend which the adolescent still only treats as *best friend* defines himself on his own in the relationship that has created itself. I end up understanding that this reality has arisen thanks to common effort, real effective action – and not thanks to any *a priori* concept.

If we want to simplify this further, we can also compare this definition of unity of truth to the mathematical concept. However, we must note that the infinity of mathematics is not the one which Hegel speaks of; it resembles it a great deal and it can even be said that the two are linked, but they remain different. Certainly, the circle is nothing else than its concept; the line is nothing other than the line, and 1 is nothing other than 1. Geometry would also allow us to illustrate what the infinite is: (something which we often think when teaching philosophy) the circle

is an infinite number of points that are equidistant from another point called the origin, similarly to how the line or segment are themselves constituted. Everything in the world of pure thought is infinite and, in Descartes' manner, in this we think we find the most accomplished form of the thinking. However, the infinite of mathematics is a *property* of the mathematical concept: one of the line's properties is that of being infinite, yet mathematics themselves are not an *infinite* knowledge. The dialectical logic of the Concept, however, is infinite.

In order to more precisely understand this limit of logico-mathematical formalism in thinking the infinite, we can first imagine certain contradictions that mathematicians can only surpass with tremendous difficulty – if at all. Simply compare the functions $f(x)=x$ and $f(x)=x^2$, and you will have to admit that $f(x)=x^2$ is bigger. Yet both functions are infinite! You can repeat this criticism for any object in mathematics which deals with the infinite: two segments of different measurements are not equal, and yet both contain an infinite number of points. The infinite which Hegel speaks of is, as the title of his work indicates, the *logical* infinite. It is the veritable infinite. What does this mean? Hegel is clear enough on this point: the infinite is nothing other than the unity of the concept with itself. However, this unity is not a finite system of properties. The circle defines a *finite system*, just as the concepts of the masterpiece or the State *define themselves* perpetually in history. But the line is *indefinitely the same*, it is therefore *identity*, *has* a definition, it does not define *itself* on its own. We must therefore understand that if identity only exists abstractly, reality and logic are dialectical, since firstly, they are difference. Unity first conceives itself as a set of different elements gathered together in a whole that *defines itself* through its infinite *existence*: its becoming in itself; a self-becoming.

We must therefore represent the infinite to ourselves as what contains, in itself, all possible difference; all thought-forms. The logical infinite is thus something that *lives*, something that adapts itself and truly resides in any time and place. This is not because of the fact of an abstract and preconceived concept, but rather through and by *its* own experience. Just as the veritable State is the one that continually adapts itself to its people's culture rather than constrain it – in which case the State becomes a tyranny; a *bad* State – and just as the veritable friend is he with whom I *act* as a friend, the bad friend is therefore he who expects that you answer what he himself has predefined, without taking your difference into account, and vice versa.

Similarly, scientific truth is a bad truth, for if its reasoning can be perfectly exact, as such it is nevertheless non-true, bad, for it is in a contradiction with itself. The mathematical infinite is one property that is not able to explain itself mathematically. And, any ob-ject of study in general – although it may be perfectly described – completely escapes us from the moment that it is a finite object, always different from its concept. Based on these reflexions, we can then begin to understand why Hegel can say that truth is not exactitude.

Here, Hegel thwarts a widespread illusion: we think that the exactitude of a demonstration, or even the great precision of a physical theory, constitutes the truth of its concepts. However, exactitude does not refer to the objectivity of truth. Once the example of the friend or of the State is understood, we know that what makes such an object is itself and not anything else; not a plan or a preestablished concept and imposition of authority. Indeed, we find this in art as well: many

works of art are created each day, yet only a select few reach universal recognition. No one knows how to make a masterpiece beforehand. If this were the case, and if there was an exact *concept* of the masterpiece, then every artist could create such a work. Somehow, such an object is only here when *it wants to be*. Similarly, no one knows ahead of time how a State will organise itself : the State always fundamentally organises itself based on itself; based on its objective internal components, its citizens and their history. In logic we then say that the object is *inceptive*. This means simply that the object creates itself in time, step by step and almost like a foetus that develops cell by cell. However, in occurrence, it is not nature that determines the true object, but the mind, meaning the history and the culture of the time. The object is infinite when it *creates itself* as Concept; when it comes directly from the world of the mind and *only* from the world of the mind, all while effectuating itself as such in reality.

To the opposite, if I can construct an abstract modeling – for example with a body in movement in space – I am dealing with a finite object: an object that *is not* itself the concept that I am speaking of, that is frozen in time and space, is pure identity and therefore is pure abstraction. For example, when mechanics state “*that in the absence of any interfering force, any mobile is either at rest or animated by a uniform and continuous movement,*” they describe an *exact* law of nature. But this law in itself is a formalism that says nothing of *nature*. We can also say this in this way: mechanics do not state what mechanics are. We are dealing with thought-forms that, according to Hegel, are finite and tell us nothing about themselves or about reality, even though they describe what exists in a very exact fashion.

Thus, the thought-forms of most of our knowledge are non-true, and as such, Hegel tells us that they are bad. Does this mean that these thought-forms state the false? No; Hegel specifies this clearly: they are indeed things that exist. So how must we understand this contradiction?

In order to understand what the non-true means, we must reflect on the notion of negative magnitude; the difference between contrary and opposite. Here, we can say that the non-true is the opposite of truth. The contrary of truth is what is false. These are two different things. What is false is an *absence* of truth, an absence of any kind of adequation of our mind. The false is therefore contingent: without determination. Thus, it is not a thought-form, but simply an accident of thought: error. We can easily recognize an error, but on the contrary, illusion always takes upon the form of truth. There is a logical reason behind this: the non-true is not the false, but rather a negative truth; a simple opposite. A negative truth is always a truth. Just as -1 is as much a whole number as 1 is, the non-true is always in the nature of thought; it is always a thought-form. It is not an accident of thought, but a *mode* of thought.

Here, we approach the heart of the problem that Hegel endeavors to surpass at the beginning of the *Science of Logic*. Indeed, Hegel opposes the “ordinary conscience” to the “true conscience” (HEGEL, (1827-1830), 1970: 479.) We can also say that when we recognize authenticity of a friendly gesture, we are inside pure and true conscience, while most of the time without even thinking about it, we content ourselves with our semi-friends, our superficial relationships with others, and our habitual prejudices. This is what we call, for example, *gossip*, a rumor, *image* or *social appearances*.

However, Hegel's remarks go much further than an analysis of our daily lives. This *ordinary conscience* is also that of the physicist who relates distance and time in order to determine the laws of gravity. Any physicist knows that if *in truth*, he had to look at all the *real* parameters of the laws he is considering, he would lose himself in potentially infinite calculations. For example, we can illustrate this by recalling that in *The Theory of the Movement of the Moon* (Charles-Eugène Delaunay, Mallet-Bachelier, Paris, 1860) Charles-Eugène Delaunay had to write out 1800 pages of mathematical formulas simply in order to describe the gravitational interactions of the sun and the moon. This gives us an idea of what it would take merely to describe the interactions of the solar system: it is simply *impossible*. Thus, any physicist knows that his task «*is to define which complex data of a system must be ignored*» (GREENE, (2011): 109).

Conclusion

Thus, Hegel not only tells us that exactitude is not a synonym of truth, but moreover, this shows us that truth cannot be exact. So what is the meaning of the word exactitude? Well, the definition is in the text: exactitude is “the adequation of an object with our representation.” That is to say, exactitude is what the usual common sense has understood as *truth* since Antiquity. Exactitude is the finite conception of truth; the bad truth.

And it is indeed what we see, even at the highest level of scientific research: theoretical physics. On the one hand, truth tends to content itself with finite determinations so that these determinations might reduce reality, until they reach the formalism of exactitude. But on the other hand, these determinations seek their truth as theoretical unity of all interactions: their method contradicts their search. Any physicist knows that, so that there may be exactitude, one must proceed by *reduction*: this reduction is the definition of a system of reference. For example, Newton's theory of gravity is only possible if we take a Galilean system of reference. But, *next*, we would like to be able to reopen the field of knowledge, and we then collide with this extraordinary incomprehension of science itself. This collision is illustrated by the example of string theory: since this theory offers the least possible experimentation, it currently finds itself confronted to the same hazards of classical metaphysics. And, like metaphysics, string theory does not see that what is interesting and compelling is the theoretical and conceptual course itself. This course is far more interesting than a final solution to all equations of physics that, at any rate, contradicts the very method of its elaboration by its own nature. Once we have begun by pushing aside all philosophy and even judging philosophy as being necessarily suspect, because of its abstruse and speculative nature (while we have just found ourselves entering the realm of speculative philosophy,) seeking Unity of truth simply amounts to admitting oneself defeated as authentic knowledge. It also amounts to appealing to a scientific revolution that is yet to come, and whose form cannot be predicted by anyone to this day. But we can know what the science of tomorrow will be: it will be a discipline forced to detach itself from the empiricist dogma; it will have to surpass its sole methodological utility, and assume its speculative dimension. In order for this to happen, a rigorous method is necessary: one that is capable of assuming the

diversity of the speculative models it will always be capable of producing and accepting that, in sum, any speculative logical model is valid provided that it be Conceptual; issued from the action and the ethics of scientific research. If the reader who has understood this article is scientific, and thanks to himself will have begun looking over the *Science of Logic*, he will understand why, for example, that string theory is valid simply because it is *practical, elegant*, and resolves so many problems in physics. But, this informed reader will have once more understood that this theory is in itself condemned to being the object of perpetual declinations, that will give it different twists from one era to another – that are no less elegant. At this stage of science, philosophy and art come together.

BIBLIOGRAPHIE

HEGEL, G. F. : *Science de la Logique* (1827 - 1830), trad. Bourgeois, *Leçons sur la Logique*, Paris, Vrin, 2007.

GREENE, B. : *The Hidden Reality*, Alfred A. Knopf, New York, Columbia University, 2011.

LARDIC, J-M. : *L'infini et sa Logique*, Paris, L'Harmattan, 1995.

_____ «Logique Interrogative de l'Action» in *Revue Internationale de Philosophie*, Paris, Vrin, 2011.

**«Il ritmo del pensiero in isviluppo»:
gli *Appunti di filosofia* di Antonio Gramsci**

Lucia MANCINI *

Università degli Studi di Pavia (Italia)

RIASSUNTO: L'aspetto che ho intenzione di delineare in questo breve intervento è la connessione riscontrabile, nello studio del lavoro intellettuale carcerario, tra indagine teorica e indagine filologica. Nello specifico mi preme mostrare il nesso che vige tra struttura compositiva dei *Quaderni del carcere*, genesi ambientale e psicologica dell'opera (e delle singole tematiche) e «ritmo del pensiero in isviluppo» gramsciano.

PAROLE CHIAVE: storia della filosofia, marxismo italiano, marxismo sovietico, Gramsci.

ABSTRACT: Gostaria de demonstrar como, no estudo do trabalho intelectual na prisão, é impossível separar o estudo teórico de uma investigação filológica. Sublinho especificamente o vínculo entre a estrutura de composição dos *Quaderni del carcere*, genesis ambiental e psicologica das obras e «ritmo del pensiero in isviluppo» de Gramsci.

KEYWORDS: historia da filosofia, marxismo italiano, marxismo sovietico, Gramsci.

* Email : luciamancini2112@alice.it

1. Considerazioni introduttive

Che i *Quaderni del carcere* non siano un libro (nel senso di una trattazione organica e lineare), e che non possano essere letti come tale, è ormai noto. L'edizione critica di Valentino Gerratana del 1975 mostrò per la prima volta a un pubblico abituato all'edizione tematica Togliatti-Platone il vero volto del lascito carcerario: un'opera sterminata, labirintica, frammentaria e apparentemente disorganica. Immagine, questa, che mal si conciliava con la scrittura lineare e vibrante delle *Lettere dal carcere*. Oltre alla mole del *corpus* (33 quaderni manoscritti) e alla forma espositiva estremamente disarticolata e volutamente ellittica, un altro elemento che rendeva problematica la fruizione del testo era dato dalla forte stratificazione testuale; stratificazione che Gerratana decise di rendere visivamente evidente riproducendo, con un corpo di testo minore, anche i testi in prima stesura (esclusi dall'edizione Togliatti-Platone), da Gramsci successivamente cancellati e trascritti nei quaderni "monografici". Con l'edizione Gerratana diventava possibile cercare di ricostruire il «ritmo del pensiero in sviluppo» (GRAMSCI, 1975: 1841) che sostanzia i *Quaderni del carcere*, applicando a Gramsci lo stesso procedimento di studio proposto, negli *Appunti di filosofia*, per l'esegesi delle opere di Marx.

È in quest'ottica che si inseriscono gli studi filologici di Gianni Francioni che, fin da *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei Quaderni*, fa centro di gravitazione del suo interesse la ricostruzione dei nessi sincronici e diacronici, non solo tra i singoli quaderni (o parti di essi), ma anche tra le singole annotazioni. Impegno che culmina con la pubblicazione, nel 2007, dei *Quaderni di traduzioni* (esclusi dalle precedenti edizioni), che costituiscono il primo volume della nuova Edizione Nazionale (in corso di pubblicazione) dei *Quaderni*, e dell'edizione anastatica, nel 2009, dei *Quaderni del carcere*. Francioni rileva come, nonostante l'asistematicità concettuale ed espositiva che caratterizza il lavoro intellettuale carcerario, nelle modalità di scrittura Gramsci si riveli estremamente metodico, tanto che alcune particolarità grafico-redazionali (come l'adozione della t tagliata o l'invasione dei margini laterali dei quaderni) possono essere adottati come precisi elementi di datazione. Nello specifico, una particolarità procedurale del *modus scribendi* gramsciano è costituita dalla "regola della bipartizione": un espediente ideato per ovviare alle restrizioni del regolamento carcerario che limitava il numero di libri e quaderni consentito in cella. Tale pratica (che consiste nella divisione del quaderno in sezioni distinte di cui almeno una "monografica") permetteva a Gramsci di lavorare a più argomenti contemporaneamente e di comportarsi come se avesse a disposizione un numero maggiore di quaderni (FRANCIONI, 2007: 835-898).

Se i *Quaderni* non sono un libro, sono da considerarsi come uno sterminato laboratorio concettuale nel quale Gramsci raccoglie tra il 1929 e il 1935 annotazioni su ogni campo del sapere umano: scienza, economia, letteratura, storia, filosofia. La prima fase del lavoro carcerario (dall'8 febbraio 1929 alla primavera del 1932) viene dedicata alle traduzioni dal tedesco, russo e inglese e all'accumulazione progressiva di note di vario argomento. A partire dall'aprile del 1932, pur continuando la stesura di nuove note miscellanee, Gramsci si impegna nella compilazione di quaderni, da lui

definiti «speciali», destinati a raccogliere monograficamente alcune delle annotazioni precedenti, mentre cessa completamente il lavoro traduttorio.

Per non perdersi in questo immenso labirinto di carta, diventa necessario affidarsi a un filo d'Arianna adeguato: la considerazione dei nessi cronologici tra i quaderni e le singole annotazioni e la contestualizzazione degli appunti carcerari. Per *contestualizzazione* intendo sia la ricostruzione della genesi (*aitia* e *profasis*) delle osservazioni gramsciane, sia l'individuazione del *telos* che le sostanzia. A questo proposito mi preme sottolineare come l'originalità del pensiero carcerario non sia un carattere coscientemente ricercato, ma scaturisca dalla necessità che Gramsci sente di *storicizzare* il pensiero di Marx e l'operato di Lenin. La sua riflessione prende infatti le mosse dal ripensamento della situazione politica italiana degli anni Venti, che aveva visto la sconfitta del partito comunista e l'affermarsi del potere (e del consenso) del regime fascista. Le cause della debacle della sinistra italiana (ed europea) vengono imputate sia alla scarsa coesione interna dei partiti proletari, sia a errori tattici, ossia non aver saputo sfruttare a proprio vantaggio, nel primo dopoguerra, la “crisi d'egemonia” delle classi dominanti.

La prigionia, staccando forzatamente Gramsci dall'agone politico e dalla stessa «sensazione molecolare» (GRAMSCI, 1996: 222) della vita quotidiana, lo costringe, dopo quindici anni di intenso impegno politico e giornalistico, a ridefinire radicalmente il proprio metodo di lettura della realtà: un cambiamento nel metodo che, inevitabilmente, si riflette *anche* nella natura dei suoi scritti. Se prima della carcerazione gli elaborati di Gramsci erano caratterizzati da una marcata connotazione temporale, perché scritti per la giornata e destinati a «morire dopo la giornata» (GRAMSCI, 1996: 457), i *Quaderni* vengono alla luce (e sono permeati) da una profonda distorsione temporale. Analizzando il passato, Gramsci cerca di costruire per il *futuro* le basi metodologiche di un progetto politico impossibile da attuare nel *presente* (FROSINI, 2010: 17-40).

2. Gli Appunti di filosofia. Materialismo e idealismo: le due anime

Ho scelto di indagare «il ritmo del pensiero in isviluppo» gramsciano attraverso il percorso delineato negli *Appunti di filosofia*: tre blocchi di note (che occupano, in osservazione della “regola della bipartizione”, altrettante sezioni dei quaderni 4, 7 e 8) vergati nei due anni compresi tra il maggio 1930 e il maggio 1932. Questa scelta, a mio avviso, è giustificabile da due ordini di ragioni. La prima di carattere metodologico, perché le serie, distinte a livello strutturale dallo stesso Gramsci, nonostante legami con le coeve annotazioni storiche, economiche e letterarie di questi e degli altri quaderni si possono prestare a una trattazione “monografica”. La seconda di natura assiologica, perché gli *Appunti di filosofia* costituiscono il nucleo originario, in continuo implemento, della riflessione gramsciana sul materialismo storico-filosofia della prassi.

Se il punto di partenza per la lettura delle annotazioni carcerarie è il ripensamento della situazione politica degli anni Venti, perché i partiti socialisti (italiani ed europei) erano stati lacerati da correnti interne (legate a interpretazioni differenti del pensiero di Marx) che avevano impedito l'attuazione di una strategia politica univoca, allora Gramsci, nella sua riflessione politica, non poteva che ripartire dalle origini cercando di rintracciare il senso e lo spirito genuino del

messaggio marxiano. Non è un caso, dunque, che proprio la nota di apertura della prima serie di *Appunti di filosofia* sia dedicata all'esposizione della necessità di restituire il «leit-motiv» del pensiero marxiano, attraverso la sua distinzione metodica da quello di Engels, dando vita a quello che Francesca Izzo definisce come il «ritorno a Marx» (IZZO, 2009: 54) di Gramsci. Operazione, questa, estremamente difficoltosa se si considera che Marx è stato

«un pensatore non sistematico, [...] una personalità nella quale l'attività teorica e l'attività pratica sono intrecciate indissolubilmente, [...] un intelletto [...] in continua creazione e in perpetuo movimento» (GRAMSCI, 1975: 419).

Se correliamo questa prima annotazione al sottotitolo che Gramsci dà alla sezione, *Materialismo e Idealismo*, diventa possibile comprendere l'obiettivo ermeneutico sotteso alle tre serie di *Appunti di filosofia*: liberare la dottrina dalle incrostazioni e revisioni, in chiave materialista e idealista, che aveva subito a partire dalla morte di Marx. Al di sotto della frammentarietà della scrittura gramsciana, si possono così evincere le due anime che vivificano l'indagine carceraria sul materialismo storico: l'impegno, sulla scia di Antonio Labriola, a presentare il marxismo come «filosofia indipendente e originale» (GRAMSCI, 1975: 422) e la disamina critica delle revisioni della dottrina.

Nel corso delle tre serie di *Appunti di filosofia*, queste anime risultano variamente declinate e subiscono uno sviluppo progressivo. Nella prima di queste, costituita da 48 paragrafi (50 secondo l'ordinamento proposto da Francioni per la nuova edizione nazionale) stesi tra il novembre 1930 e il maggio 1931, il *focus* argomentativo viene incentrato sul concetto di «ortodossia»:

«l'ortodossia non deve essere ricercata in questo o quello dei discepoli di Marx, in questa o quella tendenza legata a correnti estranee al marxismo, ma nel concetto che il marxismo basta a se stesso, contiene in sé tutti gli elementi fondamentali, non solo per costruire una totale concezione del mondo, una totale filosofia, ma per vivificare una totale organizzazione pratica della società, cioè per diventare una integrale, totale civiltà» (GRAMSCI, 1975: 435).

Si giustifica così l'attenzione dedicata, in questa serie, alla corretta ridefinizione semantica della terminologia marxiana, specie per quei lemmi come *materia*, *immanenza*, *causa* e *teleologia* che, preesistenti al marxismo, presentavano una sedimentazione filosofica così stratificata da rendere difficile la comprensione del particolare senso che acquistano nell'economia della riflessione marxiana. Il fine verso il quale tende questa indagine filologico-filosofica condotta sulle opere e sulla terminologia marxiana è la restituzione della funzione di rottura operata da Marx nella storia della filosofia occidentale.

Oltre a questo ramo, l'impegno intellettuale di Gramsci si profonde nella disamina della «doppia revisione» subita dal marxismo (GRAMSCI, 1975: 421). Per quanto riguarda la deviazione idealista, Gramsci si confronta con Benedetto Croce (FRANCIONI, 1987: 35-42), Georges Sorel e Henri De Man (MANCINI, 2009: 75-80), ma la sua attenzione si concentra in particolar modo sulla deviazione «del materialismo filosofico volgare» (GRAMSCI, 1975: 422) di Nikolaj Ivanovič Bucharin (FRANCIONI, 1987: 42-44). Nello specifico, la disamina si focalizza nell'analisi delle conseguenze politiche ingenerate dalla confusione teorica tra materialismo storico

e materialismo filosofico. Gramsci rintraccia l'origine di questo errore nel fatto che dell'«espressione “materialismo storico” si è dato il maggior peso al primo membro, mentre dovrebbe essere dato al secondo» (GRAMSCI, 1975: 433). Lo studio di tale sovrapposizione, condotto sotto diverse angolazioni, dà luogo, a seconda dello specifico contesto di riferimento, a diverse interpretazioni: *necessità didattica* se percepita dal popolo, perché

«il marxismo aveva due compiti: combattere le ideologie moderne [...] e rischiarare le masse popolari [...]; per ragioni «didattiche» il marxismo si è confuso con una forma di cultura un po' superiore alla mentalità popolare» (GRAMSCI, 1975: 422),

fede se percepita dalla classi sconfitte nella lotta politica immediata, perché

«quando non si ha l'iniziativa della lotta e la lotta stessa [...] finisce con l'identificarsi con una serie di sconfitte, il determinismo meccanico diventa una forza formidabile di resistenza morale, di coesione, di perseveranza paziente» (GRAMSCI, 1975: 1064),

involutione rispetto a Marx se la subordinazione viene percepita dai teorici del movimento. Proprio questa terza possibilità ermeneutica giustifica la centralità, nella prima serie di *Appunti di filosofia*, della critica delle posizioni di Bucharin, teorico di spicco del marxismo sovietico (almeno fino all'ascesa di Stalin) e autore del libro di divulgazione della dottrina marxista *Teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista* che Gramsci, nei *Quaderni*, cita nella forma contratta di *Saggio popolare*.

In Bucharin, reo d'aver declassato il materialismo storico a una sociologia dipendente dal materialismo filosofico, Gramsci fa convergere la critica alle tendenze meccanicistico-evoluzioniste del marxismo. Ad essere respinta con particolare veemenza è l'assimilazione del marxismo a una sociologia perché la sociologia viene considerata come «un tentativo di classificare e descrivere schematicamente i fatti storici e politici, secondo dei criteri costruiti sul modello delle scienze» (GRAMSCI, 1975: 434). La pretesa, di chiara derivazione positivista, di classificare e descrivere i fenomeni sociali attraverso un'impostazione «scientificista» (GRAMSCI 1975: 450) comporta, come modello teorico di riferimento, la possibilità di sovrapporre schemi scientifici alla società: si ritiene, ingenuamente, che sia possibile fare scienza dei fenomeni sociali con lo stesso metodo con il quale si indagano i fenomeni naturali.

A Gramsci sta così tanto a cuore la corretta definizione della dottrina marxiana e la sua caratterizzazione storica perché è profondamente convinto dell'intima correlazione fra teoria e prassi politica. *Ogni* filosofia, *ogni* posizione teorica sottende una precisa «concezione del mondo e della vita» (GRAMSCI, 1975: 1063) e, di conseguenza, un determinato modo d'agire. Assumere, teoreticamente, un quadro concettuale rigidamente meccanicista basando l'analisi sociologica sulle leggi statistiche (come aveva fatto Bucharin) equivale, per Gramsci, a sancire, dal punto di vista politico, la passività delle classi popolari.

«La legge dei “grandi numeri” può essere applicata alla storia e alla politica solo fino a quando le grandi masse della popolazione rimangono passive [...] o si suppone che rimangono passive. Questa estensione della legge dei grandi numeri dalle scienze naturali alle scienze storiche e politiche ha

diverse conseguenze [...]: nella scienza storica può avere per risultato spropositi scientifici, che potranno essere corretti agevolmente dalla scoperta di nuovi documenti che precisino meglio ciò che prima era solo "ipotesi"; ma nella scienza e nell'arte politica può avere per risultato delle catastrofi, i cui danni secchi non potranno mai più essere risarciti. Nella scienza e nell'arte politica l'elevazione della legge dei grandi numeri a legge essenziale non è solo errore scientifico, ma *errore politico in atto*; è incitamento alla pigrizia mentale e alla superficialità programmatica» (GRAMSCI, 1975: 856).

Analisi storico-sociale e prassi politica sono una coppia inscindibile nella riflessione gramsciana: la passività politica è la condizione d'esistenza di un metodo storiografico di tipo sociologico e la mancata storicizzazione dei fenomeni sociali non consente di comprendere la contingenza storica e, quindi, di agire efficacemente su di essa. Penso si possa concludere che tra i due termini Gramsci sottintenda un rapporto di doppia implicazione: una prassi politica cosciente è la *ratio essendi* di una scienza storica e la corretta comprensione dell'essere sociale è la *ratio cognoscendi* (ed *agendi*) per un'azione politica coerentemente volta al cambiamento del reale.

È probabilmente a causa di questa esigenza teorica che Gramsci propone una profonda rielaborazione del materialismo storico, marxiano e marxista, per tradurlo, riprendendo un'espressione di Antonio Labriola, in filosofia della prassi. Aveva scritto Labriola che la filosofia della praxis

«è la filosofia immanente alle cose su cui filosofeggia. Dalla vita al pensiero, e non già dal pensiero alla vita; ecco il processo realistico. Dal lavoro, che è un conoscere operando, al conoscere come astratta teoria: e non da questo a quello. [...] In questi pensieri è il segreto di una asserzione di Marx, che è stata per molti un rompicapo, che egli avesse, cioè, *arrovesciata* la dialettica di Hegel [...]. Infine, il materialismo storico, ossia la *filosofia della praxis*, in quanto investe tutto l'uomo storico e sociale, come mette termine ad ogni forma di idealismo [...] così è la fine del materialismo naturalistico, nel senso fino a pochi anni fa tradizionale della parola» (LABRIOLA, 1898: 56-57).

Nel paragrafo 34 della prima serie di *Appunti di filosofia*, il cui titolo (*A proposito del nome di materialismo storico*) è solo apparentemente privo di nesso rispetto al contenuto, Gramsci riporta un aneddoto che Pietro Giordani riferisce su Napoleone in visita all'Accademia di Bologna:

«quando nelle scienze si trova qualche cosa veramente nuova, bisogna appropriargli un vocabolo affatto nuovo acciocchè l'idea rimanga precisa e distinta. Se date nuovo significato a un vecchio vocabolo, per quanto professiate che l'antica idea attaccata a quella parola non ha niente di comune coll'idea attribuitagli nuovamente, le menti umane non possono mai ritenersi affatto che non concepiscano qualche somiglianza e connessione fra l'antica e la nuova idea; e ciò imbroglia la scienza e produce poi inutili dispute» (GRAMSCI, 1975: 452-453).

Nell'autunno del 1930, quindi, Gramsci aveva già implicitamente espresso le sue perplessità riguardo alla dizione "materialismo storico" (notando come l'accento non fosse stato posto sulla caratteristica, per Marx determinante, della storicità) che riduceva, *de facto*, il marxismo a un aspetto particolare (se non, come

nel caso di Bucharin, a una sociologia) del materialismo filosofico. Con ogni probabilità da questo momento Gramsci sente già l'esigenza di mutare il termine in modo da svincolare il marxismo dalla zavorra concettuale che la denominazione "materialismo" recava con sé. Infatti, se si guardano sinotticamente i paragrafi in prima stesura con le loro corrispettive riscritture, si può osservare come in *tutti* i testi C, anche in quelli più fedeli alla versione originaria, Gramsci attua metodicamente la sostituzione di materialismo storico con l'espressione filosofia della prassi. A questo proposito sono proprio le varianti minime, a mio avviso, ad essere maggiormente indicative per sottolineare l'importanza non solo terminologica ma anche concettuale di questo cambiamento: se il passaggio dal testo A al testo in seconda stesura avviene meccanicamente e ciononostante "materialismo storico" viene sostituito con "filosofia della prassi" è da supporre che Gramsci abbia reputato ermeneuticamente rilevante la differenza fra le due denominazioni.

L'espressione "filosofia della prassi" trova la sua prima occorrenza nel § 127, interamente dedicato a Machiavelli e stilato sul finire del 1930 (risultando, quindi, coevo alle ultime annotazioni della prima serie di *Appunti di filosofia* e alle prime annotazioni della seconda), del Quaderno 5. In questa nota si legge che Machiavelli,

«nella sua critica del presente, ha espresso dei concetti generali [...] e [...] una concezione del mondo originale, che si potrebbe anch'essa chiamare «filosofia della praxis» o «neoumanesimo» in quanto non riconosce elementi trascendentali o immanentici [sic] (in senso metafisico) ma si basa tutta sull'azione concreta dell'uomo che per le sue necessità storiche opera e trasforma la realtà» (GRAMSCI, 1975: 657).

L'espressione *filosofia della praxis*, che richiama esplicitamente il valore riconosciuto alla prassi da Marx nelle *Tesi su Feuerbach* (testo che Gramsci traduce parallelamente alla stesura delle prime due serie di *Appunti di filosofia*) e il contributo di Labriola alla dottrina marxista, si presenta come la perfetta sintesi dell'impegno politico e teorico che Gramsci si propone di affrontare con gli *Appunti di filosofia*: la restituzione dell'«ortodossia» marxiana e il superamento delle deviazioni della dottrina.

Forte di queste considerazioni, nella seconda serie di *Appunti di filosofia*, che consta di 48 paragrafi vergati (senza soluzione di continuità rispetto alla fine della serie filosofica del Quaderno 4, alla quale Gramsci fa esplicito riferimento nella prima annotazione della seconda serie di *Appunti di filosofia*) tra il novembre del 1930 e il novembre del 1931, l'argomentazione si concentra nella teorizzazione del *metodo filologico* quale espressione metodologica alternativa al sociologismo di Bucharin. In questo blocco di osservazioni, la filologia, cui Gramsci ricorre per la ricostruzione del «leit-motiv» del messaggio marxiano, trascende gli stretti confini dell'analisi testuale per andare a indicare quel metodo d'indagine storico-sociale capace di tener conto «dell'importanza dei fatti particolari intesi come "individualità" definite e precise» (GRAMSCI, 1975: 856). Tale acquisizione teorica porta Gramsci non solo a invalidare i tratti contenutistici dell'opera buchariniana, ma anche a delegittimare dal punto di vista logico-epistemico il suo stesso punto di partenza: la possibilità di una *manualizzazione* dei principi del materialismo storico. Se nella prima serie di *Appunti di filosofia* Gramsci ammetteva ancora la possibilità della stesura di un manuale capace di esporre ed enucleare *positivamente* i criteri teorici

e pratici del marxismo, sul modello di quanto Ernst Bernheim aveva fatto per lo storicismo (GRAMSCI, 1975: 425), nella seconda serie questa possibilità viene respinta.

Probabilmente il ripensamento circa la possibilità della compilazione di un manuale della teoria marxista si è consumato nell'intervallo di tempo che separa la stesura del § 20 (vergato tra il novembre e il dicembre del 1930) da quella del § 29 (risalente, invece, al febbraio del 1931) nel quale, contrariamente a quanto fin lì affermato, Gramsci osserva che un'opera di divulgazione del materialismo storico riuscirebbe solo a essere «un'introduzione allo studio scientifico» della dottrina, e non «l'esposizione stessa delle ricerche scientifiche originali» (GRAMSCI, 1975: 876). Il rischio temuto da Gramsci, e comprovato dai limiti imputati al *Saggio buchariniano*, è quello di offrire solo «una meccanica giustapposizione di elementi disparati» destinati a rimanere «inesorabilmente indipendenti e sconnessi tra loro» (GRAMSCI, 1975: 876). Nel corso della successiva produzione carceraria, il riferimento ai manuali avrà *sempre* funzione negativa, come nel caso del *Precise d'Économie politique* di Lapidus-Ostrovitianov (GRAMSCI, 1975: 1276).

Nella seconda serie di *Appunti di filosofia* Gramsci nega quindi la possibilità di un'esposizione sistematica del marxismo polemizzando contro quanti ritenevano che «scienza voglia assolutamente dire "sistema"» (GRAMSCI, 1975: 876). Proprio sulla critica al concetto di *sistema* è possibile scorgere la differenza di prospettiva che separa la prima dalla seconda serie di *Appunti di filosofia*. Nella sezione filosofica del Quaderno 4, infatti, Gramsci, criticando l'opera di Bucharin, non aveva esitato ad avanzare l'ipotesi della stesura di un nuovo manuale divulgativo in grado di offrire «una raccolta *sistematica* di criteri pratici di ricerca e di interpretazione» (GRAMSCI, 1975: 425, corsivo mio), «un inventario critico di *tutte* le quistioni che sono state sollevate dal marxismo» (GRAMSCI, 1975: 432, corsivo mio) e una «trattazione *sistematica* [...] delle parti costitutive del marxismo» (GRAMSCI, 1975: 452, corsivo mio). Col venir meno di questa prospettiva, Gramsci propone la stesura, attraverso una loro coincisa trattazione monografica, «dei problemi essenziali della dottrina» (GRAMSCI, 1975: 876). Risponde a questo ordine di esigenze la stesura del Quaderno speciale 16, *Argomenti di cultura* (dove per *cultura* è da intendersi il marxismo), che raccoglie una serie di piccole monografie: in quest'ottica si comprende come proprio questo quaderno speciale sia stato destinato da Gramsci a raccogliere la seconda stesura della nota d'apertura della prima serie di *Appunti di filosofia* (COSPITO, 2010: 69-92).

Negare la possibilità di una manualizzazione della teoria marxiana, rivendicando così il carattere unico, storico, *irriducibile* dei fenomeni sociali, reca con sé precise conseguenze sia sul piano epistemologico (l'impossibilità di teorizzare schemi e modelli di evoluzione sociale universalmente validi), sia sul piano politico (l'impossibilità di traslare meccanicamente in contesti geopolitici differenti strategie politiche che si sono rivelate storicamente adeguate a una precisa realtà sociale). Da ciò consegue la necessità, da parte del soggetto politico, di costruire una strategia politica adeguata alla *realtà effettuale* della società di riferimento perché sono le differenze ambientali e sociali che si registrano tra società diverse a rendere necessaria, per applicare un medesimo progetto politico, l'adozione di strategie politiche differenti.

Tali conclusioni sono eredi delle considerazioni che Gramsci aveva maturato attraverso l'analisi dell'Ottobre rosso. Negli anni compresi tra il 1917 e il 1919,

Gramsci aveva dedicato numerosi articoli giornalistici alla rivoluzione bolscevica e, nel 1922, aveva avuto modo di conoscere personalmente la realtà sovietica durante il suo soggiorno moscovita in qualità di rappresentante del partito comunista italiano al Comintern. A differenza della visione, maggioritaria all'interno del partito socialista italiano, secondo la quale la rivoluzione russa non poteva essere ascritta all'interno del ventaglio di esperienze marxiste perché vi era stata un'inversione dell'*iter* logico e diacronico esposto da Marx nel *Capitale* (MONDOLFO, 1919: 44-46), per Gramsci non riconoscere la natura marxista della rivoluzione russa equivaleva a trasformare i canoni del materialismo storico in «un'ipoteca» sul presente e sul futuro (GRAMSCI, 1982: 554-558).

Negli anni immediatamente successivi alla rivoluzione del '17, Gramsci si era mosso contro quanti negavano il carattere marxista del bolscevismo e, contemporaneamente, contro coloro che proponevano una riproposizione pedissequa, in Italia, dei fatti dell'Ottobre rosso. Questa convinzione deriva in Gramsci dalla consapevolezza che ogni società sia caratterizzata da specifici tratti distintivi che rendono necessaria una strategia politica attenta alle sue peculiarità.

Tale ordine di idee trova pieno riscontro nella seconda serie di *Appunti di filosofia* che pone come proprio focus argomentativo il concetto di «traduzione». Per *traduzione* Gramsci intende l'adattamento, attraverso la prassi, della teoria politica alle contingenze specifiche di una realtà sociale. Attraverso un'analisi comparata Gramsci afferma che se in Russia, a fronte di una società civile «primordiale e gelatinosa», si era resa possibile una presa diretta del potere politico attraverso l'azione fulminea della «guerra di movimento», e *solo dopo* la conquista del potere politico la dirigenza bolscevica si era posta il problema della *formazione* all'interno della società civile di un apparato egemonico in grado di rendere socialmente dominante l'ideologia socialista, in Italia (e, più in generale, in Occidente) si rendeva necessaria una trasformazione (traduzione, appunto) della guerra di movimento in «guerra di posizione» (GRAMSCI, 1975: 865-866). Questa trasformazione comporta in Gramsci la formulazione di una teoria dell'egemonia basata, traendo spunto da alcune intuizioni leniniane, sulla necessità da parte del partito proletario di diventare classe egemone, attraverso un'oculata costruzione del consenso all'interno degli organi della società civile, prima ancora di diventare la classe politicamente dominante.

A mio avviso il tema dell'egemonia diventa il centro di gravitazione dell'indagine condotta nella terza serie di *Appunti di filosofia*, il blocco sicuramente più complesso e variegato della riflessione filosofica carceraria. La serie è costituita da 75 paragrafi stilati tra il novembre 1931 e il maggio 1932. Se per Gramsci è impossibile l'attuazione politica del marxismo senza una preliminare riforma del *modus cogitandi* socialmente diffuso, si comprende come il primo gruppo di note della terza serie di *Appunti di filosofia* sia dedicato all'indagine sul senso comune e sul nesso che intercorre tra partito-intellettuali-proletariato.

Non operando nel vuoto, ma trovandosi a interagire con forme mentali preesistenti, il marxismo ha il compito di passare al vaglio le concezioni del mondo e della vita nelle quali gli individui (sia singolarmente presi, sia considerati come parte di un *preciso* gruppo sociale) si trovano inseriti. Questo processo implica uno studio attento sia delle forme mentali diffuse, sia dei sentimenti e dei bisogni esperiti dalle classi subalterne. Il fine di questo vaglio preliminare è l'eliminazione di quegli elementi che possono ostacolare o rallentare la diffusione della concezione del

mondo veicolata dalla dottrina marxiana.

L'attenzione rivolta alle pulsioni emotive popolari è il «merito incidentale» (GRAMSCI, 1975: 329) che Gramsci è disposto a riconoscere all'impegno intellettuale e politico di De Man, ma, a differenza del sindacalista belga, Gramsci non riduce questo interesse a una mera "curiosità antropologica": l'attenzione per «l'elemento popolare [che] "sente", ma non comprende né sa» (GRAMSCI, 1975: 451) rimane un mero prurito intellettuale se non è concepita come la condizione preliminare per l'*educazione* delle classi popolari. L'atteggiamento del politico e dell'intellettuale nei riguardi delle classi subalterne non deve essere assimilabile a quello dello «studioso di folklore che ha continuamente paura che la modernità gli distrugga l'oggetto della sua scienza» (GRAMSCI, 1975: 452): per Gramsci il fine ultimo di questa attenzione è la possibilità del conseguimento della "consensualità", ossia la comprensione intima del *modus cogitandi* e *agendi* delle classi popolari per poter delineare un loro programma educativo.

In questa prospettiva, primaria importanza è rivestita dal ruolo sociale degli intellettuali. Già dalle prime annotazioni Quaderno 1 era emerso come questa figura, nella riflessione carceraria, avesse trovato un'estensione più ampia rispetto a quella comunemente attribuita al termine, perché era portata a comprendere tutti quei ruoli sociali che svolgono la funzione di organizzare, all'interno delle istituzioni della società civile (giornali, associazioni, università, circoli politici), il consenso pubblico verso una classe che ha, o vuole conseguire, l'egemonia.

«Per intellettuali occorre intendere non [solo] quei ceti comunemente intesi con questa denominazione, ma in generale tutta la massa sociale che esercita funzioni organizzative in senso lato, sia nel campo della produzione, sia nel campo della cultura, sia nel campo amministrativo-politico: corrispondono ai sott'ufficiali e agli ufficiali subalterni nell'esercito [...]. | Per analizzare le funzioni sociali degli intellettuali occorre ricercare ed esaminare il loro atteggiamento psicologico verso le grandi classi che essi mettono a contatto nei diversi campi: hanno atteggiamento "paternalistico" verso le classi strumentali? o "credono" di esserne una espressione organica? hanno "servile" verso le classi dirigenti o si credono essi stessi dirigenti, parte integrante delle classi dirigenti?» (GRAMSCI, 1975: 37).

Per Gramsci, e qui è evidente il rifiuto netto delle posizioni crociane, l'*intelligencija* non rappresenta una classe a sé, metastorica e autoreferenziale, ma è *sempre* inserita in rapporto dialettico con le classi che costituiscono la struttura sociale. Il legame tra intellettuali e struttura sociale è per Gramsci evidente:

«una nuova situazione storica crea una nuova superstruttura ideologica, i cui rappresentanti (gli intellettuali) devono essere concepiti come anch'essi "nuovi intellettuali", nati dalla nuova situazione e non continuazione della precedente intellettualità. Se i "nuovi" intellettuali si pongono come continuazione diretta della precedente intellettualità essi non sono affatto "nuovi", essi non sono legati al nuovo gruppo sociale che rappresenta la nuova situazione storica, ma ai rimasugli del vecchio gruppo sociale di cui la vecchia intellettualità era espressione» (GRAMSCI, 1975: 1044).

Con il procedere della riflessione carceraria, l'attività filosofica si connota sempre più come lotta culturale e l'egemonia come un *processo pedagogico* perché,

in ultima analisi, la scelta tra diverse concezioni del mondo è una *scelta politica*. Nella costruzione dell'apparato egemonico, quindi, concorrono pariteticamente fattori politici, filosofici e gnoseologici in senso stretto. Prendendo le mosse dalla critica a Bucharin, Gramsci scrive:

«un lavoro come il *Saggio popolare*, destinato a una comunità di lettori che non sono intellettuali di professione, dovrebbe partire dall'analisi e dalla critica della filosofia del senso comune, che è la "filosofia dei non filosofi", cioè la concezione del mondo assorbita *acriticamente* dai vari ambienti sociali in cui si sviluppa l'individualità morale dell'uomo medio» (GRAMSCI, 1975: 1045).

Ignorando completamente questo compito, il *Saggio popolare* «conferma spesso questi elementi acritici» (GRAMSCI, 1975: 1045) e, di fatto, non è in grado di restituire la portata rivoluzionaria del marxismo.

La terza serie di *Appunti di filosofia* si chiude con la stesura, a partire dal marzo-aprile 1932, di due rubriche (dal valore quasi consuntivo), *Introduzione allo studio della filosofia* e *Punti per un saggio su Croce*, che costituiranno il materiale preparatorio per i quaderni speciali 11, *Introduzione allo studio della filosofia*, e 10, *La filosofia di Benedetto Croce*. Due quaderni speciali che costituiscono la sistemazione, provvisoria, della *pars destruens* della riflessione affidata agli *Appunti di filosofia*: il primo di questi, articolato in sette sezioni tematiche, riassume, ripercorrendo la critica a Bucharin, le problematiche relative alla corretta definizione del materialismo storico-filosofia della prassi, mentre il secondo, sulla falsariga di quanto Engels aveva fatto con l'*Antidühring*, nella forma di un «Anticroce» riassume

«non solo la polemica contro la filosofia speculativa, ma anche, implicitamente, quella contro il positivismo e le teorie meccanicistiche, deteriorazione della filosofia della praxis» (GRAMSCI, 1975: 1088).

3. Considerazioni (e interrogazioni) conclusive

L'analisi diacronica delle tre serie di *Appunti di filosofia* mostra come questi tre blocchi di osservazioni delineino un percorso che, traendo origine dalla problematizzazione del concetto di *ortodossia*, giunge alla definizione di una precisa teoria dell'*egemonia* attraverso la mediazione operata dal concetto di *traduzione*. Ritengo che, al di sotto del volto caotico, vi sia possibile scorgere un'omogeneità di fondo: tutte le annotazioni che raccolgono, siano esse di carattere storico, letterario, economico o filosofico *stricto sensu*, trovano significato in quanto singole tessere del mosaico politico che Gramsci andava via via componendo.

Rimane un interrogativo sul motivo che ha spinto Gramsci a raccogliere questo impegno sotto il titolo specifico di *Appunti di filosofia*. Ritengo che si possa affermare che questa titolatura non possa essere considerata solo come un accorgimento prudenziale nei confronti della censura carceraria, ma sia un preciso indizio che ci permette di comprendere cosa Gramsci intende per *filosofia* (FROSINI, 2000: 108-120). La filosofia, nell'ottica gramsciana, non è solo la storia delle idee: trascende il campo della pura teoresi per andare a indicare l'intera *forma mentis* individuale e sociale. La filosofia, come si evince già dai primi quaderni, è lo sfondo superstrutturale che restituisce e rende comprensibili i rapporti strutturali che

contraddistinguono una particolare realtà sociale. Gramsci non ha mai scisso la sua analisi politica dalla ricostruzione del panorama di credenze in cui l'individuo, dal punto di vista microscopico, e la società, dal punto di vista macroscopico, risultano inseriti perché, una volta analizzate le sue parti costitutive, diventa possibile agire per modificarle e renderle coerenti. Gramsci afferma che

«la filosofia di un'epoca non è nessuna filosofia individuale o di gruppo: è l'insieme di tutte le filosofie individuali e di gruppo + le opinioni scientifiche + la religione + il senso comune» (GRAMSCI, 1975: 1069).

Gramsci è assolutamente consapevole che sia impossibile proporre una rivoluzione politica (ossia un *reale* e *radicale* cambiamento dei quadri organizzativi) senza correlarla a una rivoluzione sociale e a una rivoluzione intellettuale-morale. Infatti se l'azione politica agisse da sola, senza mirare a variare il quadro sociale e intellettuale in cui deve inserirsi, si avrebbe solo una semplice sostituzione di ordini politici: non vi sarebbe nulla di progressivo, non si opererebbe alcuna frattura con il passato. L'azione politica si trova ad inserirsi in un insieme di concezioni del mondo e di forme mentali consolidate (per lo più ereditate dal passato e assunte acriticamente) che possono rallentare o ostacolare la diffusione del sistema di valori di cui è portatrice.

Rifondare la filosofia, rendere coerente la concezione del mondo e della vita socialmente diffusa, non è solo un atto intellettuale, ma assume una precisa valenza politica: è la pre-condizione per qualsivoglia riflessione e azione politica.

Diventa dunque lecito interrogarsi su cosa siano i *Quaderni del carcere* e quale sia il loro statuto e la loro attualità. Sono una testimonianza storico-biografica? Un classico? Un manifesto politico? Quest'opera, nata dal desiderio di un «un combattente che non ha avuto fortuna nella lotta immediata» (GRAMSCI, 1996: 448) di sfuggire all'«abbruttimento fisico e morale» (GRAMSCI, 1996: 28) del carcere è molto più di una testimonianza, un classico o un manifesto: è lo specchio di un'intera epoca della storia nazionale e mondiale (il primo trentennio del Novecento), una lucidissima analisi di un periodo storico dilaniato da trasformazioni sociali e polarizzazioni ideologiche sino allora sconosciute, scritti *malgrado* (e per certi versi *grazie a*) le proibitive condizioni ambientali e psicologiche che ne hanno accompagnato la genesi.

REFERENZE BIBLIOGRAFICHE

- GRAMSCI, A.: *La città futura (1917-1918)*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi, 1982.
- _____ | *Lettere dal carcere (1926-1937)*, a cura di A. A. Santucci, Palermo, Sellerio, 1996.
- _____ | *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975.
- _____ | *Quaderni del carcere*, a cura di G. Francioni, 18 voll., Roma-Cagliari, Istituto della Enciclopedia italiana - «L'Unione Sarda», 2009.
- _____ | *Quaderni di traduzioni (1929-1931)*, a cura di G. Cospito, G. Francioni, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2007.

- BUCHARIN, N. I.: *Teorija istoričeskogo materializma. Populjarnyi ucebnik marksistkoj sociologii*, Mosca, 1921; *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste*, Paris, Édition Sociales Internationales, 1927; trad. it., *Teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista*, Firenze, La Nuova Italia, 1977.
- COSPITO, G.: *La composizione degli «speciali» e il caso del Quaderno 16*, in COSPITO, G. (a cura di), *Gramsci tra filologia e storiografia. Scritti per Gianni Francioni*, Napoli, Bibliopolis, 2010, pp. 69-92.
- FRANCIONI, G.: *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei Quaderni*, Napoli, Bibliopolis, 1984.
- _____ «Gramsci tra Croce e Bucharin», in *Critica marxista*, n. 6, novembre-dicembre 1987, pp. 19-45.
- _____ *Nota al testo*, in GRAMSCI, A.: *Quaderni di traduzioni*, a cura di G. Cospito, G. Francioni, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2007, pp. 835-898.
- FROSINI, F.: «Il divenire del pensiero nei "Quaderni del carcere"», in *Critica marxista*, n. 3-4, maggio-agosto 2000, pp. 108-120.
- _____ *Realtà, scrittura, metodo: considerazioni preliminari a una nuova lettura dei «Quaderni del carcere»*; in COSPITO, G. (a cura di), *Gramsci tra filologia e storiografia*, Napoli, Bibliopolis, 2010, pp. 17-40.
- IZZO, F.: *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2009.
- LABRIOLA, A.: *Discorrendo di socialismo e di filosofia. Lettere a G Sorel*, Roma, Ermanno Loescher & C., 1898.
- MANCINI, L.: «Superare il determinismo. Con e contro De Man», in *Critica marxista*, n. 3-4, maggio-agosto 2009, pp. 75-80.
- _____ *L'indicazione di una via da seguire». La presenza di Mondolfo nei «Quaderni del carcere»*, in COSPITO, G. (a cura di), *Gramsci tra filologia e storiografia*, Napoli, Bibliopolis, 2010, pp. 155-172.
- MONDOLFO, R.: «Leninismo e marxismo», in *Critica Sociale*, XXIX, n. 4, 16-28 febbraio 1919, pp. 44-46; ora in MONDOLFO, R.: *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1968, pp. 145-151.

Forme della possibilità nell'atto libero

Domenico MANCUSO*

Università di Urbino (Italia)

Université de Paris IV-Sorbonne (Francia)

RIASSUNTO: La nozione di possibilità alternativa riveste un ruolo centrale nel dibattito contemporaneo sul libero arbitrio. Tuttavia, i protagonisti di questo dibattito la declinano in forme profondamente diverse: in particolare, i *libertari* fanno riferimento a una possibilità effettiva, che si colloca nel mondo attuale e nell'istante presente, mentre i *compatibilisti* la proiettano in una realtà ipotetica, caratterizzata da antecedenti diversi rispetto a quelli dell'atto che viene compiuto. Con una metafora geometrica, si potrebbe parlare di un paradigma *divergente* contrapposto a uno *parallelo*.

Benché legittima da un punto di vista formale, la lettura compatibilista è in contrasto con la percezione intuitiva che abbiamo di noi stessi come soggetti liberi, e che implica un'idea di *apertura causale* dell'azione – non l'azione controfattuale, ma quella che compio *hic et nunc*. Il paradigma divergente, a sua volta, va incontro a seri problemi concettuali, e si risolve in ultima analisi o nell'inerzia dell'asino di Buridano, o in un agire gratuito che non può definirsi libero. Al termine dell'articolo viene quindi delineato un modello diverso, di tipo *circolare*, dove l'atto e la sua spiegazione razionale si implicano vicendevolmente: la possibilità alternativa, in questo contesto, consiste nel costruire fin dall'inizio un diverso circolo esplicativo.

PAROLE-CHIAVE: possibilità, libero arbitrio, compatibilismo, analisi condizionale, argomento della conseguenza

ABSTRACT: The notion of alternative possibilities plays a key role in the contemporary debate on free will; yet, depending on the author's perspective, it may be interpreted in deeply conflicting ways. Specifically, libertarians understand it as a genuine possibility, to be exerted in the actual world and in the present moment, while compatibilists project it into an alternate reality, where a given action has different antecedents. Using a geometric metaphor, we could refer to a *divergent* paradigm of possibility versus a *parallel* one.

Though legitimate from a formal point of view, the compatibilist reading is at odds with our intuitive self-perception as free agents, which involves a feeling of *causal openness* of our actions – not those I might perform under different circumstances, but those I perform *here and now*. The divergent paradigm is confronted in turn by some serious conceptual problems, and ultimately results either in a paralysis of the will, or in the activity of some mysterious entity such as Fate or Fortune. As a response, in the last part of the paper I outline a different paradigm, which I call *circular*, where an act and its rational explanation are linked by a mutual entailment: in this context, alternative possibilities are instantiated by setting up from the beginning a different explanatory circle.

KEYWORDS: possibility, free will, compatibilism, conditional analysis, consequence argument

* Laureato in matematica e filosofia all'Università di Bologna, dottore di ricerca in filosofia (2007) all'Università di Urbino "Carlo Bo" e all'Université de Paris IV-Sorbonne; attualmente (2012) insegnante di matematica nelle scuole secondarie. Email: albatros91@yahoo.com.

1. La cornice teorica

La riflessione sul libero arbitrio, nel pensiero occidentale, è stata impostata fin dall'inizio (ovvero dagli Stoici greci in poi) nei termini di un confronto dialettico con qualche forma di necessità universale, di cui si ammette l'esistenza per ragioni filosofiche indipendenti dalla libertà stessa. A partire dalla fine dell'Ottocento¹, la necessità in questo contesto è stata indicata sempre più spesso con il nome di *determinismo*, ed è stata intesa in modo pressoché sistematico come necessità *causale*². Ciò non significa che non possano esistere altre accezioni del determinismo, in particolare quello *logico* e quello *teologico* che storicamente hanno giocato un ruolo importante nel dibattito sulla libertà (il primo con il problema dei futuri contingenti, di derivazione aristotelica, il secondo con l'antitesi fra volontà umana e prescienza divina); in tempi recenti, tuttavia, le interpretazioni non causali del termine sono state relegate ad un ruolo marginale.

La causalità deterministica, a sua volta, si articola in forme diverse: alcune sono di tipo *esterno*, come quella che riguarda le leggi fisiche e le loro presunte ripercussioni sulla vita mentale dell'agente (inclusi ovviamente gli atti volontari); altre sono *interne*, come l'influsso delle passioni, o come la stessa presenza di una *motivazione* razionale a monte di ogni azione. È soprattutto su quest'ultima che si concentra il dibattito attuale.

Le due posizioni dominanti nel mondo analitico, dove si è svolta la parte più consistente della riflessione negli ultimi cinquant'anni, ammettono entrambe l'esistenza del libero arbitrio, mentre divergono proprio sul suo rapporto con il determinismo: il *libertarismo* li considera inconciliabili, e di conseguenza sostiene un'ontologia di tipo *indeterministico*³; il *compatibilismo* ritiene che la libertà del volere possa coesistere con il determinismo, e quindi difende la validità di quest'ultimo, o perlomeno non la esclude a priori (dagli anni Novanta, l'atteggiamento neutrale in questo senso è diventato prevalente)⁴.

¹ Benché il termine sia attestato sporadicamente in autori precedenti, i primi esempi di uso sistematico si hanno in JAMES (1884) e BERGSON (1888).

² Il problema della definizione generale del determinismo, e di quella specifica del determinismo causale, è una *vexata quaestio* nella quale non intendo addentrarmi, nemmeno a grandi linee. Mi limiterò a suggerire una risposta tanto generica quanto ragionevolmente condivisa, in ogni caso più che adeguata per gli scopi di questo articolo: le ontologie deterministiche sono quelle che teorizzano l'esistenza di *condizioni sufficienti* per il verificarsi di tutti gli eventi di un certo tipo; se le condizioni sufficienti consistono in uno stato di cose che precede cronologicamente l'evento, siamo in presenza di un determinismo causale.

³ L'indeterminismo, nella sua accezione più generale, non è altro che la negazione del determinismo, dunque la tesi secondo cui esistono *alcuni* eventi di un certo tipo per i quali *non* si danno condizioni causali sufficienti, comunque queste condizioni vengano intese nella definizione di determinismo prescelta.

⁴ Considerando soltanto le opzioni più significative, e naturalmente ignorando le sfumature che assumono nei singoli protagonisti del dibattito, alle due tesi citate occorre aggiungere almeno il *determinismo rigido* (in inglese *hard determinism*) e lo *scetticismo*. Entrambe respingono il libero arbitrio come illusorio: nel primo caso perché incompatibile con il determinismo, che viene assunto come vero; nel secondo, perché in conflitto con *qualsiasi* ontologia (deterministica o indeterministica), e dunque concettualmente insostenibile.

Su quale terreno si svolge il confronto fra queste teorie, e più in generale fra tutte le concezioni positive del libero arbitrio? Evidentemente, sulla capacità di rendere conto della percezione soggettiva di libertà, cioè di quell'intuizione che precede la stessa riflessione filosofica e che ne è alla radice: senza di essa non si spiegherebbe l'importanza che la nozione di libero arbitrio ha mantenuto costantemente nel pensiero occidentale, a dispetto dei gravi problemi concettuali a cui va incontro.

Quest'intuizione, proprio per il suo carattere pre-teoretico, è tanto profonda quanto sfuggente (al punto che la definizione stessa di libertà è uno dei temi centrali del dibattito sull'argomento); tuttavia, se non è pensabile proporre una definizione, quantomeno se ne possono estrapolare due aspetti salienti su cui c'è un consenso molto ampio, e che possono considerarsi come requisiti vincolanti per ogni teoria della libertà. Il primo è la *paternità* dell'azione da parte del soggetto che la compie: nella letteratura analitica, questa condizione viene comunemente enunciata con il termine riduttivo di *controllo*, che non rende giustizia all'aspetto creativo dell'azione libera, o talvolta con quello più significativo di *sourcehood* (cioè dell'essere 'sorgente' del proprio agire), che si richiama in modo forse inconsapevole all'immagine aristotelica dell'uomo come ἀρχὴ τῶν πράξεων⁵. La paternità ricopre un ruolo chiave nella discussione sul libero arbitrio, perché rappresenta una pietra d'inciampo sia per il compatibilismo sia per il libertarismo; in questa sede, tuttavia, non intendo occuparmene.

Il secondo requisito si può definire come un'*apertura causale* dell'azione, ed è sostanzialmente una forma temporale di contingenza: significa che gli eventi che si realizzano attraverso la mia volontà devono presentare un margine di indeterminatezza, in modo che il mio intervento sia decisivo per orientarli in un senso o nell'altro. L'apertura causale viene descritta da quasi tutti gli autori in termini di *possibilità alternative*: ancora una volta si tratta di un'espressione riduttiva, perché impegna ontologicamente verso l'esistenza di possibilità d'azione predefinite, mentre l'apertura potrebbe manifestarsi anche in forme diverse, ad esempio in quelle più radicali di una libertà concepita come *creazione*; nelle pagine che seguono, tuttavia, mi soffermerò proprio sul concetto di possibilità, per mettere in luce il diverso modo in cui viene interpretato dai protagonisti del dibattito. In particolare, prenderò in esame due distinte argomentazioni compatibiliste, che hanno incontrato un successo considerevole, evidenziando come entrambe sottintendano uno stesso modello di possibilità, che diverge da quello assunto dai libertari; successivamente, cercherò di far emergere le difficoltà a cui va incontro questo modello nel rispondere all'esigenza intuitiva di apertura causale. Infine, dopo aver sottolineato i limiti teorici a cui sottostà a sua volta la nozione libertaria di possibilità, proporrò un modello alternativo, ispirato ad una concezione degli atti volontari come atti creativi.

Per una panoramica più esauriente delle posizioni in campo, si consulti un testo introduttivo come DE CARO 2004, MAGNI 2005 o KANE 2005, oppure la prima parte di DOYLE (2011, §§ 1-11, soprattutto §6).

⁵ Cfr. ad es. *Eth. Nic.* III, I, 1110a 15-18; III, III, 1112b, 31-33; *Eth. Eud.* II, 1223a, 15-17.

2. L'analisi condizionale

L'atteggiamento assunto verso le possibilità alternative dai compatibilisti (e da quanti prima di loro hanno voluto far coesistere libertà del volere e struttura causale della realtà) è stato di due tipi: rinunciare del tutto a rendere conto di questo requisito, e quindi all'idea stessa di contingenza delle azioni umane, oppure cercare un'interpretazione dell'apertura causale che sia compatibile con il determinismo.

La prima strategia è tipica dell'empirismo britannico, che per molti aspetti ha ispirato i compatibilisti di ieri e di oggi, e si manifesta appieno nella celebre diatriba fra Hobbes e il vescovo Bramhall (cfr. HOBBS, 2000), dove il primo sostiene costantemente l'opportunità di coniugare la necessità metafisica di ogni evento con una libertà dalla coazione esterna; posizioni analoghe verranno riproposte, con accenti diversi, da Locke e Hume, ma anche ad esempio da Voltaire e Bertrand Russell. In tempi recenti, quest'approccio è tornato in auge con i cosiddetti controesempi di Frankfurt, ovvero degli esperimenti mentali, riferiti non direttamente alla libertà metafisica ma alla responsabilità morale, che vorrebbero dimostrare come sia ragionevole, in determinate situazioni, attribuire la responsabilità di un'azione a chi comunque non poteva sottrarsi dal compierla: introdotto da Harry Frankfurt in un articolo del 1969, questo tipo di argomentazione è diventato ben presto uno dei punti più discussi del dibattito analitico sulla libertà.

L'approccio alternativo ha la sua espressione più nota nell'analisi condizionale di G.E. Moore, esposta nel sesto capitolo dell'*Etica* (MOORE, (1912) 1982). L'idea di fondo è semplice: si tratta di interpretare un'asserzione *categorica* di possibilità, relativa ad un atto volontario non compiuto, in termini *ipotetici*: così, secondo Moore, la frase «nella tale circostanza, potevo fare A» è una versione abbreviata di «avrei fatto A, se lo avessi voluto (scelto, deciso, preferito)».

Let us begin by asking: what is the sense of the word "could," in which it is so certain that we often *could* have done what we did not do? [...] There is one suggestion, which is very obvious: namely, that what I mean is simply after all that I could, *if I had chosen*; or (to avoid a possible complication) perhaps I had better say "that I *should*, if I had chosen." (MOORE, (1912: 211) 1982: 122)⁶.

Il limite concettuale della strategia di Moore è che l'analisi è incompleta, perché la domanda sull'apertura causale può essere legittimamente reiterata, non più riferita al conseguente dell'implicazione (l'atto volontario) ma all'antecedente: *potevo avere la volontà* (potevo scegliere, potevo preferire) di agire diversamente da come ho fatto? La risposta obbligata, per un compatibilista, consiste nel replicare l'analisi condizionale: avrei potuto avere una volontà diversa *se avessi voluto averla*. È questa la strada che suggerisce lo stesso Moore, quasi *en passant*, con la sua caratteristica prosa involuta:

«If by saying that we could have done, what we did not do, we often mean merely that we should have done it, if we had chosen to do it, then obviously,

⁶ Cfr. anche la definizione di atto volontario in MOORE (1912: 13) 1982: 28.

by saying that we could have chosen to do it, we may mean merely that we should have so chosen, if we had chosen to make the choice» (MOORE, (1912: 218-9) 1982: 126)

Ciò di cui Moore sembra non rendersi conto è che questo tipo di approccio sfocia in un regresso infinito: la domanda sulla possibilità si ripropone infatti anche rispetto alla volontà di secondo livello (al 'volere volere'), inducendo un'ulteriore analisi condizionale da cui emerge una volontà di terzo livello, e così via. Di conseguenza, il procedimento introdotto da Moore non è – a dispetto del nome – una vera analisi, perché il presunto *analysandum* (il predicato 'potere') non viene mai scomposto in termini più elementari, ma si ripete invariato ad ogni livello.

L'analisi condizionale non è l'unica strada per tentare un recupero delle possibilità alternative in una prospettiva compatibilista. Un altro approccio degno di nota, che ha avuto un qualche ruolo nel dibattito contemporaneo sul libero arbitrio⁷, è la teoria dell'atto volontario come congiunzione di capacità e opportunità. Secondo questa tesi, il compimento di un'azione richiede sia il possesso di abilità specifiche da parte del soggetto, sia la presenza di circostanze esterne che permettano di esercitarle; se l'azione non si realizza, si può dire che essa era *possibile* quando era verificato il primo requisito (le capacità) ma non la seconda.

È evidente che la strategia di fondo è la stessa dell'analisi condizionale: una possibilità categorica – benché proiettata nel passato – viene tradotta in termini controfattuali, ovvero subordinata ad un esplicito antecedente causale, in questo caso le opportunità empiriche d'azione.

Il punto debole di questa teoria è che non rende giustizia al ruolo attivo del soggetto: se da una parte esiste una distanza ontologica fra la semplice possibilità di un atto volontario e la sua realizzazione – fra il possesso di una capacità e il suo esercizio – e dunque è garantita l'apertura causale dell'atto stesso, dall'altra questa distanza viene 'riempita' da una serie di eventi aleatori (le circostanze esterne), su cui il soggetto non ha alcun potere. Non è soddisfatta, pertanto, la condizione di paternità che dovrebbe accompagnare l'apertura causale.

3. *Consequence argument* e interpretazione debole

L'analisi condizionale è concepita esplicitamente per introdurre l'apertura causale in un'ontologia deterministica, e perciò rappresenta la forma più vistosa di manipolazione compatibilista del concetto di possibilità; ne esiste tuttavia un'altra, non meno importante per la discussione suscitata, soltanto più indiretta perché rivolta a neutralizzare un'argomentazione incompatibilista. Scopo di quest'ultima, nota come *consequence argument* o 'argomento della conseguenza', è mostrare che il soggetto (in un contesto deterministico) *non ha potere* sulle azioni che compie: in linea di principio, dunque, il bersaglio dialettico può essere sia il requisito di

⁷ Cfr. soprattutto LANDUCCI (1981) e (1980), rispettivamente per una versione base della teoria e per un'esposizione più articolata; si vedano anche SAUNDERS (1968: 100-2) e MAGNI (2005: 75-8).

apertura causale, sia quello di paternità; di fatto, l'argomentazione è comunemente associata al primo.

Il nucleo concettuale del *consequence argument* si può rintracciare in uno scritto di Carl Ginet (GINET, 1966: 90 *et passim*), che ne elaborò una versione formalmente molto semplice, ma anche condizionata da pesanti assunti metafisici – come la riduzione materialistica degli stati psichici e un determinismo mentale di tipo laplaciano – e dunque inefficace contro varianti del compatibilismo che fanno a meno di tali presupposti; formulazioni ontologicamente meno restrittive sono state proposte da diversi autori a partire dagli anni Settanta (cfr. VAN INWAGEN, 1975: 191 ss.; 1983: 70-8; WIGGINS, 1973: 41-6; LAMB, 1977: 20-7).

L'argomentazione si costruisce essenzialmente attorno a tre passaggi logici:

1) in base ai principi del determinismo, l'azione compiuta da un soggetto in un dato istante è la conseguenza necessaria dello stato del mondo in un istante precedente e delle leggi di natura⁸: in simboli,

$$S_0 \wedge L \Rightarrow a_t$$

2) nessuno ha il potere di modificare il passato o le leggi di natura

3) dunque nessuno (neanche colui che compie l'azione) ha il potere di evitare a_t .

L'esposizione formale è più complessa, perché deve tenere conto di premesse sottintese e sottili differenze fra i vari operatori modali. Nel corso del dibattito si è finito per convergere verso una sequenza deduttiva più o meno standardizzata, che è la seguente:

- 1) $\Box ((S_0 \wedge L) \rightarrow a_t)$
- 2) $\Box (S_0 \rightarrow (L \rightarrow a_t))$
- 3) $N (S_0 \rightarrow (L \rightarrow a_t))$
- 4) $N S_0$
- 5) $N (L \rightarrow a_t)$
- 6) $N L$
- 7) $N a_t$

I punti (1), (4) e (6) corrispondono ai tre presupposti dell'argomentazione: determinismo causale, fissità del passato, fissità delle leggi di natura. L'operatore \Box è la necessità metafisica, che segue le regole della logica modale T, mentre N rappresenta l'*inevitabilità*, ossia una necessità più ristretta riferita all'azione umana: Np significa «nessuno può impedire p ». Questo secondo genere di necessità obbedisce a due regole *ad hoc*:

- $\alpha)$ $\Box p$ implica Np
- $\beta)$ Np e $N(p \rightarrow q)$ implicano Nq

La prima regola giustifica il passaggio da (2) a (3), mentre la seconda viene usata due volte, prima per dedurre (5), poi per la conclusione. La deduzione di (2) da (1) segue invece da un principio della logica proposizionale.

⁸ L'argomentazione viene comunemente riferita al determinismo fisico, da cui il richiamo costante alle leggi di natura; nulla vieta però di adattarla a un determinismo di tipo motivazionale, lasciando eventualmente come premessa soltanto lo stato mentale del soggetto prima dell'azione.

I tentativi di neutralizzare l'argomento della conseguenza si sono concentrati soprattutto in due direzioni. La prima è la negazione della regola β (mentre la α è considerata intuitiva): benché infatti un'implicazione analoga, con l'operatore \square al posto di N, faccia parte degli assiomi di ogni logica modale⁹, l'estensione ad una forma di necessità più debole non può considerarsi automatica. Questo filone della discussione, su cui non intendo soffermarmi, ha dato risultati finora incerti, ma sostanzialmente sfavorevoli¹⁰ ai compatibilisti che lo hanno promosso.

La seconda strategia, che chiamerò dell'*interpretazione debole* per motivi che saranno presto chiari, consiste nel rimettere in discussione la fissità delle leggi o quella del passato – solitamente entrambe.

L'idea originaria si deve a John Saunders, che – scrivendo nel 1968 – non aveva ovviamente come bersaglio polemico il *consequence argument*, non ancora noto con questo nome, ma che in ogni caso criticava ragionamenti libertari abbastanza simili. Lo confermano, del resto, le scelte lessicali di Saunders: il suo articolo è costruito sul concetto di *powerlessness* (impotenza) dell'agente, ovvero sull'immagine speculare di quel *power* (retaggio della letteratura seicentesca sul libero arbitrio) che ricorre in tutte le discussioni sull'argomento della conseguenza.

L'interpretazione debole, nell'articolo di Saunders, consiste in una lettura *ad hoc* dell'asserzione secondo cui l'agente è in grado di *cambiare le leggi* di natura¹¹:

«It is true that my power to refrain from A is a power so to act that either the past would have been different or the laws of nature would have been different. But to say that the laws of nature would have been different is not to say that there would have been false laws, nor is it to say that any laws of nature would have been altered. It is only to say that a statement (in this case the statement, "If ever conditions of kind C were to occur then one would later perform an act of kind A") which is in fact a law would not have been a law» (SAUNDERS, 1968: 103).

Parafrasando: compiere un'azione alternativa (rispetto ad A) 'cambia le leggi' non nel senso che le leggi si trasformano *in conseguenza* della mia azione, ma piuttosto nel senso che, *se* compissi un'azione diversa, la struttura causale dell'universo risulterebbe essere – *ab aeterno* – diversa da come in effetti è.

La strategia di Saunders viene riproposta alcuni anni dopo da Richard Foley (cf FOLEY, 1979), che la dirige in modo esplicito contro le due versioni del *consequence argument* a lui note, quelle dei libertari van Inwagen e Lamb. Curiosamente, Foley si appoggia proprio su un principio generale enunciato da quest'ultimo, che lo aveva inserito fra le premesse dell'argomentazione, e ne

⁹ Il principio può essere facilmente dedotto in K, il più debole dei sistemi modali, applicando il *modus ponens* all'assioma caratteristico di K: $\square (p \rightarrow q) \rightarrow (\square p \rightarrow \square q)$.

¹⁰ La critica che ha avuto più risonanza è quella formulata in MCKAY e JOHNSON, 1996; fra le repliche, vanno segnalate FINCH e WARFIELD, 1998; CRISP e WARFIELD, 2000; VAN INWAGEN, 2000.

¹¹ Un ragionamento del tutto analogo, benché viziato da alcune forzature dialettiche, viene sviluppato riguardo alla possibilità di cambiare il passato (cfr. SAUNDERS, 1968: 101).

ribalta il significato servendosene per neutralizzare le conclusioni degli incompatibilisti¹²:

«If a set F of true propositions logically entails that S does action A, then if S at time t can refrain from A then S at t can refrain from some action such that were he to refrain from it some member of F would be false» (LAMB, 1977: 23).

David Lewis, in un articolo intitolato 'Are we free to break the laws?', sintetizza con efficacia in poche parole l'approccio di Saunders e di Foley, riferendolo insolitamente alle leggi ma *non* al passato, per motivi legati alla sua teoria dei controfattuali. La capacità di violare una legge, osserva Lewis, può essere intesa in due modi:

«(Weak Thesis) I am able to do something such that, if I did it, a law would be broken.

(Strong Thesis) I am able to break a law» (LEWIS, 1981: 115)¹³.

Parole molto simili a quelle di Lewis vengono usate da John Fischer, il quale tuttavia – come Saunders e Foley – estende le riflessioni sviluppate per le leggi di natura (cfr. FISCHER, 1983: 133) anche al cambiamento del passato:

« Suppose $p(t_0)$ is the proposition that event e occurs at t_0 . There are now two interpretations of "S has it in his power at t_1 to make it the case that $p(t_0)$ ": (i) S has it in his power at t_1 to cause e 's occurrence at t_0 ; (ii) S has it in his power at t_1 to perform some act e^* such that if e^* were to occur, then e would have occurred at t_0 » (FISCHER, 1983: 130).

In tempi più recenti, Jonathan Westphal ha ripreso quella che Lewis definisce la 'tesi debole', riferita alle sole leggi, arricchendola di un'interpretazione personale nei termini di una distinzione fra 'leggi' e 'proposizioni': l'eventuale azione alternativa, naturalmente, andrebbe a incidere sulle seconde ma non sulle prime (cfr. WESTPHAL, 2003: 209-10).

La strategia che sta alla base dell'interpretazione debole è quella di non contestare la validità del *consequence argument* – come fanno gli autori che mettono in discussione la regola beta – ma di svuotarlo di significato banalizzandone la conclusione, ovvero la tesi contro-intuitiva secondo cui la libertà comporta una capacità di cambiare il passato o le leggi di natura. Tutti i passi citati sono caratterizzati da una sottile ambiguità, certamente non casuale: la relazione fra atto libero e alterazione delle leggi, o del passato, viene costruita esteriormente

¹² L'atteggiamento di Lamb, che sembra confutare in modo autolesionistico la sua stessa argomentazione, è spiegato dal diretto interessato come un tentativo di rendere conto di un controesempio suggerito da un *referee*, e rivolto contro una precedente versione della stessa premessa (che non si prestava a interpretazioni compatibiliste). Lamb ovviamente non si era reso conto che, così facendo, consegnava ai suoi avversari un'arma dialettica con cui attaccare le sue tesi libertarie.

¹³ Benché spesso citato – in virtù di questo passaggio – come il rappresentante per antonomasia di quella che ho chiamato interpretazione debole, Lewis nel prosieguo dell'articolo manifesta una posizione diversa, che non contesta la connessione tra libertà del volere e trasgressione delle leggi di natura, ma la sottopone a dei vincoli, su cui è superfluo soffermarci in questa sede.

come un'implicazione dal primo verso la seconda, ma ad una lettura attenta la priorità, logica e cronologica, si rivela rovesciata – non «se compio un'azione alternativa, le premesse (leggi o passato) cambiano», ma «se compio un'azione alternativa, ciò signifca che le premesse *erano già* diverse», che è come dire «*se* le premesse fossero diverse, *allora* agirei altrimenti». In altre parole, l'implicazione semantica risulta invertita rispetto a quella grammaticale.

In quest'ottica, anche la nozione di possibilità cambia radicalmente di significato: quando dico che *potrei* astenermi dal compiere un'azione, sottintendo che ciò avverrebbe in presenza di condizioni di partenza mutate – che tuttavia non si danno. La possibilità viene proiettata cioè in una sorta di realtà parallela, perdendo ogni consistenza: non si tratta di una possibilità attuale, da esercitare qui e ora, ma puramente controfattuale, e quindi del tutto innocua dal punto di vista del compatibilista. Il 'potere di cambiare' le premesse di un'azione (ma anche, parallelamente, quello di cambiare l'azione stessa) cessa di essere una facoltà con un effettivo contenuto ontologico, per ridursi a una prerogativa puramente formale: l'enunciato «posso fare A» equivale alla tautologia «se faccio A, vuol dire che sussistevano le condizioni per farlo».

4. Possibilità parallele

Giunti a questo punto, l'analogia con l'analisi condizionale è quanto mai evidente: in entrambi i casi, la possibilità di agire diversamente perde il suo carattere categorico per assumere una veste ipotetica o controfattuale, relativa cioè a delle premesse già poste – la volizione preconstituita nell'analisi di Moore, uno stato di cose passato (unito alle leggi di natura) nelle risposte all'argomento della conseguenza; volendo estendere il parallelo al compatibilismo delle capacità, discusso al termine della sezione precedente, le premesse in quel caso coincideranno con le *opportunità*, ovvero con le circostanze empiriche.

Lo schema concettuale che è alla base di queste strategie compatibiliste si può rappresentare geometricamente come in figura 1: anziché un unico percorso che parte da un punto X per dividersi e raggiungere Y e Y', ne abbiamo due molto vicini, ma che non si toccano mai, con due coppie di estremi (X, Y) e (X', Y'). Si può parlare quindi, in senso metaforico, di un paradigma di possibilità *divergente*, proprio del libertarismo e più vicino all'accezione intuitiva di possibilità, e di uno *parallelo* che invece è sottinteso in alcune forme di compatibilismo. Nel primo, il tempo corrisponde ad un asse che progressivamente si ramifica; nel secondo, a un fascio di curve distinte senza punti di contatto.

È proprio la sostituzione del paradigma divergente con quello parallelo che permette, in tutti i casi considerati, di recuperare in un contesto deterministico l'apertura causale dell'azione, requisito fondamentale dell'atto libero. Ma è legittimo un simile scarto interpretativo?

Da un punto di vista formale, certamente sì, tanto più che il concetto di possibilità – sul quale fa perno l'apertura causale – è uno dei più sfuggenti del linguaggio filosofico, e dunque si presta largamente ad essere declinato in vari modi, anche con lo scopo dichiarato di giustificare una prospettiva compatibilista sulla libertà umana.

Al tempo stesso, è evidente che la discussione sul libero arbitrio non può ridursi a un gioco formale, perché dovrà mantenere un aggancio con quelle intuizioni primitive di cui si è parlato in precedenza, e da cui l'intero dibattito trae origine. Perché un modello formale renda giustizia a queste intuizioni, non può bastare una semplice conformità esteriore ai due requisiti di paternità ed apertura causale già citati più volte: bisognerà che il modello rifletta quei requisiti *nel modo in cui* essi si manifestano nella nostra esperienza di libertà. Nel caso dell'apertura causale, ciò significa che il paradigma parallelo non può essere accettato in nessun caso: la percezione interiore che ho di me stesso come agente libero implica infatti non solo una generica facoltà di agire in più modi diversi, ma una facoltà di cui dispongo proprio io, *hic et nunc* – non una mia controparte metafisica situata 'altrove', in una dimensione irreal e inaccessibile. Scriveva Bergson: «Il faut chercher la liberté dans une certaine nuance ou qualité de l'action même, et non dans un rapport de cet acte avec ce qu'il n'est pas ou avec ce qu'il aurait pu être» (BERGSON, (1889) 1959: 120); la libertà, e con essa l'apertura causale, è *immanente* o non è affatto.

5. I limiti del paradigma divergente

Il confronto fra la concezione compatibilista di possibilità e quella libertaria, equivalenti sul piano formale, risulta decisamente asimmetrico dal punto di vista della congruenza con le intuizioni soggettive sulla libertà del volere, che soltanto il paradigma divergente riesce a rispecchiare in modo non superficiale.

Ciò non significa affatto, però, che il paradigma in questione sia adeguato per introdurre il concetto di possibilità all'interno del discorso sul libero arbitrio. L'interpretazione divergente, infatti, va incontro a sua volta a seri problemi concettuali, che per la loro complessità, e per la mole della letteratura che chiamano in causa, non è opportuno esaminare in dettaglio in questa sede: mi limiterò quindi ad uno sguardo d'insieme, che permetta di integrare il quadro tratteggiato nella sezione precedente.

L'immagine di un percorso che si ramifica ha una sua interpretazione naturale – benché non obbligata – nell'idea dell'atto libero come *scelta indifferente*, che è la forma standard dell'indeterminismo: la volontà è libera quando, prima di decidere fra due opzioni, è ugualmente motivata verso entrambe.

Questa teoria presta il fianco facilmente a critiche di vario genere, la più ricorrente delle quali riguarda la sua incapacità di sostenere quello che ho chiamato il requisito di paternità dell'azione¹⁴; non è su questo punto, tuttavia, che intendo soffermarmi, ma soltanto sull'apertura causale, e in particolare su quanto questa possa coesistere con una volontà *efficace*, che sia in grado cioè di passare dalla deliberazione all'atto. Nel caso dell'indeterminismo, è proprio l'efficacia che sembra venir meno: posto che un'indifferenza perfetta non può verificarsi in nessun caso, l'intuizione suggerisce che, se ciò accadesse, la conseguenza sarebbe verosimilmente un'inerzia indefinita dell'agente, come nell'aneddoto dell'asino di

¹⁴ Cfr. PRIESTLEY (1777: 70); HEGEL: *Grundlinien*, §15, *Zusatz*; HAMILTON (2001: 624); POPPER, (1973: 277) 1975: 298; TAYLOR (1974: 47-8)

Buridano che muore di fame perché incapace di scegliere fra due mucchi di fieno identici¹⁵.

Naturalmente, trattandosi di una situazione-limite che non può avere riscontri empirici, asserzioni di questo genere rischiano di apparire gratuite – se non delle vere e proprie petizioni di principio. L'argomentazione risulta decisamente più convincente rovesciando la prospettiva: nell'ipotesi che la presunta indifferenza abbia effettivamente condotto a una scelta – che l'agente si sia diretto, ad esempio, verso A anziché verso B – questa scelta è un dato empirico di cui qualsiasi spiegazione a posteriori dovrà tenere conto, allo stesso modo in cui terrà conto di tutte le motivazioni già presenti al momento della deliberazione; ciò è sufficiente a determinare un'asimmetria fra A e B, negando l'ipotesi iniziale che le opzioni fossero in tutto e per tutto uguali.

Per uscire da questa ipotetica paralisi della volontà, e conciliare l'indeterminismo con l'evidenza empirica dell'azione umana, occorrerà introdurre in modo più o meno esplicito un *Deus ex machina*, che intervenga (sistematicamente) dall'esterno rompendo l'equilibrio perfetto: che si tratti di una vera e propria entità personificata, come il Fato o la Fortuna, o di un concetto più elusivo come la contingenza, sarà comunque necessario integrare nella teoria dell'indifferenza alcuni elementi di metafisica tichista.

Una diversa interpretazione del modello divergente consiste nel sostituire l'indifferenza con l'*eterogeneità* delle alternative: quando scelgo liberamente fra A e B, le due possibilità non sono né simmetriche né asimmetriche; semplicemente, non sono confrontabili, perché le ragioni a sostegno dell'una e dell'altra sono troppo diverse per poter essere pesate sulla stessa bilancia. Una situazione di questo genere – che rappresenta comunque a sua volta un limite ideale – è senz'altro più significativa, per il dibattito sulla libertà, dell'indifferenza perfetta: in effetti, l'esperienza quotidiana sembra dimostrare che le scelte sofferte (che sono anche quelle in cui la libertà si manifesta con maggiore evidenza) sono tali proprio nella misura in cui le alternative non sembrano offrire termini di paragone.

Anche in questo caso, tuttavia, si pone il problema del passaggio all'atto: un insieme di ragioni eterogenee, associate a due possibilità d'azione contrapposte, è infatti compatibile sia con l'una sia con l'altra. Come giustificare la scelta di A piuttosto che di B?

Una soluzione è fare nuovamente appello a un elemento irrazionale: è quello che accade nella teoria degli sforzi di volontà di Robert Kane, uno degli autori libertari più influenti dell'ultima generazione. In un caso paradigmatico di azione libera, secondo Kane, il soggetto vive un conflitto interiore, perché *vuole* autenticamente compiere due scelte diverse, elabora delle motivazioni razionali a sostegno di entrambe e si *sforza* attivamente di seguire l'una e l'altra strada: le motivazioni, dichiara esplicitamente l'autore, spiegano i termini del conflitto ma non ne spiegano l'esito, perché non sono *contrastive* (cfr. KANE, 1996: 126-8 et

¹⁵ Tradizionalmente attribuita a Giovanni Buridano, la metafora in questione non compare in nessuno dei suoi scritti conosciuti; una tesi equivalente, espressa in forma meno colorita, si ritrova tuttavia in *De caelo*, II, 13, 295b32-34. Cfr. anche DANTE: *Paradiso*, IV, 1-3; SPINOZA: *Ethica*, II, XLIX, cor., sch.; LEIBNIZ: *Théodicée*, §49.

passim); ma se è così, non si può che dedurre che l'esito dipenderà da una componente irrazionale, su cui il soggetto non ha alcun potere¹⁶.

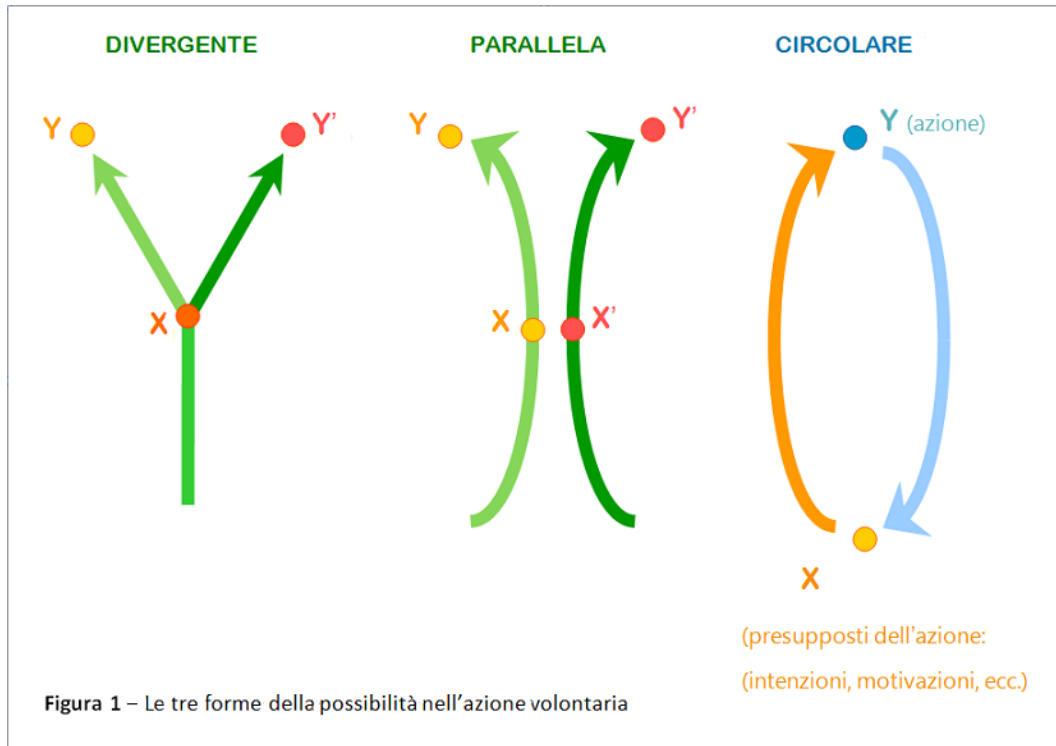
L'altro modo per giustificare la deliberazione è confrontare le ragioni eterogenee attraverso delle *ragioni di secondo ordine* che le sostengano, così come quelle di primo ordine sostengono una delle possibilità d'azione; naturalmente l'eterogeneità può riprodursi al livello superiore, rendendo necessarie delle ragioni di terzo ordine, e così via. Il processo può terminare in due modi: se tutte le ragioni di un dato ordine n si trovano da una stessa parte, abbiamo di fatto un modello deterministico, perché la scelta, che è necessaria, si trasmette dall'ordine n a quello immediatamente inferiore, e così via fino al livello dell'azione concreta; in caso contrario, otterremo una gerarchia infinita di insiemi di ragioni contrapposte. Nella seconda ipotesi, la volontà rimane irretita in una deliberazione senza fine perché, a qualunque livello, è sempre possibile che delle nuove ragioni entrino in gioco soppiantando quelle momentaneamente prevalenti. Vladimir Jankélévitch, uno dei pochi autori¹⁷ che hanno prospettato una gerarchia motivazionale di questo tipo, ne ha tratto la conclusione che il regresso infinito delle ragioni può essere troncato solo da un *fiat*, un atto di volontà puro che, come un salto nel vuoto, annulli la cesura ontologica fra deliberazione e azione (JANKELEVITCH, 1968: 56-7; (1980: 56-8) 1987: 317).

Riassumendo: il modello divergente, in tutte le sue interpretazioni (indifferenza, eterogenesi delle ragioni, libertarismo gerarchico), presenta una lacuna esplicativa proprio dove il percorso si biforca, ovvero nel momento esatto in cui si esercita la libertà. L'apertura causale che l'agente percepisce in quel momento non trova corrispondenza nel modello, non perché lo schema divergente non riesca a rappresentarla – come accadeva con quello parallelo – ma perché non permette di coglierne il carattere razionale. Fino al momento del bivio, nelle fasi iniziali della deliberazione, il modello garantisce l'apertura causale ma non le ragioni (in ogni caso non delle ragioni *efficaci*, che conducano all'azione); una volta compiuta la scelta, abbiamo una spiegazione razionale senza l'apertura¹⁸.

¹⁶ È doveroso sottolineare che Kane ha contestato a più riprese questo genere di critiche, difendendo con insistenza il carattere razionale del suo modello: si veda ad es. KANE (1996: 130-144); le argomentazioni da lui proposte, così come le ragioni per cui le ritengo poco convincenti, sono ovviamente troppo complesse per poter essere qui anche solo accennate.

¹⁷ Cfr. JANKELEVITCH (1968: 52-8; (1980: 15-8, 57-8) 1987: 286-8, 317). Per un paragone con altri approcci, si vedano FRANKFURT (1971: 16-7; 1987: 35-40), LEHRER (2004).

¹⁸ Una dicotomia dello stesso tipo, che contrappone passato e futuro escludendo il presente, viene teorizzata da Jankélévitch analizzando in termini generali il concetto di libertà del volere. Ciò che riusciamo a cogliere, osserva Jankélévitch, è soltanto un simulacro di libertà: cristallizzata in necessità se riguarda un'azione già compiuta, sterile e inconsistente se riferita al futuro; la libertà autentica, quella in atto, si sottrae sistematicamente alla comprensione razionale (cfr. JANKELEVITCH, 1968: 52-6; (1980: 15-8) 1987: 286-8).



6. Un modello circolare

Abbiamo visto come la discussione sul libero arbitrio sottintenda due modi distinti di concepire la possibilità, dei quali uno – quello compatibilista – è in contrasto con il significato intuitivo del termine, mentre l'altro necessita dell'innesto di un elemento irrazionale. Esiste una strada alternativa per parlare di possibilità nell'ambito dell'agire volontario, eventualmente introducendo un paradigma diverso da quelli già esaminati?

Quelle che intendo suggerire sono le linee generali di una risposta, non esente da problemi, il cui sviluppo richiederebbe uno studio approfondito sul tema del libero arbitrio, e in particolare sulle soluzioni all'antinomia fra compatibilismo e libertarismo, l'uno e l'altro incapaci di rendere conto delle condizioni di paternità e apertura causale già citate più volte.

L'idea di fondo è quella di una relazione *circolare* fra la prospettiva temporale che precede l'azione e quella che la segue, fra la deliberazione e il fatto compiuto, aggirando il momento elusivo del *fiat*: da una parte, visto a posteriori, l'atto di volontà è sorretto da una spiegazione razionale che lo precede da un punto di vista logico; al tempo stesso, se vogliamo mantenere l'apertura causale, bisogna che questa spiegazione non fosse già operante a priori, dunque che venga posta dall'atto stesso. Come mostra la figura 1 (destra), fra l'atto di volontà e le sue ragioni si instaura una duplice relazione: in un contesto di *azione*, il primo implica le seconde; in un contesto di *spiegazione*, la priorità logica è invertita.

L'asserzione che un modello di azione volontaria comporta una qualche forma non viziosa di circolarità non è del tutto nuova. Nella terza parte del *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Bergson osserva che (da una prospettiva esterna) un'azione dev'essere letta come l'effetto necessario di determinati *antecedenti*, ma che questi a loro volta acquisiscono un valore solo nell'ottica dell'atto compiuto (cfr. BERGSON, (1959: 125) 1986: 110), presumibilmente perché, in caso contrario, non esisterebbero *in quanto antecedenti*. Un approccio analogo, in un contesto completamente diverso, si riscontra nel cosiddetto *argomento della connessione logica*, utilizzato da autori contemporanei come Melden e von Wright per contestare le teorie causali dell'azione (cfr. MELDEN, 1961: 53; VON WRIGHT, (1971: 94-5) 1988: 118-9). Un rapporto causale, osservano questi autori, si può avere soltanto fra due enti che esistano indipendentemente l'uno dall'altro; viceversa, un'azione e l'intenzione che la produce non sono intelligibili separatamente: se la prima richiede, banalmente, la presenza della seconda, anche l'intenzione non può essere definita se non come intenzione di compiere *quell'azione*.

Si può dire che il paradigma circolare appena definito, e illustrato in figura, sia un paradigma di *possibilità* oltre che d'azione? Consideriamo il circolo esplicativo, che chiameremo C, costituito dall'atto Y e dalle ragioni X che lo giustificano a posteriori: la domanda appena posta equivale a chiedere se, compiendo un'azione Y' anziché Y, sarei stato ugualmente giustificato, cioè se fosse possibile, con un atto di volontà, 'saltare' in un altro circolo esplicativo C' (X', Y'). Se vogliamo rendere conto delle possibilità alternative, la risposta dovrà essere positiva: la spiegazione X andrà intesa dunque come razionale ma *non* contrastiva, ovvero non fornirà delle ragioni per fare Y *anziché* Y'. Ciò significa, evidentemente, introdurre una forma di contingenza, per l'esattezza una *contingenza di secondo ordine*, che non intacca la necessità causale *interna* ad una particolare cornice esplicativa, ma fa della cornice nel suo insieme, in alternativa con altre, l'oggetto di una scelta non necessaria.

Questa contingenza *sui generis* non può tuttavia essere il punto d'arrivo del modello, perché la scelta fondamentale diventa quella dello schema esplicativo, che è arbitraria, mentre la necessità di primo livello è subordinata a questa e quindi irrilevante. Per ripristinare la razionalità dell'agire, occorrerà allora introdurre una *necessità di secondo ordine*, imponendo che la spiegazione X giustifichi anche la scelta del circolo C anziché di C'. A questo punto, naturalmente, si porrà di nuovo il problema delle possibilità alternative: se avessi scelto dall'inizio il circolo C', la spiegazione Y' avrebbe garantito a sua volta una necessità di secondo ordine? Una risposta positiva, inevitabile se si vuole mantenere l'apertura causale (e con essa la libertà dell'atto Y da cui siamo partiti), condurrà a una *contingenza di terzo ordine*, e così via.

Il risultato, ancora una volta, è un regresso infinito, che tuttavia non ha carattere vizioso perché – a differenza di quello relativo al modello divergente – si costituisce a posteriori, quando l'azione è già compiuta, e di conseguenza non ne rinvia indefinitamente l'esecuzione. Di più: fornisce all'azione stessa una forma particolarmente forte di giustificazione razionale, che alle motivazioni per agire ne unisce altre di secondo ordine, tese a sostenere le prime rispetto a delle ipotetiche ragioni contrapposte, poi altre ancora di terzo ordine e così via. Nessuna teoria del

libero arbitrio, probabilmente, dispone di una simile forma di auto-justificazione all'infinito.

Al tempo stesso, il regresso introduce nel modello il concetto di contingenza a tutti i livelli, e quindi legittima il riferimento alle possibilità alternative. Tuttavia, per come vengono definite, queste possibilità hanno senso soltanto in una prospettiva *post factum*, mentre la libertà si esplica *durante* l'atto, in quella prospettiva del presente che – come abbiamo visto – sfugge sistematicamente alla descrizione razionale, e che l'arricchimento formale della descrizione a posteriori non sembra contribuire ad illuminare.

Evidentemente, uno studio più approfondito del modello qui appena abbozzato dovrebbe soffermarsi con attenzione su questa apparente debolezza, soprattutto a fronte della complessità della struttura formale che viene introdotta. In ogni caso, il paradigma circolare costituisce a mio avviso la strada più promettente per dare un contenuto al concetto di possibilità in relazione al libero arbitrio; il problema, piuttosto, è che a una formalizzazione adeguata della possibilità (e della necessità) non corrisponde alcun progresso verso una descrizione razionale dell'atto libero, che rimane inattuabile non tanto per un limite del modello circolare, quanto per la natura intrinseca della nozione di libertà. Ma questa è una tesi che già esula del tutto dal tema su cui ci siamo soffermati, e che richiederebbe un'analisi ben più articolata sul problema del libero arbitrio, da rimandare a una ricerca futura.

REFERENZE BIBLIOGRAFICHE

- ALIGHIERI, D.: *La Divina Commedia*, a cura di G. Petrocchi, Milano, Società Dantesca italiana, 1967.
- ARISTOTELE: *Ethica Eudemia*, ed. by R.R. Walzer and J.M. Mingay, Oxford, Clarendon Press, 1991; trad. it., *Etica eudemia*, a cura di P. Donini, Roma-Bari, Laterza, 2011.
- _____ *Ethica Nicomachea*, ed. by I. Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1890; trad. it. *Etica nicomachea*, 2 voll., a cura di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1986.
- _____ *Il cielo*, a cura di A. Jori, testo greco a fronte, Santarcangelo di Romagna, Rusconi, 1999.
- BERGSON, H. : *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1888), in *Œuvres* (édition du centenaire), dir. par A. Robinet, Paris, Presses Universitaires de France, 1959; trad. it. in *Opere 1889-1896*, a cura di P. Rovati, F. Sossi, Milano, Arnoldo Mondadori, 1986.
- CRISP, T., WARFIELD, T. A.: «The Irrelevance of Indeterministic Counterexamples to Principle Beta» in *Philosophy and Phenomenological Research*, 61 (1), 2000, pp. 173-84.
- DE CARO, M.: *Il libero arbitrio – Una introduzione*, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- DOYLE, B.: *Free Will: The Scandal in Philosophy*, Cambridge (USA), I-Phi Press, 2011.
- FINCH, A., WARFIELD, T. A.: «The Mind Argument and Libertarianism», in *Mind*, 107 (427), 1998, pp. 515-28
- FISCHER, J. M.: «Incompatibilism» in *Philosophical Studies*, 43, 1983, pp. 127-37.
- FOLEY, R.: «Compatibilism and Control over the Past» in *Analysis*, 39, 1979, pp. 70-4.

- FRANKFURT, H. G.: «Alternate Possibilities and Moral Responsibility» in *Journal of Philosophy*, 66 (23), 1969, pp. 829-39.
- _____ «Freedom of the Will and the Concept of a Person» in *Journal of Philosophy*, 68 (1), 1971, pp. 5-20.
- _____ «Identification and Wholeheartedness» in *Responsibility, Character, and the Emotions*, ed. by F. Schoeman, Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University Press, 1987, pp. 27-45.
- GINET, C.: «Might We Have no Choice?» in *Freedom and Determinism*, ed. by K. Lehrer, New York, Random House, 1966, pp. 87-104.
- HAMILTON, W.: *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform*, appendix I (A), in *The Works of William Hamilton*, ed. by S. Tropea, Bristol, Thoemmes, vol. 2.
- HEGEL, G. W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), hrsg. von H. Reichelt, Frankfurt/M-Berlin-Wien, Verlag Ullstein GmbH, 1972, trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- HOBBS, T.: *Libertà e necessità*, a cura di A. Longega, Milano, Bompiani, 2000.
- JAMES, W.: «The Dilemma of Determinism» in *Unitarian Review*, 22, 1884, pp. 193-224.
- JANKELEVITCH, V.: *Le sérieux de l'intention* (1949), Paris, Flammarion, 1968.
- _____ *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, vol. 3: *La volonté de vouloir* (1957), Paris, Edition du Seuil, 1980, trad. it. *Il non-so-che e il quasi niente*, a cura di C. A. Bonadies, Genova, Marietti, 1987.
- KANE, R.: *The Significance of Free Will*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1996.
- _____ *A Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005.
- LAMB, J. W.: «On a Proof of Incompatibilism» in *The Philosophical Review*, 86 (1), 1977, pp. 20-35.
- LANDUCCI, S.: «Il libero arbitrio e il verbo 'potere'» in *Rivista di filosofia*, LXXI, 1980, pp. 1-29.
- _____ *Sul significato descrittivo della nozione di libero arbitrio*, in AA.VV., *Filosofia e politica. Scritti dedicati a Cesare Luporini*, Firenze, La Nuova Italia, 1981, pp. 43-76.
- LEHRER, K.: *Freedom and the Power of Preference*, in *Freedom and Determinism*, ed. by J.K. Campbell, M. O'Rourke, D. Shier, Cambridge (USA), MIT Press, 2004, pp. 47- 69.
- LEIBNIZ, G. W.: *Essais de théodicée*, in *Opera philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia* (1840), hrsg. von J.E. Erdmann, Aalen, Scientia, 1959, trad. it. in *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, Torino, UTET, 1967-8, vol. II.
- LEWIS, D.: «Are We Free to Break the Laws?» in *Theoria*, 47, 1981, pp. 113-21.
- MAGNI, F.: *Teorie della libertà. La discussione contemporanea*, Roma, Carocci, 2005.
- MCKAY, T. J., JOHNSON, D.: «A Reconsideration of an Argument against Compatibilism», in *Philosophical Topics*, 24 (2), 1996, pp. 113-22
- MELDEN, A. I.: *Free Action*, London, Routledge & Kegan Paul, 1961.
- MOORE, G. E.: *Ethics*, New York, Henry Holt & co., London, Williams & Norgate, 1912, trad. it., *Etica*, a cura di M.V. Predaval Vagnini, Milano, Franco Angeli, 1982.
- POPPER, K. R.: *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon, 1973, trad. it. *Conoscenza oggettiva*, Roma, Armando, 1975.

- PRIESTLEY, J.: *The Doctrine of Philosophical Necessity*, in «*Disquisitions Relating to Matter and Spirit*» and «*The Doctrine of Philosophical Necessity*» illustrated, London, J. Johnston, 1777.
- SAUNDERS, J. T.: «The Temptations of 'Powerlessness'» in *American Philosophical Quarterly*, 5, 1968, pp. 100-8.
- SPINOZA, B.: *Ethica more geometrico demonstrata*, in *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925, trad. it. *Ethica*, a cura di G. Durante, G. Gentile, G. Radetti, Firenze, Sansoni, 1963.
- TAYLOR, R.: *Metaphysics*, Englewood Cliffs (USA), Prentice Hall, 1974.
- VAN INWAGEN, P.: «The Incompatibility of Free Will and Determinism» in *Philosophical Studies*, 27, 1975, pp. 185-99.
- _____ *An Essay on Free Will*, Oxford, Clarendon, 1983.
- _____ «Free Will Remains a Mystery» in *Philosophical Perspectives*, 12, 2000, pp. 1-19, parte I (pp. 1-10), trad. it. «Sull'incompatibilità di libertà metafisica e determinismo: un argomento emendato» in AA. VV., *La logica della libertà*, a cura di M. De Caro, Roma, Meltemi, 2002, pp. 175-191.
- VON WRIGHT, G. H.: *Explanation and Understanding*, Ithaca (USA), Cornell University Press, 1971, trad. it. *Spiegazione e comprensione*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- WESTPHAL, J.: «A New Way with the Consequence Argument, and the Fixity of the Laws» in *Analysis*, 63 (3), 2003, pp. 208-12.
- WIGGINS, D.: «Towards a Reasonable Libertarianism» in T. Honderich (ed.), *Essays on Freedom and Action*, London, Routledge & Kegan Paul, 1973, pp. 31-62.

Neurociências e Filosofia da Acção*

Ana MORAIS SANTOS**

Universidade da Beira Interior/IFP (Portugal)

RESUMO: A sinergia entre a filosofia e a ciência consubstanciada no neo-naturalismo mostra-se particularmente relevante no âmbito da acção. A atenção que nas últimas décadas as neurociências têm votado ao comportamento humano, enquanto produto característico do cérebro, traduz-se num conjunto de dados de interesse filosófico e constitui a base daquilo que pode ser designado por *neurofilosofia da acção*, cujo enquadramento teórico nos propomos apresentar. A discussão da abordagem naturalista da acção, na qual um projecto deste género se enquadra, integra o referido objectivo. Interessa, pois, revisitar o argumentário anti-naturalista, avaliando a possibilidade de resposta às objecções mais comuns, para logo explicitar em que consiste a neurofilosofia da acção. Ver-se-á que o princípio da autonomia das teorias da acção relativamente à constituição da normatividade moral é absolutamente coerente com a perspectiva de que a neurofilosofia da acção pode ter uma função propedêutica numa ética que se queira mais consentânea com aquilo que somos.

PALAVRAS-CHAVE: acção; neurociências; naturalismo.

ABSTRACT: La synergie entre la philosophie et la science soutenue par le néo-naturalisme est particulièrement pertinente dans le cas de l'action. Dans les dernières années, l'attention donnée par les neurosciences au sujet du comportement des êtres humains, en tant que produit caractéristique du cerveau, se traduit en un ensemble de données d'intérêt philosophique, et forme la base de ce qui peut être désigné par *neurophilosophie de l'action*, dont le cadre théorique nous nous proposons de présenter. La discussion de la perspective naturaliste de l'action, dans laquelle se situe un projet comme celui-ci, intègre l'objectif en question. Il faut, alors, revisiter l'argumentaire anti-naturaliste, en jugeant la possibilité de répondre aux objections les plus communes, et ensuite expliciter en quoi consiste la neurophilosophie de l'action. On verra que le principe de l'autonomie des théories de l'action, face à la création de la normativité morale, est absolument cohérent avec la thèse de que la neurophilosophie de l'action peut avoir une fonction propédeutique dans une éthique plus cohérente avec ce que nous sommes.

KEYWORDS: action ; neurosciences ; naturalisme.

* Este texto corresponde em parte ao segundo capítulo da tese de doutoramento em curso, sobre "as bases naturais da acção humana", reproduzindo alguns dos tópicos mais importantes nele discutidos.

** **Email:** [moraissantos.ana\[at\]gmail.com](mailto:moraissantos.ana[at]gmail.com)

Introdução

O ressurgimento do naturalismo no século XX trouxe consigo uma aproximação entre a ciência e a filosofia que se revelou particularmente pertinente no âmbito da acção. Por um lado, as neurociências assumiram um interesse crescente pelo comportamento humano enquanto produto característico do cérebro, chamando a si como objecto de investigação questões de índole filosófica. Por outro lado, a filosofia foi confrontada com um conjunto de dados aparentemente pouco compatível com a clássica análise conceptual da acção, vendo-se, assim, obrigada a repensar pressupostos basilares que haviam sido assumidos num registo meramente especulativo e apriorístico.

Partindo da simples constatação de que qualquer acto, independentemente da complexidade que o caracterize, tem na sua base uma dimensão natural, particularmente neuronal, e associando-lhe o considerando de que tal dimensão deve ser integrada no discurso filosófico, ou, pelo menos, de que a possibilidade de conciliação deve ser providenciada, as recentes abordagens naturalistas da acção não se confundem com o desígnio positivista de recondução do filosófico ao científico. Não se trata de reduzir a filosofia da acção àquilo que seria uma ciência do comportamento, mas antes de atribuir ao filósofo a tarefa de acolher como objecto de estudo e de reflexão os dados resultantes de investigações científicas com interesse no domínio da acção, constituindo-os como matéria de novos questionamentos. É este o objectivo daquilo que pode ser designado por *neurofilosofia da acção*, cuja sustentação parece implicar a prévia validação do respectivo projecto, dadas as reservas comumente colocadas no âmbito da filosofia.

1. Por que parece tão difícil naturalizar a acção humana

A crítica à naturalização da acção desenvolve-se, fundamentalmente, em duas vertentes: por um lado, num corolário do dualismo epistemológico que separa as ciências da natureza e as ciências humanas, opera-se uma dicotomia entre razões e causas e uma oposição entre os enunciados na primeira-pessoa e na terceira-pessoa; por outro lado, no âmbito da teoria ético-moral, sustenta-se a autonomia epistemológica da ética e a necessidade de incluir uma moral na teoria da acção.

1.1. Razões e Causas

A partir da dicotomia entre razões e causas, pensada por Wittgenstein, generalizou-se a aceitação de três critérios de identificação da explicação causal, nenhum dos quais atribuível à explicação pelas razões, a saber: indução; independência lógica; infinidade da cadeia explicativa (OGIEN, 1995: 73 e ss.). Antes de mais, neste contexto faz-se notar que a explicação causal é o resultado de um processo que inclui observações, hipóteses, verificação das hipóteses e manipulação de factores situacionalmente pertinentes de modo a demonstrar a verdade da lei, e que uma razão, ao contrário, não é identificável através de um processo idêntico ao descrito, empírico e extrínseco. O conhecimento que o agente

tem das razões da sua acção é um conhecimento sem observação, imediatamente certo, análogo ao conhecimento que tem da posição do próprio corpo.

Em segundo lugar, evidencia-se que uma explicação causal estabelece uma relação entre dois termos concebíveis de modo independente. Já no caso da relação entre as razões e as acções, afirma-se a existência de uma conexão interna, de um elo lógico ou conceptual, de acordo com o qual é impossível conceber a ideia de uma razão de agir sem a ideia de uma acção. Da indissociabilidade entre ambas conclui-se a impossibilidade de uma relação causal. Trata-se, na verdade, de um argumento *ad absurdum* explanável do seguinte modo: se a relação entre as razões de um agente e as acções for uma relação causal, a suposta causa (a razão da acção) é separável do seu efeito (a acção) e pode ser descrita independentemente do mesmo; contudo, não é possível referir a razão da acção sem mencionar a própria acção realizada, ou seja, sem descrever o efeito na referência da suposta causa. Veja-se o exemplo da pretensão do ciclista de indicar que vai virar levantando o braço. Não é possível referir a razão de agir sem mencionar a acção realizada: levantar o braço (ENGEL, 1993: X). Logo, a relação entre as razões e as acções não pode ser do tipo causal, sendo, antes, de tipo lógico ou conceptual.

Em terceiro lugar, destaca-se que uma cadeia causal é virtualmente infinita, porquanto uma causa pode ser o efeito de uma outra causa e um efeito pode sempre ser causa de um outro efeito. Em contraste, considera-se que uma cadeia de razões tem a extensão exacta da responsabilidade: na busca das razões subjacentes a uma acção e na atribuição de responsabilidade, a cadeia retroactiva encontra o seu limite na autoria da mesma; projectivamente, termina nas consequências que razoavelmente podem ser previstas pelo agente ou que este esteja disposto a assumir.

Em síntese, a relação entre o agente e a acção não pode ser pensada segundo a lei da causalidade vigente no mundo natural. O ser humano tem razões para agir, as quais não possuem nenhum dos critérios definicionais das causas. Portanto, as razões não são causas nem tão-pouco são passíveis de enquadramento naturalista por qualquer outra via pois, evidenciando a natureza centáurea do ser humano, representam, precisamente, a superação da dimensão natural num momento de autodeterminação do sujeito.

1.2. A irredutibilidade da primeira-pessoa

A afirmação da irredutibilidade dos discursos da primeira-pessoa e da terceira-pessoa está subjacente no argumento precedente. Explicitamente criticada no âmbito do discurso fenomenológico, a abordagem da acção a partir de uma perspectiva objectivante é contraposta à perspectiva do sujeito, no intuito de denunciar, não apenas uma provável insuficiência, mas sim a sua total inadequação. Paul Ricoeur, por exemplo, na pretensão de substituir aquilo que designa por *ontologia do acontecimento* por uma *ontologia da pessoa*, advoga uma dignidade ontológica da vontade do sujeito que extravasa o domínio da abordagem científica, na medida em que a pessoa não é um objecto entre outros. Para Ricoeur, a originalidade da relação entre acção e agente oblitera a possibilidade de uma ciência da acção. Na ligação entre acção e agente é o *quem* da acção que importa, e este *quem*, na sua dimensão subjectiva, não é objectivável.

Enquanto a ontologia do acontecimento apresenta uma explicação da acção a partir da terceira-pessoa, a ontologia subjectiva, ou da pessoa, ressalta a dimensão da subjectividade, sustentando a respectiva irreducibilidade a que antes aludimos. A primeira foi responsável, na perspectiva do filósofo, pela dissolução da pessoa no processo descritivo da acção, sendo a filosofia analítica, neste contexto, particularmente visada¹, nomeadamente através da análise respeitante ao *monismo anómalo* de Donald Davidson, objecto de referência mais adiante. Para já, basta-nos referir que a crítica elaborada por Ricoeur à perspectiva analítica da acção radica, fundamentalmente, na impessoalidade que é associada à ontologia do acontecimento, o que conduz à demanda de uma ontologia que, conforme ao *requerimento do si*, mostre o verdadeiro lugar de articulação entre o agente e a acção. Este *si* que se constitui como princípio da acção é a marca distintiva da relação em causa, sem paralelismo no mundo físico, e, porque assim é, das estruturas da acção diz-se poderem ser compreendidas apenas segundo a perspectiva da primeira-pessoa, a qual faz recair na dimensão intencional o elemento de maior relevância, ignorado aquando da redução do psíquico ao factual. Trata-se, portanto, de construir uma “fenomenologia da intenção-de”, uma fenomenologia do *projecto* e do *eu posso* oposta à abordagem da ontologia do acontecimento na sua explicação de acções realizadas, acabadas, passadas, num discurso impessoal.

Temos, assim, duas menções fundamentais na diferenciação ontológica visada, a saber: i) a dimensão temporal da acção e ii) a referência ao agente. Na primeira, o direccionamento face ao futuro patente no uso substantivo da intenção (intenção-de) contrasta com a análise feita a partir do uso adverbial, adoptado na filosofia analítica, pelo carácter concluído da acção. Na segunda, a importância da *quem* da acção na descrição fenomenológica contrasta com a não atribuição do acto e das respectivas razões ao agente. À explicação teleológica, a perspectiva fenomenológica acrescenta a orientação *consciente* de um agente capaz de se reconhecer como sujeito dos seus actos (RICOEUR, 1990: 99-100). Nesta perspectiva, a abordagem naturalista constitui uma degradação da acção, na medida em que, mercê da associação da psicologia às ciências naturais, impede a inteligibilidade do acto próprio pela exclusão da dimensão subjectiva. Simultaneamente, a liberdade é reduzida a uma ilusão e, com a ausência de referência ao *quem* da acção, a própria ascripção desaparece. Em suma, não só a subjectividade se mostra irreductível à objectivização naturalístico-científica como evidencia a inadequação dos respectivos pressupostos e intentos.

1.3. Indissociabilidade da moral relativamente às teorias da acção

Para os críticos da abordagem naturalista, a rede conceptual que liga os conceitos de acção, pessoa, livre-arbítrio e responsabilidade revela uma indissociabilidade substantiva que impossibilita a separação feita pelo naturalismo. A afirmação de Ruwen Ogien de que: «[...] é impossível propor uma análise da acção coerente se renunciarmos a utilizar, nessa análise, o vocabulário moral da liberdade e da responsabilidade, do bem e do mal, do elogio e da

¹ «L’occultation de la question *qui ?* est à attribuer, à mon avis, à l’orientation que la philosophie analytique a imposée au traitement de la question *quoi ?* en la mettant en relation exclusive avec la question *pourquoi ?*», RICOEUR, 1990 : 78.

reprovação» (OGIEN, 1997: 27) expõe de modo exacto e conciso o posicionamento em causa. Uma vez afirmada a inseparabilidade da moral relativamente à acção, a possibilidade de naturalizar a acção dependerá da possibilidade de naturalizar a moral. Ou um discurso céptico ou a negação efectiva da viabilidade dos intentos naturalistas no âmbito da acção são as conclusões a extrair da premissa relativa à indissociabilidade quando a ela se junta a tese da impropriedade de um enquadramento naturalista da moral. O raciocínio em causa parte da ideia de que é impossível distinguir *aquilo que fazemos* de *aquilo que nos acontece* sem sair do domínio das explicações causalistas e fisicalistas. Contrariando a perspectiva analítica de que o elemento distintivo da acção, isto é, o factor que permite, precisamente, distinguir *o que fazemos* de *o que nos acontece*, é a existência de um desejo ou de uma intenção de fazer o que fazemos—o que significa que uma explicação naturalista do desejo e da intenção possibilitaria uma explicação naturalista da acção—, os filósofos da acção anti-naturalistas defendem a *reflexividade* como elemento diferenciador e constitutivo da mesma, implicando nessa concepção um agente que avalia e selecciona os seus desejos e intenções, e instituindo, por essa via, a condição de responsabilização que escapa à fisiologia do corpo em geral e do cérebro em particular.

1.4. Autonomia epistemológica da ética

Simultaneamente, é professada a autonomia epistemológica da ética. O pressuposto naturalista do interesse das investigações científicas no âmbito da ética é contraditado pela negação de que as ciências naturais possibilitem, de algum modo, clarificar as questões que nesse domínio possam ser colocadas. Os argumentos que sustentam tal rejeição são vários. Destacamos os dois seguintes: i) o argumento da distinção entre *causas* e *justificações* das nossas crenças; e ii) o argumento da economia normativa (OGIEN, 1995: 219 e ss.). O primeiro corresponde, no essencial, à distinção entre causas e razões, e visa particularmente os estudos em torno do altruísmo e da empatia. Diz-se que há uma imediatez na diferenciação entre as causas e as justificações de crenças ou comportamentos avaliados negativamente que é mais difícil de verificar quando as crenças e os comportamentos nos parecem correctos. Por exemplo, se é óbvio que atribuir causas biológicas ou psicológicas ao racismo ou à xenofobia não significa *justificar* nem as crenças que lhes são subjacentes nem os comportamentos em que se manifestam, já que no que concerne ao altruísmo e à empatia muitos parecem confundir a apresentação de causas com a justificação, na procura de um *fundamento natural*.

Quanto ao argumento designado por *economia normativa*, encontra raízes em Kant. A denominação pretende significar que a multiplicação de normas desnecessárias é inútil, de acordo com o princípio da absurdidade de interditar o que ninguém faria em nenhuma circunstância e da inutilidade de prescrever o que qualquer um faria, mesmo na ausência de normatividade. A referência kantiana surge na medida em que o filósofo formula esta mesma ideia a propósito da felicidade, que todos pretendem para si, evidenciando a vanidade de um mandamento que ordenasse a pretensão de ser feliz, como, aliás, de qualquer outro desejo natural e inevitável. A exigência da moral decorre, ao invés, da discordância entre *aquilo que queremos naturalmente* e *aquilo que deveríamos querer*, e é na

exacta medida em que a moral nos surge como imperativo que se torna evidente a respectiva discrepância face ao que queremos naturalmente. Qualquer abordagem da moral em termos naturalistas constitui, portanto, uma inversão deste pressuposto e uma negação da própria moral, através da negação da sua autonomia.

Expostos alguns dos principais argumentos contra a naturalização da acção, vejamos como é possível responder-lhes.

2. Resposta às objecções

2.1. As razões também são causas

O primeiro argumento referido opunha causas e razões. A este propósito Donald Davidson, filósofo de referência no âmbito das tentativas de desconstrução desta oposição, diz-nos que as razões também são causas, dissociando a causalidade dos critérios a que estava agregada através daquilo que designou por *monismo anómalo*. Em consonância com o materialismo ontológico, Davidson afirma a identidade entre acontecimentos físicos e acontecimentos mentais² — donde a designação de *monismo*. Simultaneamente, nega a existência de leis mentais ou psicofísicas—donde a adjectivação *anómalo*. O que a tese do monismo anómalo expõe é, portanto, a possibilidade de pensar a causalidade em simultâneo com a ausência de leis. Mantenha-se, então, que, de um modo geral, o conhecimento que o agente tem acerca das suas próprias razões de agir não é de tipo indutivo; não há, ainda assim, nenhuma relação de implicação que obrigue a derivar deste facto a inexistência ou a impossibilidade de uma causalidade³.

O segundo critério definidor da causalidade era a independência lógica entre causa e efeito, independência não presente na relação entre acção e razão de agir. Ora, não é verdade nem que seja impossível dissociar explicativamente razão e acção, nem que os enunciados causais não possam ser analíticos.⁴ Apesar da

² Tal identidade está circunscrita a acontecimentos *particulares (token)* e não a tipos (*types*) de acontecimentos.

³ Davidson lembra, a este propósito, que o facto de um único caso ser suficiente, em certas circunstâncias, para nos convencer de que existe uma lei mostra que admitimos a existência de uma relação causal sem que tenhamos provas indutivas directas: «Causal laws differ from true but nonlawlike generalizations in that their instances confirm them; induction is, therefore, certainly a good way to learn the truth of a law. It does not follow that it is the only way to learn the truth of a law. In any case, in order to know that a singular causal statement is true, it is not necessary to know the truth of a law; it is necessary only to know that some law covering the events at hand exists. And it is far from evident that induction, and induction alone, yields the knowledge that a causal law satisfying certain conditions exists. Or, to put it differently, one case is often enough, as Hume admitted, to persuade us that a law exists, and this amounts to saying that we are persuaded without direct inductive evidence, that a causal relation exists», Davidson, 2001: 18.

⁴ Seja a acção “pressionar o interruptor”: esta acção é a causa de que a luz se tenha acendido (e não, como erradamente possa supor-se, da minha acção de acender a luz); a razão pela qual o interruptor foi pressionado foi a vontade de acender a luz, razão essa que constitui igualmente a causa da acção; a explicação desta acção deve ser feita sob a descrição “a acção de pressionar o interruptor”, sendo a causa suposta “a vontade de acender a luz”. De acordo com Davidson, não se verifica aqui uma conexão de tal ordem que não permita dissociar explicativamente razão e acção, sendo que, no exemplo em causa, a ligação verificada, mais do que lógica, é gramatical. Nesta

argumentação desenvolvida a este propósito, Davidson admite a possibilidade de se considerar que uma razão racionaliza uma acção apenas quando as descrições são feitas de modo apropriado, e que as descrições apropriadas não são logicamente independentes.

Resta-nos, pois, a questão da infinidade da cadeia causal. Segundo o filósofo, à *infinidade da cadeia causal*, podemos contrapor a *selectividade da explicação causal*. Na verdade, é apenas segundo uma certa descrição que uma explicação causal é válida. Podemos descrever um vaso de porcelana como um presente de um amigo ou como um objecto que tem uma determinada massa. Imagine-se que, durante uma discussão, atiro esse objecto na direcção do meu amigo, ferindo-o. No âmbito da descrição causal é indiferente dizer que foi o presente do meu amigo ou um objecto com uma determinada massa que o feriu, mas não posso dizer que foi *por causa de ser um presente do meu amigo* que o vaso o feriu, sendo a qualidade de objecto com uma determinada massa que explica o efeito ocorrido. É, exactamente, para esta selectividade que nos remete a intencionalidade da explicação causal: não podemos dar uma qualquer descrição do acontecimento, sob o risco de anular o seu valor explicativo (OGIEN, 1995: 42).

Em suma, indução, independência lógica e infinidade da cadeia causal não constituem critérios aceitáveis de diferenciação entre causas e razões.

2.2. A não-irreducibilidade da primeira-pessoa

A distinção estabelecida por Daniel Dennett entre os níveis sub-pessoal e pessoal enquanto categorias explicativas distintas abre caminho à resposta ao argumento da irreducibilidade da primeira-pessoa, quer na vertente discursiva quer na vertente ontológica.

Para Dennett, o nível sub-pessoal diz respeito à explicação neurofisiológica de um fenómeno e o nível pessoal refere-se à explicação mental, nomeadamente aos elementos que são evocados pelo sujeito enquanto explicação do mesmo fenómeno. Tal como é exposta, a diferenciação pode ser pensada em termos de explicação causal dos comportamentos e do sistema nervoso, por um lado, e explicação pelas razões dos comportamentos das pessoas e dos seus estados intencionais, por outro. Assim formulada, a distinção serviu de base aos defensores da dicotomia epistémico-discursiva, para os quais o nível de explicação pessoal é autónomo e da competência dos filósofos. Do princípio da autonomia é retirada a inutilidade das neurociências e das respectivas explicações de nível sub-pessoal. Este posicionamento constitui, contudo, um aproveitamento enviesado da tese de Dennett, porquanto, da referida distinção, o autor infere a obrigatoriedade de ligar ambos os níveis, tarefa que atribui principalmente aos filósofos.

Uma outra perspectiva a partir da qual podemos negar a autonomia do nível de explicação pessoal diz respeito à contestação do modelo de agente nela pressuposto: está em causa uma concepção idealista da racionalidade humana, verificada numa dupla vertente, a saber, a idealidade de um agente totalmente racional e o pressuposto de uma normatividade *a priori* e universal (PROUST &

sequência, Davidson rejeita que todo o enunciado causal verdadeiro seja empírico, apresentando o seguinte argumento: supondo que «*A* causou *B*» é verdadeiro, então *a causa de B = A*; se substituirmos os idênticos, temos que «*a causa de B causou B*» que é um enunciado analítico. Davidson, 2001: 14.

PACHERIE, 2008: 300-304). Quanto à primeira, constitui uma tese central dos defensores da autonomia a ideia de que esta decorre do papel que a racionalidade desempenha no nível de explicação pessoal. Não sendo possível sustentar a existência factual de agentes correspondentes à situação ideal, veicula-se um modelo de racionalidade lógico de acordo com o qual os comportamentos são sempre passíveis de compreensão em função de normas inferenciais que constituem ideais de racionalidade, e no pressuposto de um esforço de respeitabilidade das mesmas. Ora, para além do facto de ser inadequada uma tese que tem por base um modelo de racionalidade que não encontra expressão fáctica, não devemos permanecer indiferentes a um conjunto de trabalhos experimentais indicadores de que os desvios comportamentais relativos à racionalidade lógica não constituem falhas aleatórias relativamente à mesma, evidenciando, antes, outros princípios inferenciais que não os da lógica dedutiva ou do cálculo de probabilidades (BERMÚDEZ, 2000). Estes estudos mostram que, enquanto agentes, fazemos uso de estratégias espontâneas, orientadas por princípios utilizados de modo tácito, e cuja compreensão depende do conhecimento de factos sub-pessoais.

Em suma, do facto de os processos sub-pessoais serem inacessíveis ao agente, que deles não pode fazer uso no momento de justificar a acção, do mesmo modo que deles não faz uso consciente aquando da efectivação do acto, não pode inferir-se a sua irrelevância, tanto mais que o fosso pressuposto entre os factores neurofisiológicos e o estado mental do agente não é factual.

2.3. A não-autonomia epistemológica da ética e a dissociação da moral

Do argumentário relativo à não irredutibilidade da primeira-pessoa podemos derivar a *não-autonomia* da ética em termos epistemológicos. A unicidade que nos caracteriza e a analiticidade da proposição que nos coloca como seres que integram a natureza dotam os nossos comportamentos de uma base natural, relativamente à qual os comportamentos éticos não constituem excepção.

Constate-se que, nas últimas décadas, as neurociências têm sido pródigas na investigação respeitante aos *fundamentos naturais da ética*, reunindo dados de diversas ordens que demonstram, precisamente, a existência de uma base natural da ética. São frequentemente referidas, a este propósito, i) a predisposição natural, em grande medida neural, para produzir juízos morais; ii) a plasticidade e as capacidades de avaliação e de projecção como características do cérebro humano envolvidas na criação de normatividades; iii) a teoria da evolução como base explicativa da conduta moral, nomeadamente daquela que é considerada a virtude por excelência: o altruísmo.

Neste contexto, Jean-Pierre Changeux explicita a importância e o papel das neurociências no estudo da ética:

«É hoje mais do que nunca necessário reafirmar a distinção cara a David Hume entre “o que é”, o conhecimento científico, e “o que deve ser”, a elaboração de normas morais. Não é menos indispensável ter acesso a “o que é” para decidir sobre “o que deve ser”. (...) As ciências cognitivas, visto que as nomeiam assim, oferecem esclarecimentos singulares, ainda que, no entanto, não tragam resposta directa e imediata, de momento, às questões de ética. A atitude do neurobiologista neste domínio consiste simplesmente em interrogar-se, informar-se, suscitar um debate argumentado. Nisso ele vai ao encontro do

trabalho do filósofo. Neste contexto, as ciências humanas trazem acervos de factos que é desejável assimilar» (CHANGEUX, 1993: 8-9).

Trata-se, pois de atribuir às ciências um papel esclarecedor, desempenhado num discurso que se mantém circunscrito à factualidade e que, nesse medida, não tem qualquer pretensão justificacionista ou legitimadora de comportamentos ou de valores.

Por sua vez, e em simultâneo, à tese que afirma a indissociabilidade da moral relativamente às teorias da acção, queremos opor o pressuposto da primazia da acção relativamente à constituição de uma normatividade, secundária, portanto, no sentido de consequente de uma clarificação primeira, no sentido em que acabámos de explicitar. Diga-se que este pressuposto não anula a condição de responsabilidade do agente, a qual parece constituir uma preocupação maior neste contexto. A par do sentido moral da responsabilidade, há nela uma outra dimensão, ontológica, *a priori*, absoluta e incondicional, simplesmente decorrente da natureza humana, «corolário de um poder de agir, “autorização” ou “possibilidade” de se constituir em sujeito, dado a todo o ser humano», como refere Henri Atlan (ATLAN, 2002: 52). Esta dimensão permite dissociar a responsabilidade das referências ao livre-arbítrio, à culpabilidade, ao bem e ao mal, ao elogio e à reprovação, salvaguardando, desse modo, as categorias que, na perspectiva anti-naturalista, constituem e dignificam a existência e a essência humanas.

3. O que pretende ser uma neurofilosofia da acção

A súmula dos argumentos expostos, em resposta às objecções anti-naturalistas, permite-nos considerar útil para a compreensão do acto conhecer os mecanismos nele implicados. É este o princípio basilar daquilo que designamos por *neurofilosofia da acção* e que pretende ser uma teoria integrada da acção.

A expressão recupera o neologismo utilizado por Patricia Churchland, em 1986, no título da obra *Neurophilosophy, Toward a unified science of mind-brain*. Como sugere o subtítulo, e como explica a autora, a neurofilosofia pretende ser uma teoria unificada do cérebro-mente, a qual inclui uma descrição de como o cérebro trabalha nos diferentes níveis. A expressão *cérebro-mente* não é casual. A neurofilosofia define-se, antes de mais, como um programa de investigação filosófica que tem por objectivo primordial a naturalização da filosofia da mente com base nas neurociências, as quais configurariam uma ciência do cérebro e uma ciência da mente.

À apropriação terminológica que fazemos da obra de Patricia Churchland, na explanação do projecto de uma neurofilosofia da acção devemos acrescentar a proximidade aos pressupostos e aos intentos do programa da neurofenomenologia, de Francisco Varela. A necessidade nele reconhecida de harmonizar as descrições na primeira-pessoa com os estudos da terceira-pessoa, no sentido de alcançar uma perspectiva mais global e integrada sobre a mente, através da compreensão dos constrangimentos mútuos, é transposta para o domínio da acção, impondo um horizonte de complementaridade que recusa o fosso filosoficamente estabelecido.

Sem ceder à redução naturalista, a neurofenomenologia mostra a manifesta insuficiência das descrições da primeira-pessoa, integrando duas abordagens ortodoxamente contrárias, num registo de complementaridade que contesta a essência anti-naturalista da fenomenologia. Trata-se, em suma, de transpor para o nível explicativo-compreensivo-discursivo a concomitância neurológica e subjectiva de qualquer experiência individual. Neste sentido, nem a perspectiva naturalista nem a perspectiva fenomenológica são dispensáveis—o que implica igualmente que nenhuma delas é, por si só, suficiente:

«Seria fútil permanecer com as descrições da primeira-pessoa de forma isolada. Precisamos de as harmonizar e as constringer construindo as ligações apropriadas com os estudos da terceira-pessoa... Genericamente, isto deve resultar num progresso em direcção a uma perspectiva global e integrada sobre a mente, perspectiva em que nem a experiência nem os mecanismos externos têm a palavra final. A perspectiva global requer, portanto, o estabelecimento explícito de *constrangimentos mútuos*, uma determinação e influência recíprocas» (VARELA & SHEAR, 1999: 2).

É numa abordagem similar que nos parece ter cabimento uma teoria integrada da acção—uma neurofilosofia da acção. Ainda que muitos dos problemas sejam comuns aos visados pela neuroética, disciplina que tem vindo a desenvolver-se na última década, e que investiga, na sua vertente fundamental, em que medida o conhecimento da arquitectura funcional do cérebro e da respectiva evolução contribui para um conhecimento mais aprofundado do humano, esta remete de modo imediato e necessário para a vertente ética, enquanto a neurofilosofia da acção suporta uma extensão mais abrangente ou até não inclusiva da ética. As razões antes apontadas para a defesa da dissociabilidade entre a filosofia da acção e a moral justificam, de igual modo, a obrigatoriedade de pensar um projecto específico para a acção.⁵

Em comum, as três abordagens referidas (a neurofilosofia, a neurofenomenologia e a neuroética) revelam uma concepção antropológica subjacente que tem na subsunção do neurológico enquanto elemento catalisador da compreensão do humano a sua especificidade. A *neurofilosofia da acção* junta-se-lhes na assunção deste mesmo pressuposto, assumindo no âmbito da acção a pertinência das conexões entre neurociências e filosofia, e configurando, desse modo, um exemplo de naturalismo cooperativo, do qual retira um dos seus princípios basilares—o *continuísmo*, ou seja, a ideia de que a prática filosófica e a prática científica devem exercer-se em contiguidade.

⁵ Ainda que a designação e o ensejo de criar no âmbito da acção um projecto semelhante aos que já existem em outras áreas filosóficas consubstanciem uma nossa proposta, é possível encontrar um enquadramento teórico já estabelecido potenciador de tal projecto, não apenas nos domínios apontados, mas também em teses focalizadas na questão da acção. Veja-se, por exemplo, a tese de Berthoz (BERTHOZ, 1997), segundo a qual o cérebro é, basicamente, uma máquina biológica cujo aparecimento e desenvolvimento têm por objectivo a previsão das consequências da acção, ou o trabalho de J. Proust sobre a vontade (PROUST, 2005), enquadrado naquilo que a autora considera ser uma necessidade de rever a análise clássica da acção à luz dos trabalhos das neurociências, da psicologia e da filosofia da mente. Os dados necessários à constituição de uma neurofilosofia da acção existem, faltando, contudo, atingir a sistematização que projectos fronteiriços, como a neuroética, por exemplo, já conquistaram.

Um outro princípio a ter presente é o *cientismo*, com o qual se pretende que a investigação científica é o recurso que melhor garante um conhecimento preciso e factual, instituindo a coerência com a ciência contemporânea como um desígnio fundamental.

Cada um dos referidos princípios fomenta a prossecução do objectivo atribuível a um programa como o que está em causa: conhecer os mecanismos envolvidos na acção de modo a compreender melhor os agentes.

Tratando-se de um programa naturalista, é importante referir neste ponto que o mesmo estabelece, não uma equivalência, mas uma implicação material entre as teses neurocientíficas e as teses filosóficas, ou seja, determina que a verdade das teses ou dos resultados empíricos das neurociências implica a verdade das teses filosóficas. Aqueles são, portanto, conhecimentos necessários ao saber filosófico, ainda que não suficientes. Permanecem, portanto, intactos a relevância e o papel da filosofia no estudo da acção humana. Não há, como dizíamos no início, uma redução ou sequer uma subjugação da filosofia à ciência, mas antes uma simbiose, na qual, à semelhança do que acontece na natureza, os parceiros na relação retiram benefícios mútuos.

4. Em conclusão

Procurámos atrás viabilizar o projecto de uma neurofilosofia da acção, à revelia da posição anti-naturalista. Em resposta às objecções mais comumente colocadas à naturalização desta dimensão da existência humana em específico, quisemos evidenciar o não cabimento da dicotomia epistémico-discursiva no que ao tema em causa diz respeito.

Se das investigações neurocientíficas resulta um acervo de dados dotados de uma precisão cada vez maior, então, cabe à filosofia deve acolher essas mesmos dados como objecto de reflexão e de questionamento, abandonando, assim, o registo meramente especulativo e apriorístico. Desde modo, a par da impossibilidade de perpetuar, à luz dos actuais conhecimentos, o dualismo antropológico que mais ou menos sub-repticiamente vingou, quer na história do pensamento ocidental quer no saber natural que o ser humano tem acerca de si mesmo, surge como destituída de fundamento a negação da possibilidade de reunir os discursos na primeira-pessoa e na terceira-pessoa ou os níveis pessoal e sub-pessoal enquanto categorias explicativas de um acto.

A neurofilosofia da acção, enquanto teoria unificada da ciência e da filosofia e teoria unificadora do humano, visa, exactamente, intersectar os discursos científico e filosófico no que à acção humana diz respeito, evidenciando o princípio de renovação de cada disciplina a cada nova etapa do saber.

Diga-se que, ainda que se considere que a disparidade das abordagens científica e filosófica decorre de uma efectiva diferenciação fenoménica, que não só dispensa a compatibilidade como pode evidenciar a sua impossibilidade, a perpetuação de teorias filosóficas incompatíveis com os dados científicos obriga à explicação e à justificação da incompatibilidade em causa, tornando o diálogo necessário.

Uma última palavra para nos referirmos às questões ético-morais, tendo em conta que muitos consideram incompleta, para não dizer inviável, uma teoria da

acção que não as contemple. Argumentámos no sentido da dissociação entre ambas, ao mesmo tempo que rejeitámos a autonomia epistemológica da ética. Mostrar a contingência da teia conceptual que classicamente une a acção e a moral não implica condenar a filosofia da acção, nesta sua naturalização, ao apartamento da ética. Sendo verdade que a ciência não tem outra função para além de conhecer o que é, ao aprofundar o conhecimento do modo como agimos possibilita o discernimento entre o que nos é possível e o que o não é, revelando-se um precioso auxiliar no esclarecimento dos fins racionalmente persecutórios. É neste sentido que consideramos a possibilidade de que neurofilosofia da acção sirva como propedêutica para uma ética mais consentânea com aquilo que somos. Deste modo, ao invés de *coisificar* o humano, *humanizá-lo-ia*.

BIBLIOGRAFIA

ATLAN, Henri: *La science est-elle inhumaine?* (2002), *Será a ciência inumana?* trad. portuguesa de Isabel Andrade, Lisboa, Instituto Piaget, col. Epistemologia e Sociedade, 2004.

BARATA, André: *Mente e Consciência – Ensaio de filosofia da mente e fenomenologia*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, col. Phainomenon, 2009.

BERMÚDEZ, José Luis: «Personal and subpersonal: a difference without a distinction», *Philosophical Explorations*, 2000, 2, pp. 63-82.

BERTHOZ, Alain : *Le sens du mouvement*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1997.

CHANGEUX, Jean-Pierre (dir.) : *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1993.

CHURCHLAND, Patricia: *Neurophilosophy. Toward a unified science of mind-brain*, Cambridge, Massachusetts, London, MIT Press, 1986.

DAVIDSON, Donald: «Actions, Reasons, and Causes» (1963) in *Essays on Actions and Events*, second edition, Oxford, Clarendon Press, 2001.

_____ «Mental Events» (1970), in *Essays on Actions and Events*, second edition, Oxford, Clarendon Press, 2001.

DENNETT, Daniel: *Content and Consciousness*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969.

ENGEL, Pascal : «Présentation» in P. Engel (trad.) *Actions et événements*, Paris, PUF, 1993, pp. V-XXXI.

OGIEN, Ruwen : *Les causes et les raisons. Philosophie analytique et sciences humaines*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1995.

PROUST, Jöelle, *La nature de la volonté*, Paris, Éditions Gallimard, coll. Folio Essais, 2005.

PROUST, Jöelle & PACHERIE, Élisabeth : «Neurosciences et compréhension d'autrui» in POIRIER, Pierre & FAUCHER, Luc (dir.), *Des neurosciences à la philosophie. Neurophilosophie et philosophie des neurosciences*, Paris, Éditions Syllepse, 2008, pp. 295-328.

RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

VARELA, Francisco: «Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem» in *Journal of Consciousness Studies*, 1996, vol. 3, n. 3, pp. 330-349.

VARELA, Francisco & SHEAR, Johnatan: *The View From Within*, Thorverton, Imprint Academic, 1999.

Per un'estetica dell'architettura medievale: Rosario Assunto e il «meditato ripensamento storico»

Federica PAU*

Università degli Studi di Cagliari (ITALIA)

RIASSUNTO: Le riflessioni che Rosario Assunto ha dedicato all'architettura medievale, possono essere ancora oggi oggetto di un'analisi finalizzata a far emergere l'importanza del pensatore siciliano nell'ambito della riflessione relativa all'estetica medievale, e in particolare a quella dell'architettura, inquadrata all'interno di un più ampio e "meditato ripensamento storico" avente come oggetto proprio il Medioevo.

Al centro del presente saggio vi è la definizione di "civiltà estetica" che Assunto, nelle pagine di *Ipotesi e postille sull'estetica medievale*, opera pubblicata nel 1975, dà alla cosiddetta "età di mezzo". Una definizione carica di conseguenze in quanto, seguendo i fili della riflessione condotta dal filosofo, proprio l'architettura medievale viene presentata come il primo agente dell'esteticità del Medioevo.

L'analisi del saggio del '75, oltre a svelare molti intrecci con le diverse opere della produzione bibliografica assuntiana, si nutre di continui rimandi al legame tra architettura e poesia, esaminato attraverso il parallelismo esistente tra la *Commedia* dantesca e le cattedrali romaniche e gotiche.

PAROLE CHIAVE: Medioevo, civiltà estetica, architettura

ABSTRACT: Rosario Assunto's reflections on medieval architecture may still be subject to an analysis aimed at highlighting the importance of the Sicilian thinker in evaluations of medieval aesthetics, with a focus on architecture, within a wider and "pondered historical reconsideration" centered on the Middle Ages. At the heart of this essay is the definition of "aesthetic civilization" that Assunto gives to the Middle Ages, in the pages of *Ipotesi e postille sull'estetica medievale* published in 1975. A definition rich in consequences because, following the threads of the discussions held by the philosopher, it is precisely medieval architecture that is presented as the first agent of Middle Ages' aesthetics. An analysis of the 1975 essay, as well as revealing many connections with other works of Assunto's literary bibliography, uncovers continuous references to the link between architecture and poetry, examined through the parallels between Dante's *Comedy* and Romanesque and Gothic cathedrals.

KEYWORDS: Middle Ages, aesthetic civilization, architecture

* Email: federpau@gmail.com

1. Ripensare il Medioevo

Le analisi di Rosario Assunto sull'architettura medievale s'inseriscono in maniera coerente all'interno del più ampio quadro delle riflessioni che il filosofo dedica all'età di mezzo, siano esse di carattere generale, come quelle contenute in *Die Theorie des Schönen im Mittelalter*, o di carattere specifico, come i saggi della raccolta *La critica d'arte nel pensiero medioevale*.

Non solo primo teorico italiano del giardino e del paesaggio, dunque. Assunto si distingue infatti anche per il suo pensiero sul Medioevo, che inquadrandosi all'interno di «un meditato ripensamento storico» (ASSUNTO, 1961: 11)¹ si apre a un vivace dibattito europeo, iniziato col Huizinga dell'*Autunno del Medioevo*. Un dibattito che nel corso del Novecento ha visto seguaci autorevoli come Glunz, De Bruyne, von Schlosser e l'italiano Umberto Eco, e ha proposto un'uscita dagli schemi interpretativi tradizionali, che assimilavano l'età di mezzo alle tenebre, in contrasto con il Rinascimento, età di luce e splendore.

È nell'opera *Ipotesi e postille sull'estetica medioevale*, pubblicata nel 1975, che Assunto anticipa gli estremi sviluppi di una riflessione più tarda, elaborata negli ultimi anni di vita e pubblicata postuma nelle pagine del saggio *L'immagine della civiltà e la civiltà medioevale delle immagini*. Uno scritto, quest'ultimo, in cui viene ribadita la peculiare esteticità del Medioevo, la cui caratteristica eminente era, sottolinea il pensatore, d'essere una *civiltà verticale delle immagini*, che mostrava il particolare con forme significanti l'universale e rappresentava l'universale attraverso il particolare. Le immagini venivano dunque utilizzate per significare concetti, in una «solidale unità» di «significante visivo e significato mentale» (ASSUNTO, 1994: 16) caratterizzante l'allegorismo medioevale². Il concetto, allora, trasmutava in immagine, come accade nella «personificazione figurale delle virtù e dei vizi» avente come risultato gli «affreschi dipinti da Giotto per la Cappella degli Scrovegni in Padova» (ASSUNTO, 1994: 15)³, o gli esiti dell'urbanistica trecentesca,

¹ Un ripensamento cui Assunto fa riferimento anche nel *Messaggio ai lettori* e all'interno del capitolo intitolato *La civiltà medioevale considerata come civiltà estetica* contenuti nell'opera *Ipotesi e postille sull'estetica medioevale con alcuni rilievi su Dante teorizzatore della poesia* (ASSUNTO, 1975: 7-9, 13-29). Quest'aspetto è stato sottolineato anche da Maria Bettetini nel saggio intitolato *Assunto e l'Antico* (BETTETINI, 1995: 17-18). Al riguardo si vedano anche: ASSUNTO, 1975a:15-16; FERRANTE, 1995: 61.

² L'allegoria medioevale è incomparabile rispetto al messaggio-immagine utilizzato dalla cultura odierna. Oggi, infatti, l'immagine parla direttamente alla vista e non esprime alcun significato noetico. Vale a dire che nella nostra società le immagini utilizzate dai *mass-media* operano solo in senso *orizzontale*. Da qui la definizione di *civiltà orizzontale delle immagini* data da Assunto all'età contemporanea. Oltre ad ASSUNTO, 1994: 14-16, sul tema si veda anche: DEBRAY, 1999.

³ Il principio che regge l'allegorismo medioevale viene enunciato ne XII sec. da Ugo di S. Vittore, che nelle *Eruditiones didascalicae* scrive che l'universo è un libro scritto da dio, e le cose sono parole il cui significato è decifrabile nella contemplazione, che si ulteriorizza nella produzione artistica di immagini: «Universus... mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei..., et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilem Dei sapientiam...» (ASSUNTO, 1963: 203). Sull'allegorismo medioevale nel pensiero assuntiano si vedano anche: ASSUNTO, 1994: 16 e ASSUNTO, 1963: 32-34. Per la teoria dell'allegorismo medioevale rimandiamo invece a DE BRUYNE, 1998: 672-740, testo in cui l'allegoria, presentata come nozione teologica prima ancora che letteraria, viene definita come una delle espressioni più caratteristiche del genio medioevale: «Sans doute, il correspond à un

ove è possibile rintracciare «una insospettabile apertura verso la trasfigurazione allegorica [...] degli stessi dati spaziali» (GUIDONI, 1970: 247).

In entrambi i testi citati il discorso assuntiano si nutre immancabilmente del continuo rimando all'architettura e alla poesia, cosicché *Ipotesi e postille sull'estetica Medievale* contiene continui richiami al parallelismo esistente tra la *Commedia* dantesca e le cattedrali romaniche e gotiche. Un interesse testimoniato anche dallo scritto contenuto in appendice e dedicato a *Dante, Giotto e l'arte figurativa nel pensiero medioevale*⁴.

2. Religione, architettura e esteticità medievali

La definizione di civiltà estetica con la quale, all'interno della riflessione assuntiana, viene presentato il Medioevo, rivela ben presto l'importanza conferita dal filosofo di Caltanissetta all'architettura. Al riguardo è centrale la critica rivolta da Assunto al Benedetto Croce de *l'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, opera nella quale la teoria dell'arte moralistica o pedagogica dell'età di mezzo viene definita «narcotica» (CROCE, 1958: 192). Contro Croce, Assunto ribadisce che questa stessa teoria, più che un anestetizzante era stata il reale energetico della produzione artistica del periodo in esame, essendo stata determinante per la genesi di opere piccole e grandi. Opponendosi quindi alle analisi crociane, che parlavano di una vera e propria età di «decadenza della cultura» (CROCE, 1958: 192), Assunto definisce *estetica* la civiltà del Medioevo, giacché essa era fortemente caratterizzata da una religione che, realizzandosi «in forme di assoluta esteticità», faceva sì che gli uomini non si sentissero estraniati dal mondo in cui vivevano, ma venissero indotti a «trasformare il mondo [...] esteticamente», ovvero a realizzare il «sopramondo come bellezza nel mondo terreno» e «del mondo terreno» (ASSUNTO, 1975a: 25). Da qui il ruolo centrale dell'architettura, presentata come primo agente dell'esteticità medievale. Essa, in seno al pensiero assuntiano, si offre come interessante oggetto d'indagine i cui risultati possono trovare conferma tanto nei legami con l'urbanistica quanto nello studio delle città trecentesche. A riprova di quanto sostenuto vi è la stessa definizione data dall'Assunto de *La città di Anfione e la città di Prometeo* alla città del Medioevo, *mimesi* dell'idea-modello rappresentata dalla *Gerusalemme Celeste*, a sua volta rappresentante la bellezza

phénomène universellement humain et on le retrouve jusque dans les civilisations les plus classiques de la Grèce et de Rome. Mais il est certain qu'au Moyen-Age il a pris une extension particulière, envahissant toute la pensée et tous les arts et arrêtant peut-être à la fois l'essor des sciences d'observation et celui de la plastique naturaliste» (DE BRUYNE, 1998: 672). De Bruyne non manca di sottolineare che talvolta l'allegorismo viene confuso col simbolismo, ma secondo Assunto la mancanza di distinzione tra simbolo e allegoria medievali è ancora tipica del periodo romanico (ASSUNTO, 1961: 74-75, 81), tant'è vero che egli stesso rimanda alla modernità del distinguo. Per il concetto di simbolo nel Medioevo si vedano gli studi condotti da O. von Simson, il quale precisa che mentre per noi il simbolo «è un'immagine che ammanta di significato poetico la realtà fisica», per l'uomo medievale «il mondo fisico non ha realtà se non come simbolo» (VON SIMSON, 1988: 5). Per l'allegoria come unione di concetto e fantasia con particolare riferimento all'Alighieri, si veda: SCHLOSSER MAGNINO, 1996: 8-91.

⁴ Il saggio è l'Appendice dell'opera *Ipotesi e postille sull'estetica medievale*, il cui primo abbozzo era la relazione letta da Assunto durante un convegno su *Dante e Giotto* svoltosi a Roma il 9 e 10 novembre 1967. Il testo della relazione era stato pubblicato nei *Quaderni del Veltrò* assieme agli altri interventi tenuti durante il convegno.

assoluta (ASSUNTO, 1983: 37). Un concetto, quest'ultimo, che nella cultura medievale si rendeva il più possibile *operativo*. Come scrive Chiara Frugoni, infatti, nell'età di mezzo «Tutti» s'impegnavano «a ravvisare questo concetto [...] della “città divina” negli edifici stessi delle chiese, nell’aspetto delle città» (FRUGONI, 1983: 26). In altri termini, nel suolo urbano l'ideale estetico si proponeva «di anticipare in terra l'assoluta bellezza della Gerusalemme celeste» (ASSUNTO, 1983: 40), e il modellarsi delle città medievali sulla *Civitas Dei* aveva come conseguenza l'assimilazione, nelle città reali, degli edifici e spazi utilitari agli edifici e spazi rappresentativi. La cattedrale, edificio rappresentativo per eccellenza, era dunque l'archetipo delle bellezze presenti nella città. Detto altrimenti, nel Medioevo il mondo terreno si presentava anche come «un *altro* mondo», percepibile come «splendore estetico» (ASSUNTO, 1975a: 25)⁵. Ciò vuol dire che la bellezza su cui insiste Assunto era «forma di una esperienza religiosa» (ASSUNTO, 1975a: 26). Non a caso, *Ipotesi e postille sull'estetica Medievale* presenta la religione dell'età di mezzo come *religione artistica*. Un discorso che palesa tutta la sua complessità prestandosi a notevoli implicazioni, giacché la peculiare esteticità della civiltà medievale implica il passaggio attraverso il «sinolo inscindibile che il Medioevo traccia tra significato e forma, tra *kalon* e *aletheia*, o meglio tra *verum et pulchrum*» (MENNINI, 2008).

Tuttavia, se come già detto in precedenza, l'architettura rivestiva il ruolo di primo agente dell'esteticità medievale, il bello al quale Assunto si riferisce nelle sue riflessioni, realizzandosi nel suolo urbano, era godibile da tutti con i sensi corporei. Ciò faceva della città del Medioevo, costituitasi «come unitaria opera d'arte» (ASSUNTO, 1983: 43)⁶, un luogo in cui il vivere cittadino veniva sempre accompagnato da godimento estetico, godimento «della contemplazione inesauribile di una verità che in quanto tale è bella» (ASSUNTO, 1975a: 19). Come la cattedrale, anche la città terrena era dunque un luogo di contemplazione, e il godimento che da essa conseguiva era legato, come direbbe Walter Benjamin, soprattutto all'architettura, che a differenza della pittura, è in grado di proporsi alla ricezione collettiva (BENJAMIN, 2000: 39). Del resto, nelle pagine de *Il paesaggio e l'estetica*, Assunto stesso annota che la città, l'architettura e il paesaggio si differenziano dal dipinto o dalla scultura perché in essi il contemplare è tale che «fa tutt'uno col vivere in ciò che contempliamo» (ASSUNTO, 1973: 169). In altre parole, nel momento in cui noi osserviamo un dipinto o una scultura diveniamo spettatori frontali di quel dipinto e di quella scultura, mentre quando contempliamo una città o un'architettura viviamo in quella città e in quell'architettura. Un'asserzione che non può prescindere da un'ulteriore considerazione, rintracciabile stavolta nelle riflessioni

⁵ Il riferimento è alla teoria del bello di origine plotiniana, affermatasi nel Medioevo grazie all'opera dello Pseudo Dionigi, che la espresse nel trattato *Sui nomi divini* scrivendo che la bellezza consiste in *proporzione e splendore*: «Il bello superessenziale è detto bellezza, per quella bellezza che comunica a tutti gli esseri in maniera propria a ciascuno e come causa di ordine e splendore in tutti» (PSEUDO-DIONIGI AEROPAGITA, 1953: 34). Si veda anche: PLOTINO, 2002: 181, 6,1 e 1811-1813, 7,22).

⁶ Il concetto di città opera d'arte, che Assunto utilizza ampiamente nella riflessione sull'estetica urbana, senza però soffermarsi, può essere chiarito alla luce dell'esame contenuto ne *L'architettura della città* di Aldo Rossi, ove il quesito, complesso, sul modo in cui i fatti urbani sono rapportabili all'opera d'arte viene posto con lucidità. Il Rossi, infatti, scrive che la città opera d'arte non è riducibile «a qualche episodio artistico» all'interno del tessuto urbano, ma che *la città* è definibile *opera d'arte* solo se considerata nella sua totalità. Il tutto è dunque più importante delle singole parti (ROSSI, 1978: 26-30).

contenute in *Dante, Giotto e l'arte figurativa nel pensiero medioevale*, ove si afferma che per la coscienza artistica del Medioevo, dipinti e statue non erano mai autonomi rispetto all'architettura che li ospitava. Essi erano piuttosto organicamente legati ad essa, con essa essendo in rapporto stretto sia per la collocazione e il soggetto, sia per i reciproci rapporti dei dipinti fra loro e delle opere scultoree fra loro (ASSUNTO, 1975b: 143).

3. Dalla religione artistica alle religiosità estetica del Medioevo

Se è vero che il pensiero assuntiano stabilisce uno stretto legame tra architettura, esteticità e religione medievali, è preliminarmente opportuno valutare in che senso la religione dell'età di mezzo viene definita artistica. L'immediato rimando di Assunto è all'Hegel della settima sezione della *Fenomenologia dello Spirito*, ove la religione artistica appartiene allo spirito etico, essendo «l'elevazione di esso al di sopra della sua realtà, [...] il ritorno *dalla sua verità* nel puro *sapere di se stesso*» (HEGEL, 2000: 925). Assunto, dunque, riferendosi alla religione medievale, dichiara di far propria una definizione che Hegel aveva usato riferendola al mondo antico. Essa afferma che la religione del Medioevo, in quanto *artistica*, «identificava in sé l'assoluta trascendenza e l'assoluta immanenza» (ASSUNTO, 1975a: 26). In conseguenza di ciò, l'arte del Medioevo non si delineava come un'arte per se stessa, ma come un'arte *della religione*, ove il sopramondo diveniva forma reale del mondo, rappresentando contemporaneamente il radicalmente altro rispetto ad esso e la sua esteticità, cioè la bellezza del mondo terreno. Se nell'età di mezzo la religione *artistica* si serviva quindi dell'arte per formulare le proprie promesse oltremondane, l'arte stessa, essendo *arte della religione*, anticipava il loro avvento nel mondo terreno⁷.

È alla luce delle constatazioni aventi per oggetto la religiosità medievale che Assunto ipotizza il reale motivo per il quale il Medioevo aveva prodotto un'arte *della religione*. La religiosità medievale, infatti, era propriamente una *religiosità estetica* (ASSUNTO, 1975a: 39). Un nodo teorico, quest'ultimo, sul quale è necessario soffermarsi, dal momento che il pensatore di Caltanissetta fa rientrare in questa categoria sia le arti figurative, espressione di un sentire religioso comune, sia l'intero *corpus* di riti che animavano la vita delle comunità religiose. È questo il punto in cui il discorso assuntiano si riallaccia alle riflessioni contenute ne *La città di Anfione e la città di Prometeo*, laddove il pensatore stesso, riferendosi alle città

⁷ In seno all'analisi assuntiana, tuttavia, il rapporto *arte della religione-religione dell'arte* dev'essere ricondotto al più generale binomio *arte-religione*, sul quale Assunto si sofferma per annotare che nell'età medievale esso aveva caratteri specifici. Contrariamente a quanto sostenuto nell'*Estetica* hegeliana il filosofo siciliano scrive che nell'età medievale, la relazione tra i due termini del binomio, non rappresenta un rapporto tra «momenti o forme della vita spirituale, ma tra la vita spirituale stessa, nel suo aspetto fondamentale e decisivo, e il modo come essa si esplicava e si svolgeva». L'arte medievale, quindi, esisteva solo in funzione della religione e, d'altra parte, la stessa religione si svolgeva solo «in modi e forme che erano arte». Quanto detto porta a una ben determinata conclusione: all'interno delle architetture religiose, tanto i dipinti quanto le sculture, gli arredi, le suppellettili, il vestiario e il cerimoniale non prescindevano dal rapporto sopra enunciato. Essi, quindi, pur rappresentando pratiche artistiche, lo erano solo in quanto nascevano in funzione religiosa (ASSUNTO, 1975a: 34). Per il riferimento all'*Estetica* di Hegel si veda: HEGEL, 1963: 13-14.

antiche e medievali, si era soffermato sul concetto di *arte vissuta*, con cui indicava quella contemplazione che, essendo *attiva*⁸, stabilisce un'identità fra contemplare e fare. Una contemplazione attiva avente il suo riflesso anche nella vita degli abitanti delle città terrene, ove essa era «identificata» col «fare arte» e col «godere arte» (ASSUNTO, 1983: 38). Nel concetto di *arte vissuta* rientrano allora le processioni, i cortei, le cerimonie sacre e profane. Di esse è esempio la traslazione della *Maestà* di Duccio «dallo studio del pittore attraverso le vie della città, con musiche, canti e buone opere» (ASSUNTO, 1983: 39)⁹. L'evento, raccontato da un anonimo cronista senese, è la testimonianza del legame esistente tra «godimento estetico–artistico» (ASSUNTO, 1983: 39) e pratiche religiose cittadine. Un legame 'raccontato' anche nelle pagine del *Rationale divinorum officiorum* di Durando di Mende¹⁰, ove è chiaro che «la via del fare artistico è la stessa [...] del *ricreare* nel rito e del *godere-comprendere*» (AZZARO, 1978: 12). Durando rappresentava la *Civitas Dei* nella chiesa materiale¹¹ ponendo sullo stesso piano l'architettura religiosa, la coreografia del rito, ogni sonorità o gesto compiuti dall'*ecclesia*, in quanto recanti un'unica verità. Un'analisi, questa, a cui Assunto fa riferimento quando si sofferma sulla polisemia costitutiva dell'architettura, dell'apparato e del cerimoniale culturale medievale. In ogni espressione della *religiosità estetica*, infatti, ogni cosa era contemporaneamente se stessa e altro, cosicché «la trascendenza del significato allegorico [...] morale e anagogico» si faceva «nell'arte, immanente come bellezza del significante» (ASSUNTO, 1975a: 32). Un'asserzione che rimanda ai fondamenti teoretici alla base della *religiosità estetica* del Medioevo, ovvero alla «metafisica ed ontologia del bello» (ASSUNTO, 1975a: 40) rintracciabile nell'eredità teorica trasmessa dal neoplatonismo antico al platonismo cristiano (ASSUNTO, 1983: 64)¹². Un'eredità che, essendo governata dalla concezione estetica secondo cui ogni bellezza visibile è il riflesso di quella invisibile, a sua volta riflesso della Bellezza assoluta¹³, veniva accettata anche dalla prima filosofia cristiana (PANOFSKY, 1996: 19). Come precisa Erwin Panofsky, e come più tardi ribadirà lo stesso Assunto, anche Agostino aveva riconosciuto alla bellezza dell'opera d'arte «una debole

⁸ Assunto parla dell'ininterrotta contemplazione della bellezza nella città eterna utilizzando l'espressione di «contemplazione attiva» (ASSUNTO, 1983: 42).

⁹ Sulla traslazione della *Maestà* di Duccio si veda anche: ASSUNTO, 1975a: 36-37.

¹⁰ Assunto si sofferma sull'opera di Durando vescovo di Mende nel tentativo di recuperare *la realtà* dell'età medievale, poiché, come scrive G. Azzaro, «Nel *Rationale Divinorum Officiorum* confluisce tutto il Medio Evo» (AZZARO, 1978: IX). Tuttavia il nodo teorico fondamentale per il quale il pensatore siciliano rilegge Durando è che solamente attraverso la sua opera, propriamente un testo «di liturgia», può avvenire il recupero teorico della religione medievale come *religione dell'arte*. Al riguardo si veda: ASSUNTO, 1975a: 33.

¹¹ Al riguardo si legga il I capitolo dell'opera di Durando di Mende, intitolato *De Ecclesia et eius partibus*: GUILLELMI DURANTI, 2001: 7-31.

¹² Al riguardo non possiamo non annotare che, riferendosi ai rapporti tra il platonismo cristiano e il neoplatonismo antico, Werner Beierwaltes scrive che «Il "Platonismo dei Padri" è nel suo nucleo *Neo-platonismo*» (BEIERWALTES, 1992: XXVII).

¹³ Sul tema si veda: FERRI, 1935-36: 166-167, ove si fa presente che Plotino accetta le arti mimetiche in quanto esse, imitando la natura, imitano anche l'idea. Tuttavia, le arti mimetiche non imitano direttamente la natura, ma risalgono ai concetti, ai *logoi* assoluti da cui essa deriva. Sulla stessa linea si muovono anche le più recenti riflessioni di Pierre Hadot, che sull'arte nel pensiero plotiniano scrive: «grazie a essa scopriamo, "inventiamo", attraverso l'opera che cerca di imitarlo, il modello eterno, l'idea, di cui la realtà sensibile non era che un'immagine» (HADOT, 1999: 7).

immagine della Bellezza Invisibile» (PANOFSKY, 1996: 19). Allo stesso modo, l'artista creava «le cose belle» derivandole da quell'unica Bellezza che era al di sopra delle anime. La concezione artistica del vescovo di Ippona era dunque del tutto conforme a quella neoplatonica¹⁴:

«L'artefice è qui colui che sa modellare la realtà passeggera del tempo e dello spazio e delle parole secondo i numeri eterni da cui si riflette l'ordine dei numeri temporali che danno bellezza alla realtà sensibile: è una concezione neoplatonica sulla quale si baserà il predicato estetico nella critica dei secoli XII e XIII, che giudicherà la bellezza delle opere architettoniche come bellezza fondata sul numero» (ASSUNTO, 1961: 1932)¹⁵.

Un nodo teorico sul quale il pensatore siciliano insisterà anche nelle pagine dell'opera *Die Theorie des Schönen im Mittelalter*, ove si sostiene che la più cosciente architettura sacra del Medioevo, sulla quale si misuravano tutte le altre tipologie architettoniche, si fondava sulla volontà di render visibile l'universale intelleggibile (ASSUNTO, 1963: 61-62).

4. Intorno all'estetica materiologica: la basilica di Saint Denis

Pronunciandosi sui fondamenti speculativi alla base di ogni espressione della religiosità estetica medievale¹⁶, oltre ad Agostino Assunto riferisce il platonismo cristiano di matrice neoplatonica soprattutto ai sostenitori della metafisica della luce: l'abate Suger, Scoto Eriugena (ASSUNTO, 1983: 88) e Dionigi Aeropagita (ASSUNTO, 1975a: 36), di cui l'Eriugena aveva tradotto l'opera, contribuendo alla diffusione

¹⁴ Il vescovo di Ippona chiarisce che «le bellezze che, attraverso l'anima dell'artista, passano alle sue mani ingegnose, provengono da quella bellezza che sovrasta le anime, verso cui l'anima mia sospira *giorno e notte*» (AGOSTINO, 1997: 34). A tal riguardo si veda anche: SANCTI AURELI AUGUSTINI, 1861, in cui al t. 33, col. 64, è contenuta l'epistola agostiniana nella quale viene presentata la concezione, tipica del platonismo cristiano, del mondo sensibile come immagine di quello intelligibile. Vi è inoltre da aggiungere che, come asserisce Giovanni Reale, Werner Beierwaltes ritiene dimostrabile il fatto che Agostino abbia conosciuto il pensiero dei due principali esponenti del neoplatonismo antico, Plotino e Porfirio. Egli fa inoltre notare che in riferimento al pensiero di Agostino e al suo rapporto con il Platonismo, Beierwaltes non ha dubbi sul fatto che Plotino e Porfirio debbano essere intesi come *Platonici*. Su questo punto si veda: REALE, 1995: 24. Lo stesso Beierwaltes, inoltre, asserisce che la teoria del bello di Agostino traduce nel contesto teologico «l'aspetto "estetico" della tradizione platonica» comprendendovi «elementi essenziali della filosofia plotiniana» (BEIERWALTES, 1995: 164).

¹⁵ A proposito dello stesso tema si veda anche BETTETINI, 1995: 19.

¹⁶ Da questo punto di vista, anche in *Ipotesi e postille sull'estetica medioevale*, come già nella *Critica d'arte nel pensiero medioevale*, è possibile rintracciare il medesimo «legame che unisce strettamente [...] la filosofia esplicita nella coscienza colta e quella operante all'interno della coscienza comune», contribuendo a colmare quella che Luigi Russo definisce una *défaillance* dell'estetica. A proposito del pensiero assuntiano de *La critica d'arte nel pensiero medioevale*, infatti, Russo avvicina il ruolo dell'opera di Assunto a quella di W. Tatarkiewicz, giacché entrambi, sebbene in maniera del tutto personale, hanno contribuito all'annuncio della stessa rivoluzione epistemica, capace di farci ripensare tutta la storia della cultura occidentale *sub specie aestheticae*. Sul tema si vedano: ASSUNTO, 1961: 10; RUSSO, 1995: 9-10. Sui sostenitori del legame esistente tra le speculazioni filosofiche e la produzione artistica medievale si legga: STARACE, 1986: 11-12.

delle idee estetiche neoplatoniche nel Medioevo¹⁷. Non è un caso, allora, che i nomi dell'Eriugena e di Dionigi vengano affiancati a quello dell'abate Suger, le cui idee sul bello, come del resto quelle relative al gusto romanico-cluniacense, si erano ispirate al principio scotiano secondo il quale *omnia quae sunt lumina sunt*, concezione di una bellezza che risiede nel sensibile pur essendo di natura soprasensibile (ASSUNTO, 1961: 98).

Anche per Assunto, come già per Panofsky, l'influenza agostiniana si era resa più attiva nel Medioevo gotico (ASSUNTO, 1961: 127), mentre il Medioevo ottoniano e romanico aveva assistito alla maggiore operosità delle idee di Dionigi e Scoto (ASSUNTO, 1962: 89, 95-98; PANOFKY, 1962: 122).

Pronunciandosi sul tema dell'influenza dionisiano-scotiana, il pensatore di Caltanissetta sottolinea il ruolo determinante della luce all'interno dell'architettura gotica. Ad essa si erano infatti indirizzati i principi estetici che avevano ispirato l'opera di restauro della basilica di Saint Denis¹⁸. Da qui l'*estetica materica o materiologica* del Medioevo, espressione con cui Assunto indica la concezione secondo cui ogni materia

« (...) aveva una sua bellezza oggettiva; e questa bellezza era tanto più grande quanto più la materia era intrinsecamente luminosa, partecipe, cioè, della luce come sostanza divina di tutto il reale» (ASSUNTO, 1975a: 59)¹⁹.

In altri termini, il bello consisteva nella luminosità, nell'intrinseco splendore dei materiali. Una concezione che, stabilendo un diretto legame con Plotino, era presente

¹⁷ La traduzione di Giovanni Scoto Eriugena era stata ultimata nell'860, dopo che, nel settembre 827, l'imperatore d'Oriente Michele il Balbo aveva inviato in dono a Ludovico il Pio il manoscritto contenente tutte le opere di Dionigi Aeropagita. Al riguardo si veda: ASSUNTO, 1961: 73. Sul tema si veda anche: PANOFKY, 1962: 126. Per quanto concerne l'Aeropagita si può dire che egli riuscì a fondere le dottrine di Plotino e Proclo con i principi del cristianesimo. In particolare, a proposito di Proclo, Assunto stesso sostiene che la sua opera fu cristianizzata nell'opera dello Pseudo-Dionigi. Secondo il pensiero dionisiano, l'universo è creato, animato e unificato da ciò che Plotino chiama l'Uno, le Scritture chiamano «"Il Signore"» e lui denomina «"La luce superessenziale"». Dio Padre viene chiamato «"il Padre della Luce"» e Cristo «"prima luminosità"». Secondo questa lettura non vi è abisso insormontabile tra la più alta sfera d'esistenza e quella più bassa, rappresentata dalla materia. Anche le più basse cose create partecipano infatti dell'essenza divina. Solo partendo da ciò che è materiale la mente umana può dunque elevarsi alla sfera più alta d'esistenza. Così, le cose visibili non sono altro che luci di quelle intelligibili. L'ascesa dal mondo materiale a quello immateriale viene indicato da Dionigi Aeropagita e da Scoto Eriugena come *anagogicus mos*, ovvero metodo che conduce in alto. Anche Suger, che conosceva l'opera dello Pseudo Dionigi essendovi entrato in contatto all'interno dell'abbazia di Saint Denis, si era servito dell'*anagogicus mos* dionisiano e scotiano per giustificare il suo atteggiamento di fronte all'arte. «La "luminosità" fisica dell'opera d'arte», infatti, illumina «la mente di chi la contempla di una luce spirituale» (PANOFKY, 1962: 126-131). Per il riferimento a Proclo si veda: ASSUNTO, 1961: 80. È evidente che il discorso è tanto più chiaro se consideriamo che alla sua base vi è la concezione plotinica della bellezza come splendore e la conseguente equiparazione di bellezza e luce che passa attraverso la metafisica dionisiana e scotiana. Su quest'argomento rimandiamo ad ASSUNTO: 1963: 87. Vi è inoltre da aggiungere che in relazione a quanto detto sopra, è significativo, come scrive F. Starace, che le soluzioni costruttive delle cattedrali avessero come prima direttrice «la visibilità», intesa sia in senso fisico che mentale (STARACE, 1986: XIII).

¹⁸ «Suger, [...] in Saint-Denis fece costruire il prototipo dell'architettura gotica, contemporaneamente redigendone una trattazione critico-teorica d'importanza incalcolabile» (ASSUNTO, 1975a: 105).

¹⁹ Al riguardo rimandiamo anche : ASSUNTO, 1961: 45.

anche nel pensiero di Ugo da San Vittore e Roberto Grossatesta, per divenire operativa nell'opera intrapresa dall'abate di Saint Denis.

È proprio in questo contesto che possiamo inquadrare la polemica intrapresa da Bernardo di Chiaravalle²⁰ contro i principi sugeriani. Opponendosi ad essi il monaco francese aveva infatti enunciato un'estetica della *rationalis species*, della *spiritualis effigies*, affermazione di una bellezza razionale di spazi e volumi. Nel saggio dedicato a Suger, Assunto stesso sottolinea che nella politica artistica perseguita per il rinnovamento della basilica intitolata a San Dionigi, l'abate «non intendeva rinunciare» alla *venustas* «sacrificandola ad una bellezza della pura composizione spaziale, ma intendeva anzi accentuarla» (ASSUNTO, 1961: 109). L'accrescimento della *venustas* si doveva indirizzare, allora, alla «bellezza della decorazione pittorica», ove una parte decisiva doveva essere assegnata «al colore e all'oro» (ASSUNTO, 1961: 110), alle sculture, alle gemme e agli smalti. Così, l'opera sugeriana si mostrava in sintonia con le speculazioni di Ugo di San Vittore, che nel mondo visibile aveva celebrato il tema della luce e quello della varietà dei colori, fornendo le premesse teoriche di quel gusto di cui lo stesso abate di Saint Denis era stato l'antesignano. La *lux* materiale, che passava attraverso le vetrate, quella delle gemme e degli ori si presentava quindi in analogia con la *lux* spirituale, e il suo ruolo era determinante, dal momento che essa faceva della chiesa un ambiente luminoso, ove i fedeli vivevano la loro esperienza religiosa, che era contemporaneamente anche esperienza estetica. Al riguardo, Assunto stesso scrive che «Le osservazioni di Ugo intorno alla luce, che pur essendo in se stessa incolore, rende più intensi i colori delle cose illuminate, fondano teoreticamente la predilezione per le vetrate» (ASSUNTO, 1961: 131), passando attraverso le quali essa accende di colori i pavimenti e le pareti. Un contributo che convalidava il gusto romanico, ma che, contemporaneamente, andava incontro ai costruttori delle cattedrali gotiche francesi e inglesi (ASSUNTO, 1961: 132), che s'ispiravano ai principi della cultura vittorina.

Luce, colore e numero erano i tre elementi del bello di cui si faceva portatrice l'interpretazione gotica del platonismo cristiano. Accanto alle idee sugeriane e vittorine, tuttavia, le basi di partenza delle nuove coordinate artistiche prendevano le mosse anche dalla scuola di Chartres, che difendeva il bello come armonia di rapporti numerici d'influenza agostiniana, e dall'abbazia cistercense di Bernardo di Chiaravalle, il quale, oltre alla già menzionata estetica della *rationalis species*, si faceva portatore di una mistica dell'amore che alle immagini terrificanti della scultura romanica sostituiva la pura luce, che non incute terrore ma conforta (ASSUNTO, 1963: 96). Così, se il nuovo orientamento artistico traeva ancora una volta origine dalla metafisica della luce dello Pseudo-Dionigi, ad esso venivano affiancate anche le idee agostiniane contenute nel *De musica* e nel *De ordine*.

5. La luce: dalla speculazione filosofica all'originario parallelismo

La concezione della bellezza come splendore, che aveva ispirato le cattedrali

²⁰ Bernardo di Chiaravalle additava «quegli *ornamenti corporali*» come «necessari per eccitare la devozione *carnalis populi*» (ASSUNTO, 1961: 111). A tal proposito si veda anche PANOFKY, 1962: 122.

medievali, era stata anche poetizzata dall'Alighieri del *Paradiso*²¹. Non è un caso allora, che l'opera di Rosario Assunto si serva del richiamo all'originario parallelismo sussistente tra le cattedrali gotiche e la *Commedia* dantesca. Un parallelismo divenuto uno stucchevole luogo comune, e tuttavia riabilitato dall'analisi assuntiana, che servendosene lo corregge. Per suo tramite, il pensatore siciliano identifica la funzione soteriologica dell'architettura con quella anagogica della poesia. Se infatti nel Medioevo la reale finalità dell'edificio di culto era extraestetica, e propriamente soteriologica, in funzione soteriologica doveva considerarsi anche l'esperienza estetica dei fedeli che vi accedevano. La luce, come le pitture e le sculture, qualificava finalisticamente lo spazio della chiesa, che diveniva un *luogo* «individuato» (ASSUNTO, 1975b: 144). Del resto, come già precedentemente accennato, la stessa architettura medievale era anagogica nel senso in cui il Dante del *Convivio*, parlando dei quattro sensi con cui si può interpretare il testo poetico, aveva spiegato quello anagogico:

«Lo quarto senso si chiama anagogico, cioè sovrasenso; e questo è quando spiritualmente si spone una scrittura, la quale ancora sia vera eziando nel senso litterale, per le cose significate significa de le superne cose de l'eternal gloria» (DANTE, 1952, II, 1,6)²².

Ciò su cui vorremo concentrare la nostra attenzione è però il fatto che, seguendo l'analisi assuntiana, l'esperienza estetico-religiosa compiuta dal lettore della *Divina Commedia* somigliava a quella del fedele che entrava nello spazio sacro della cattedrale. Assunto precisa che tale esperienza era differente a seconda che si svolgesse in una cattedrale gotica o in una cattedrale romanica. E tale diversità dipendeva proprio dalla luce. Al riguardo è quindi necessario un *distinguo*. Nell'edificio religioso di stile gotico, infatti, l'elemento luminoso giocava un ruolo differente rispetto a quello avuto all'interno dell'edificio romanico, giacché diverso era il rapporto della luce con le pareti. Otto Von Simson precisa che, mentre nel romanico la luce era un elemento distinto dalla gravità della massa muraria, «la parete gotica sembra [...] esser porosa», cosicché l'elemento luminoso «l'attraversa, la permea, confondendosi con essa e trasfigurandola» (VON SIMSON, 1988: 13). Le finestre policrome che avevano sostituito le pareti a colori dell'architettura romanica, dunque, sembravano negare l'impenetrabilità della materia, giacché, sia dal punto di vista strutturale che estetico esse non erano aperture praticate nelle pareti, «ma pareti trasparenti» (VON SIMSON, 1988: 14). In questo modo la luce diveniva «principio attivo» della materia e quest'ultima, partecipando della qualità luminosa, ne veniva contemporaneamente definita. Nessuno spazio interno doveva rimanere in ombra; l'architettura gotica diveniva quindi «diafana» (VON SIMSON, 1988: 14)²³.

²¹ «(...) vidi sopra migliaia di lucerne/ un sol che tutte quante l'accendea,/ come fa 'l nostro le vite superne;» (DANTE, 1957, XXIII, vv. 28-30). Da non dimenticare che uno dei fili conduttori seguiti da R. Assunto nel saggio del Settantacinque è il continuo confronto con la *Commedia* dantesca, letta come un compendio involontario di critica d'arte medievale. Non a caso il titolo dell'opera reca il nome di Dante: *Ipotesi e postille sull'estetica medioevale. Con alcuni rilievi su Dante teorizzatore della poesia*.

²² Dante, *Convivio*, II, 1, 6. Per la polisemia dell'architettura rimandiamo a DURANTI, 2001: 6-31.

²³ È qui palese il richiamo all'analisi di H. Jantzen, che per primo ha utilizzato l'aggettivo *diafana* in riferimento all'architettura gotica: JANTZEN, 1961: 109-111.

Nelle tre cantiche della *Divina Commedia*, proprio l'esperienza della luce porta Assunto a riprendere in considerazione il parallelismo sussistente tra le cattedrali medievali e l'opera dantesca. Il filosofo considera allora l'*Inferno*, il *Purgatorio* e il *Paradiso* come i riepiloghi critici degli ideali estetici che avevano presieduto all'arte romanica e gotica.

È in relazione al rapporto luce-tenebre, considerato all'interno delle tre cantiche, che il filosofo di Caltanissetta intesse una vera e propria analogia con l'esperienza estetico-religiosa che il fedele compiva all'interno e all'esterno delle cattedrali. Un'analisi legittimata dalla diversità del senso anagogico dell'*Inferno* rispetto al *Purgatorio* e al *Paradiso*. L'*Inferno* è infatti il luogo di peccato, ove la luce, quando penetra, così come avviene all'interno delle cattedrali romaniche, giunge da lontano e dall'alto, «come un ricordo e un rimpianto» (ASSUNTO, 1975b: 146). Nel romanico, la stessa apertura delle finestre era uno spazio vuoto, pesantemente incorniciato (VON SIMSON, 1988: 14), e la religiosità che si esprimeva era nutrita di timore. L'anima, come nella prima cantica della *Commedia*, si rivolgeva alla luce lontana, che sembrava palesare l'alterità dello spazio sacrale della chiesa rispetto allo spazio profano del mondo della quotidianità. Per questo motivo, la basilica romanica aveva l'aspetto di una fortezza. La sua luce era quella del giorno, che si calava dalle finestre della navata per poi unirsi col chiarore dei ceri. Così, le pareti massicce e il sistema d'illuminazione, che irrompendo nelle tenebre rappresentava il contrasto tra peccato e salvezza, dividevano in maniera netta il mondo esterno e lo spazio interno della chiesa (ASSUNTO, 1963: 92). Contemporaneamente, la cattedrale romanica, esibendo un particolare gusto del mostruoso e del raccapricciante, era luogo di rappresentazione della *descensus inferi*. Tale tipologia di rappresentazione, che si appoggiava alla giustificazione teorica che lo Pseudo-Dionigi aveva dato della bellezza del difforme²⁴, era analoga a quella poetizzata nella prima cantica dantesca.

Se tuttavia l'*Inferno* con le sue tenebre e le sue creature mostruose esprimeva a pieno lo spirito dell'architettura religiosa romanica, nel *Paradiso* la vera protagonista diveniva la luce. Essa era «luce oltremondana, [...] variopinta e figurata» (ASSUNTO, 1975b: 147), come quella che penetrava dalle vetrate delle cattedrali gotiche. Ecco allora che negli edifici religiosi facevano la loro comparsa serie ininterrotte di finestre, e giacché ogni spazio all'interno della chiesa doveva essere definito, l'edificio religioso diveniva un universo trasparente. Alla mistica del terrore del romanico veniva allora sostituita la mistica dell'amore: la metafisica della luce non si basava più sul contrasto con le tenebre, ma sulla sola diffusione dell'elemento luminoso che *illuminando colorat*. È quanto avveniva nel *Paradiso* così come negli interni della chiesa gotica, ove la luce, penetrando attraverso le vetrate policrome, cessava d'essere mondana. Luce mondana che avvolgeva invece l'esterno della cattedrale, che vedeva avvicinarsi il giorno e la notte, le esperienze umane del peccato e della redenzione.

L'esterno dell'edificio religioso dei secoli XII e XIII era pertanto in stretta

²⁴ «Il Bello è principio di tutte le cose in quanto causa efficiente, che muove tutte le cose e le tiene insieme con l'amore verso la propria bellezza; ed il Bello è il fine di tutte le cose ed è degno di essere amato in quanto causa finale (infatti, tutte le cose nascono a causa del Bello)» (DIONIGI AEROPAGITA, 1981: 302). Al riguardo si veda anche: ASSUNTO, 1961: 75, ove si espone la concezione dionisiana secondo cui esistere vuol dire partecipare, sebbene in grado infimo, della bellezza divina. Anche i mostri, quindi, in quanto *sono*, esistono *ex optimo et bono*. Da qui il gusto per i mostri romanici.

analogia con la più terrena della cantiche dantesche, la seconda. L'ascesa lungo il promontorio del *Purgatorio* segnava infatti l'incontro con immagini non ancora imbevute di luce oltremondana. Erano le medesime di cui la scultura aveva riempito l'involucro esteriore delle cattedrali gotiche: sculture che non rappresentavano più le figure deformi dello stile romanico, giacché in loro luogo erano comparse forme equilibrate e più vicine alla natura.

REFERENZE BIBLIOGRAFICHE:

- AGOSTINO: *Confessioni*, in *Soliloqui e Confessioni*, Torino, Utet, 1997.
- ASSUNTO, R.: *Appendice. Dante, Giotto e l'arte figurativa nel pensiero medioevale*, in *Ipotesi e postille sull'estetica medioevale. Con alcuni rilievi su Dante teorizzatore della poesia*, Milano, Marzorati Editore, 1975b.
- _____ *Die Theorie des Schönen im Mittelalter*, Köln, Dumont 1963.
- _____ *Il crepuscolo del gusto classico in Occidente. Eredita neoplatoniche nella critica bizantina*, in *La critica d'arte nel pensiero medioevale*, Milano, Il Saggiatore, 1961.
- _____ *Il millennio. La cronaca di Glaber. Gli ordini religiosi portatori di idee estetiche. Cluny e Citeux. Bernardo di Chiaravalle come critico d'arte*, in *La critica d'arte nel pensiero medioevale*, Milano, Il Saggiatore, 1961.
- _____ *Il paesaggio e l'estetica. Natura e Storia*, Napoli, Giannini, 1973, vol. I.
- _____ *Il pensiero dei Vittorini e la critica d'arte*, in *La critica d'arte nel pensiero medioevale*, Milano, Il Saggiatore, 1961.
- _____ *Introduzione*, in *La critica d'arte nel pensiero medioevale*, Milano, Il Saggiatore, 1961.
- _____ *Ipotesi e postille sull'estetica medioevale. Con alcuni rilievi su Dante teorizzatore della poesia*, Milano, Marzorati Editore, 1975.
- _____ *La città di Anfione e la città di Prometeo*, Milano, Jaca Book, 1997.
- _____ *La critica dei secoli barbarici. La luce e la bella materia. Disegno e colore*, in *La critica d'arte nel pensiero medioevale*, Milano, Il Saggiatore, 1961.
- _____ *Le idee estetiche e il gusto dell'abate Suger. La monarchia come centro di irradiazione artistica*, in *La critica d'arte nel pensiero medioevale*, Milano, Il Saggiatore, 1961.
- _____ *L'immagine della civiltà e la civiltà medievale delle immagini*, in AA.VV., *Musica e architettura nel pensiero medioevale*, Forlì, Nuova Compagnia Editrice, 1994.
- _____ *Lo Pseudo-Aeropagita e Scoto Eriugena. Contributo della «Teologia visionaria» alla evoluzione del gusto medioevale*, in *La critica d'arte nel pensiero medioevale*, Milano, Il Saggiatore, 1961.
- AZZARO, G.: *Durando di Mende*, Catania, Edigraf, 1978.
- BEIERWALTES, W.: *Significato e importanza del «Platonismo cristiano» di Endre von Ivánka*, in VON IVÁNKA, E.: *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, trad. it. di E. Peroli, Milano, Vita e Pensiero, 1992.
- _____ *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, trad. it. di G. Girgenti e A. Trotta, Milano, Vita e Pensiero, 1995.
- BENJAMIN, W.: *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, in *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, trad. it. di E. Filippini, Torino, Einaudi, 2000.

- BETTETINI, M.: *Assunto e l'Antico*, in AA.VV.: *A Rosario Assunto in memoriam*, Palermo, Aesthetica, 1995.
- CROCE, B.: *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, Bari, Laterza, 1958.
- DANTE: *Convivio*, Rizzoli, Milano, 1952.
- _____*Paradiso*, in *La Divina Commedia*, Firenze, La Nuova Italia, 1957.
- DEBRAY, R.: *Vita e morte dell'immagine: una storia dello sguardo in occidente*, trad. it. di A. Pinotti, Milano, Il Castoro, 1999.
- DE BRUYNE, E.: *Etudes d'esthétique médiévale*, Paris, Albin Michel, 1998.
- DIONIGI AEROPAGITA: *Nomi Divini*, in *Tutte le opere*, trad. it. di P. Scazzoso, Milano, Rusconi, 1981.
- DURANTI, G.: *Rationale Divinorum Officiorum. Liber I et III*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001.
- FERRANTE, M.: *Conversazione con Rosario Assunto*, in AA.VV.: *A Rosario Assunto in memoriam*, Palermo, Aesthetica, 1995.
- FERRI, S.: «Plotino e l'arte del III secolo», *La critica d'arte*, I-VI, 1935-36.
- FRUGONI, C.: *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1983.
- GUIDONI, E.: *Arte e urbanistica in Toscana 1000-1315*, Roma, Bulzoni, 1970.
- HADOT, P.: *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Torino, Einaudi, 1999.
- HEGEL, G. W. F.: *Estetica*, trad. it. di N. Merker e N. Vaccaro, Milano, Feltrinelli, 1963.
- _____*Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2000.
- HUIZINGA, J.: *L'autunno del Medio Evo*, trad. it. di B. Jasink, Firenze, Sansoni, 1966.
- JANTZEN, H.: *Kunst der Gotik Klassische Kathedralen Frankreichs: Chartres. Reims, Amiens* (1957), trad. it., *L'arte gotica*, trad. it. di M. Bacci, Firenze, Sansoni, 1961.
- MENNINI, C.: "Il Medioevo di Rosario Assunto: la civiltà estetica", *Dialegesthai*, <http://mondodmani.org/dialegesthai/cme01.htm>, 2008.
- PANOFSKY, E.: *Idea. Contributo alla storia dell'estetica*, trad. it. di E. Cione, Scandicci (Firenze), La Nuova Italia, 1996.
- _____*Suger abate di Saint-Denis*, in *Il significato delle arti visive*, trad. it. di R. Federici, Torino, Einaudi, 1962.
- PLOTINO: *Enneadi*, trad. it. di R. Radice, Milano, Mondadori, 2002.
- REALE, G.: *L'Agostino di Werner Beirwaltes*, in BEIERWALTES, Werner: *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, trad. it. di G. Girgenti e A. Trotta, Milano, Vita e Pensiero 1995.
- ROSSI, A.: *L'architettura della città*, Milano, Clup, 1978.
- RUSSO, L.: *Assunto e il Paesaggio dell'Estetica*, in *A Rosario Assunto in memoriam*, Palermo, Aesthetica, 1995.
- SANCTI AURELII AUGUSTINI: *Opera Omnia, post Lovaniensium theologorum recensionem*, in *Patrologiae Latinae*, Parisiis, Migne 1861.
- SCHLOSSER MAGNINO, J.: *La letteratura artistica. Manuale delle fonti della storia dell'arte moderna*, trad. it. di F. Rossi, Milano, La Nuova Italia, 1996.
- STARACE, F.: *Starace, Il circolo teoria-storia: l'architettura gotica secondo E. Panofsky*, in PANOFSKY, Erwin: *Architettura gotica e filosofia scolastica*, Napoli, Liguori, 1986.
- VON SIMSON, O.: *La cattedrale gotica. Il concetto medievale di ordine*, trad. it. di M. A. Coppola, Bologna, Il Mulino, 1988.

Assurdo, scrittura e soggetto. Un confronto fra Albert Camus e Jacques Derrida

Igor PELGREFFI*

Università degli studi di Verona (Italia)

RIASSUNTO: Anche alla luce di una visione complessa dei rapporti storico-filosofici intercorsi fra esistenzialismo e post-strutturalismo, questo articolo intende proporre una prima comparazione fra Derrida e Camus (autore letto intensamente dal giovane Derrida, ma poi quasi mai citato). Tramite analisi testuali, precedute da un confronto biografico, si evidenziano diverse analogie: la funzione della *scrittura* nei confronti della filosofia (sono centrali sia l'aspetto sensibile del segno che lo stile singolare); un isomorfismo fra l'*assurdo logico* in Camus e il *carattere spettrale* del ragionamento decostruttivo; un parallelismo nella concezione del soggetto come auto-estranità e in quella della *libertà assurda*, con un riferimento alla questione della *decisione etica* in Derrida. Si mostrerà, in tali analogie, anche la comune affinità a Nietzsche. In Camus la concezione del soggetto, sebbene tragica, tradisce un'impostazione *umanista*. Questo è un punto di distanza da Derrida. Tuttavia in Derrida affiora, nelle maglie fra della scrittura, un'idea di soggetto come *singularità che resta*, residuo che permane e resiste alla cancellazione. In entrambi si rileva pertanto una tensione produttiva – che continuamente riconfigura il soggetto – fra riconoscimento ed evasione dall'*impasse* dell'assurdo. L'esito è un originale esercizio autocritico della ragione, che rappresenta una forma etico-esistenziale di *engagement*.

PAROLE-CHIAVE: Camus, Derrida, scrittura, assurdo, soggetto.

ABSTRACT: The aim of this paper is to outline a first comparison between Derrida and Camus (author intensely read by the young Derrida, but rarely quoted in his works), within a complex approach about the historical-philosophical relations between existentialism and post-structuralism. After a biographical comparison, analogies will be shown by textual analyses. They will concern: the function of *writing* towards philosophy (sensible feature of sign; singular style); an isomorphism between *logical absurd* in Camus and *spectral feature* in deconstructive reasoning; a parallelism in conceiving the subject as self-extraneity, and also in the question of the *absurd freedom*, referring to the *ethical decision* in Derrida. A common affinity with Nietzsche, regarding the above-mentioned analogies, will be suggested too. Even if tragic, Camus's conception of the subject appears as a *humanistic* conception, very far from Derrida's philosophy. Nevertheless in Derrida, between the lines of his writing, one can see a conception of the subject as a *singularity that remains*, resisting to its deletion. Both the authors show a sort of productive strain – continuously reconfiguring the subject – between recognition and escape from the *impasse* of the absurd. The outcome is an original self-critical practice of reason, representing, at the same time, an ethical-existential form of *engagement*.

KEYWORDS: Camus, Derrida, writing, absurd, subject.

* PhD Candidate in Philosophy. Department of Philosophy, Education and Psychology, University of Verona, Italy. **Email:** pelgreffi@libero.it

Jacques Derrida e Albert Camus: post-strutturalismo ed esistenzialismo

Lo scopo di questo lavoro è quello di tentare di evidenziare quali possano essere le relazioni fra Albert Camus e Jacques Derrida. Si tratta di accedere a un campo ancora poco esplorato, ed anzi di fermarsi prima, sondando le possibilità e i limiti di tale esplorazione. In questo studio di fattibilità si tratteggeranno cautamente analogie o parallelismi, prevalentemente raffrontando passaggi testuali, senza escludere, tuttavia, che si possano rilevare anche delle affinità sul piano più strettamente filosofico.

Alcune osservazioni preliminari sono necessarie per chiarire il quadro teorico in cui si inserisce questo tentativo esegetico. Le filosofie post-strutturaliste francesi, di cui Derrida è stato uno dei maggiori protagonisti (con Michel Foucault e Gilles Deleuze), si sono caratterizzate anche come originale tentativo di rinnovamento dei paradigmi filosofici, nonché del linguaggio filosofico in generale. In particolare, specialmente nel momento del loro sorgere, cioè negli anni Sessanta, esse hanno praticato una critica risoluta a molte nozioni pre-strutturaliste, come quella di *soggetto* o quella di *umanismo*, e non per caso Jean-Paul Sartre fu uno fra i loro principali bersagli polemici. È opinione diffusa che la pubblicazione, e il vasto successo, del libro del 1966 di Foucault *Le parole e le cose* (FOUCAULT, (1966) 1967) rappresenti tanto l'affermazione delle idee strutturaliste (e già, in parte almeno, un loro prolungamento in quelle post-strutturaliste) quanto il declino di Sartre dalla posizione egemonica di *maître à penser*. Foucault vi delineava i contorni di una nuova filosofia, che annunciava la fine di uno dei capisaldi non soltanto del pensiero sartriano, ma di tutta la tradizione eurocentrica, cioè del concetto di uomo: "l'uomo non è che un'invenzione recente, una figura che non ha nemmeno due secoli, una piega del nostro sapere" (FOUCAULT, (1966) 1967: 13) e finirà probabilmente per sparire, "come sull'orlo del mare un volto di sabbia" (FOUCAULT, (1966) 1967: 414). Di lì a poco Derrida, nel saggio datato 1968 *Fini dell'uomo* (DERRIDA, (1972) 1997: 153-185), analizzando il *Dasein* heideggeriano e le sue ritraduzioni in ambito francese¹, circoscriveva il peccato originario di ingenuità della filosofia del soggetto sartriana nell'uso non sorvegliato del concetto di uomo. Dietro l'uomo si celerebbe, infatti, l'idea di *essere-umano*, cioè un'idea ancora fortemente metafisica e ontoteologica (DERRIDA, (1972) 1997: 161).

Questa tipologia di interpretazione, che propone come vettore ermeneutico risolutivo la categoria di rottura fra *un prima* e *un dopo*, coglie un lato cruciale della questione storico-filosofica, come attestato da diversi lavori fra i quali *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)* (VINCENTS, 1979), *Les philosophies de la différence. Introduction critique* (LARUELLE, 1986) o quello – scopertamente polemico verso i filosofi post-strutturalisti – *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (FERRY/RENAUT, 1985).

Tuttavia va osservato che con il ritorno di interesse in Francia per la fenomenologia, databile intorno agli anni Ottanta, cui si accompagna forse un ripensamento dell'impostazione antiumanista – da parte soprattutto di Foucault e

¹ Derrida si sofferma, ad esempio, sul fatto che la traduzione di *Dasein* con *réalité humaine* ad opera di Henry Corbin – definita "mostruosa" – non solo venisse adottata, ma soprattutto continuasse a regnare in Francia "grazie all'autorità di Sartre" (Derrida, (1972) 1997: 160).

Derrida, meno in Deleuze – gradualmente è meglio potuta emergere l'originale complessità filosofica di quel momento di rottura. Si potrebbe ad esempio sostenere, sebbene su questo il dibattito sia ancora in corso, che più che di una negazione del soggetto, si trattava di intraprendere nuovi percorsi e strategie per *ripensare* il soggetto; quale esito di questo ondivago procedere, consideriamo la tematica della 'cura di sé' nell'ultimo Foucault, o il caso della scrittura *in prima persona singolare* dell'ultimo Derrida, che configura una forma di autobiografismo esistenziale-filosofico. Quel che è certo è che oggi, a distanza di molti anni, anche tramite dati di archivio e nuove aperture prospettiche, si possono maggiormente apprezzare le articolazioni interne di quei movimenti di interruzione fra un prima e un dopo. La questione si sposta, cioè, sul terreno di una comprensione *filosofica* di quel movimento *storico* di rottura, che fu anche un doppio movimento, vale a dire che la domanda si dirige su quale sia, eventualmente, la sua specifica qualità filosofica, misurandone anche le vibrazioni, le finzioni, le micro-tensioni di pensiero che accompagnarono questi autori nel loro transito dall'esistenzialismo al post-strutturalismo.

Deleuze, Foucault e Derrida sono nati tutti fra il 1925 e il 1930. Si formano umanamente e filosoficamente in Francia negli anni Quaranta e Cinquanta, proprio quando le figure di Camus e Sartre (più anticonformista il primo, più centrale ed egemonico il secondo) sul piano culturale, filosofico e politico giocavano un ruolo preminente. Si comprende immediatamente l'importanza di un approfondimento circa il rapporto, per ciascuno di questi autori, con il *milieu* fenomenologico-esistenziale che rappresentava una componente determinante del loro *Lebenswelt* primordiale, cioè prescolastico e, per certi versi, *prefilosofico*. In questa luce andranno lette le analisi circa il rapporto fra Camus e Derrida.

Sappiamo che Camus fu una delle grandi letture giovanili di Derrida, insieme a Charles Baudelaire, André Gide e Friedrich Nietzsche (PEETERS, 2010: 41-42). Queste letture, nel loro complesso, marcavano una prima e forte esperienza intellettuale, qualificata dallo stesso Derrida come intensamente esistenziale (DERRIDA/FERRARIS, 1997: 36-37), che lo segnerà almeno sino agli anni Cinquanta. Come si vedrà fra breve, tale sentimento di vicinanza verso Camus, ancorché piuttosto indeterminato, può forse essere integrato e approfondito da alcune affinità di tipo biografico, a partire dalla comune origine algerina. Tuttavia un dato deve essere subito messo in chiaro, e cioè che in tutta la sua vasta produzione (si pensi ai circa ottanta libri), Derrida non evocherà mai il nome di Camus, se si eccettua qualche raro riferimento, ad esempio un breve passaggio, in un testo del 2001. *En passant*, entro un'ampia e dettagliata rassegna di autori impegnati contro la pena di morte, Camus gioca un ruolo poco rilevante e viene ben presto liquidato: "è per questo che Albert Camus sembra semplificare un po' le cose, su questo punto come su altri" (DERRIDA/ROUDINESCO, (2001) 2004a: 198). In un *corpus* testuale attraversato (conformemente a una tipica strategia di scrittura) da una pluralità di riferimenti anche molto distanti dalla filosofia in senso stretto, e in cui il numero di autori nominati è nell'ordine delle centinaia, Camus risulta assente. Almeno Sartre era citato. Una differenza che non è da trascurare.

Derrida non è l'unico a riservare questo diverso trattamento a Camus rispetto a Sartre. Foucault e Deleuze non hanno mai dedicato dei lavori a Camus, né, tantomeno, l'hanno mai fatto oggetto di attenzione critica. Se si prendono alcune

ricostruzioni biografiche, la loro posizione circa Camus pare oscillare fra un'attestazione di inconsistenza filosofica e l'indifferenza. Può essere molto indicativo ricordare un episodio. Nel 1957 Camus si reca in Svezia per ricevere il premio Nobel per la letteratura. Foucault all'epoca si trovava a Stoccolma, per motivi di ricerca, e fece parte della delegazione francese che accolse Camus. Tuttavia resteranno, nei suoi scritti e nelle sue lettere, soltanto minime tracce di questo incontro, e nulla di rilevante sul piano filosofico (ERIBON, 2011: 139-140). Ciò trova conferma indiretta anche nella famosa intervista rilasciata nel maggio del 1966 a Madeleine Chapsal, nella quale Foucault precisava le linee di fondo della nuova filosofia strutturalista. Questa si definiva anche, come detto, in una presa di distanza rispetto a Sartre e allo *spessore* da questi attribuito alla nozione di *sensò*, alternativamente storico-oggettivo o esistenziale-soggettivo. Rispetto a Sartre, Camus resterebbe ancora più arretrato. Foucault riconosce a Sartre quantomeno il merito di aver tentato l'uscita dall'assurdo:

«messo a confronto con un mondo storico che la tradizione borghese, la quale non vi si riconosceva più, voleva considerare come *assurdo*, Sartre ha voluto dimostrare che ovunque c'era *sensò*» (FOUCAULT, (1966) 1996: 118).

Anche se non lo dice, forse Foucault pensa a Camus, nel rapido riferimento all'*esistenzialismo tradizionalmente borghese*, e al fatto che questo porta necessariamente verso una filosofia che non può che limitarsi a una restituzione dell'assurdo del tempo storico. Dal canto suo anche Deleuze chiarisce, in un breve passaggio contenuto nel suo libro del 1969 *Logica del sensò* (DELEUZE, (1969) 1975), che Camus è incommensurabilmente lontano, proprio perché il suo assurdo riporta a una concezione del non-sensò obsoleta, sbrigativa e borghese. Il concetto stesso di non-sensò va completamente ripensato, rispetto al suo valore pieno e metafisico, e questo è quanto tenta di fare lo strutturalismo, che lo concepisce, cioè, non come un *in sé*, ma innanzitutto come rinvio sistematico e differenziale con il sensò:

«quando lo strutturalismo mostra così che il sensò è prodotto dal non sensò [...] e nasce dalla rispettiva posizione di elementi che non sono di per sé 'significanti', non si vedrà [...] alcun accostamento con quella che fu chiamata filosofia dell'assurdo: Carroll sì, Camus no» (DELEUZE, (1969) 1975: 69).

Carroll sì, Camus no: giudizio telegrafico, ma eloquente. Anche Deleuze, che come Foucault, riconosce a Sartre almeno l'onore delle armi, ricostruendo i suoi anni di formazione conferma la tendenza generale di una bassa considerazione filosofica di Camus:

«Camus, ahimè! c'era tanto virtuosismo gonfiato, quanta assurdità di seconda mano; Camus si richiamava a pensatori maledetti, ma tutta la sua filosofia ci riportava a Lalande e Meyerson, autori ben noti ai liceali. I temi nuovi, un certo stile nuovo, un nuovo modo polemico e aggressivo di porre i problemi, venivano da Sartre» (DELEUZE, (1964) 2007: 96).

Nel tentativo di mostrare se esistono delle *paradossali contemporaneità* fra il *prima* e il *dopo*, fra Camus e Derrida, si può procedere dall'assenza dell'uno nell'altro. E, sebbene ciò resterà sullo sfondo, si può ugualmente guardare, per così

dire, con la coda dell'occhio, alle paradossali contemporaneità più generali, cioè quelle fra esistenzialismo e post-strutturalismo, avvertendo sin d'ora che si dovrà complicare questo modello, ad esempio misurando le *anacroniche contemporaneità* che possono emergere altrove, come quella fra Camus e Sartre.

Tracciati biografici

Jacques Elie Derrida nasce nel 1930 a El-Biar, sobborgo di Algeri, da una famiglia di ebrei sefarditi di origine spagnola. In Algeria trascorrerà la prima parte della sua vita, sino al 1949, anno in cui partirà, per proseguire gli studi superiori, alla volta di Parigi, dove morirà nel 2004. È dunque un *pieds noir*, come del resto Albert Camus, nato anch'egli in Algeria, a Mondovi, nel 1913 (di origini alsaziane il padre, spagnole la madre). Trasferitosi a un anno di età ad Algeri, qui visse sino al 1940, per poi trasferirsi in Francia, risiedendo prevalentemente a Parigi.

I due non si conobbero di persona, e non si hanno notizie di una conoscenza dei testi di Derrida da parte di Camus, che del resto morirà in un incidente stradale a soli quarantasette anni, nel 1960, epoca in cui Derrida ancora non aveva pubblicato nulla. Derrida, al contrario, lesse Camus sin da adolescente, almeno a partire dal 1942 (PEETERS, 2010: 42), cioè l'anno di pubblicazione del romanzo *Lo straniero* e del saggio *Il mito di Sisifo*. Nel 1943-44, con Parigi ancora occupata, Algeri era attraversata da un grande fermento culturale, che ne faceva una piccola capitale letteraria. Nascevano frequentemente riviste, di cui Derrida era grande appassionato, e sulle quali poteva leggere forse gli articoli del giovane Camus, molto attivo anche sul fronte del giornalismo. Vi erano diversi editori locali, fra cui Edmond Charlot, amico di Camus, con cui questi aveva pubblicato i suoi primi libri, *Il rovescio e il diritto*, nel 1937, (CAMUS, (1937) 2003a) e *Nozze*, nel 1939 (CAMUS, (1939) 2003a). In questo clima Derrida inizia a scrivere abbozzi di romanzi, che andranno perduti, e a tenere un *journal intime*; inoltre pubblica qualche poesia su piccole riviste (PEETERS, 2010: 43-44). La natura lussureggiante e solare, le corse sino a sera tardi per le strade polverose di Algeri, il sogno di diventare scrittore professionista, perfino la passione forte per il *football* (Derrida giocava attaccante; Camus era portiere, nelle fila del *Racing Universitaire d'Alger*) erano gli altri elementi di un'esistenza inquieta, che presenta parecchi punti di vicinanza con quella del giovane Camus (TODD, (1996) 1997: 25-6; PEETERS, 2010: 31-42).

In un certo senso la filosofia, di cui apprendeva i primi rudimenti a scuola, veniva *dopo*, o lateralmente, rispetto a questa dimensione esistenziale in cui la scrittura e la letteratura erano prevalenti. Abbiamo già ricordato che Camus non venne quasi mai citato da Derrida. Va ricordato, però, un episodio. Derrida aveva meditato per anni di diventare professore di lettere. Proprio gli ultimi giorni prima della chiusura delle iscrizioni, sente su *Radio Alger* una trasmissione nella quale si pubblicizzava la scuola preparatoria di *hypokhâgne* in filosofia; si diceva, fra le altre cose, che fra gli allievi vi era stato Albert Camus, nel 1932-33. Il giorno seguente Derrida correrà a iscriversi al lycée Bugeaud di Algeri, iniziando così il suo *cursus studiorum* verso la filosofia, e non verso lettere (PEETERS, 2010: 46).

L'episodio può rivelarsi sintomatico di una tensione di fondo fra filosofia e scrittura, che in qualche modo accomunerà i due autori. Specialmente nella riflessione di Derrida, la tensione filosofia-scrittura rappresenterà una questione

centrale dal punto di vista dell'elaborazione concettuale della decostruzione. Ma quello che è in gioco, in questi *passaggi e scambi bio-grafici*, è un'ibridazione di questa tensione, vale a dire una messa in guardia circa la sua purezza teoretica, giacché essa deve essere vista *anche* in quanto tensione cripto-esistenziale, che affonda le sue radici nell'elemento biografico. Anche Camus, infatti, pur coltivando ambizioni da scrittore, scelse la filosofia, conseguendo nel 1936 il *Diplôme d'études supérieures* all'università di Algeri, con la tesi *Metafisica cristiana e neoplatonismo, Plotino e sant'Agostino*.

Se per l'opera di Camus la natura geografica algerina è una componente essenziale, che in modo originale connette scrittura e vita, riflessione e immersione pre-tetica nel mondo, per Derrida il rapporto con l'origine è più articolato, inquadrabile in un sentimento di forte vicinanza, ma anche di separazione. Quando parlerà di *nostalgérie*, lo farà sempre all'interno di un'emotività non negata ma trattenuta, con un gesto intellettuale assai sorvegliato. La terra di nascita, in quanto *terra-madre*, viene pensata sempre dentro un chiasma, cioè in una particolare relazione che è quella, dal punto di vista teoretico, che definisce la generalità di ogni rapporto all'origine: un raddoppio originario nell'origine, un *appartenere senza appartenere*. Certamente, in alcuni casi, specie nell'ultima parte della sua produzione, questa relazione con la natura mediterranea sembra meno indiretta, come si intuisce anche nella sequenza finale del documentario-film di Safaa Fathy *D'ailleurs, Derrida* (FATHY, 2000), in cui Derrida viene come trasportato, attraverso lunghe ricostruzioni autobiografiche, a una meditazione conclusiva sul senso dell'esistenza e della morte. Seduto di fronte al mare, fra le rocce e le rovine, alle sue spalle il deserto inondato di luce, Derrida è ritratto in uno scenario dal forte sapore camusiano, immerso in quegli stessi elementi che furono ugualmente di Mersault (prima fortemente vissuti, in seguito sognati, nella prigione entro cui si prepara all'esecuzione capitale). Derrida si abbandona: ammette di essere tormentato da un problema che ritorna, vale a dire quello del desiderio di "rivivere tutto" (FATHY, 2000). Si tratta della medesima espressione utilizzata da Mersault, fra la vita e la morte, nell'ultima pagina de *Lo straniero*:

«Odori di notte, di terra e di sale rinfrescavano le mie tempie. La pace meravigliosa di quell'estate assopita entrava in me come una marea [...] mi sentivo pronto a *rivivere tutto*» (CAMUS, (1942) 2003a: 231, corsivo nostro).

Questo mondo è anche quello magnificamente descritto nel libro *Nozze di Camus*. Si prenda soltanto l'*incipit* del suo capitolo iniziale, *Nozze a Tipasa*:

«In primavera, Tipasa è abitata dagli dei e gli dei parlano nel sole e nell'odore degli assenti, nel mare corazzato d'argento, nel cielo d'un blu crudo, fra le rovine coperte di fiori e nelle grosse bolle di luce, fra i mucchi di pietre. In certe ore la campagna è nera di sole» (CAMUS, (1939) 2003a: 59).

Derrida, del resto, nutriva una "venerazione" (PEETERS, 2010: 101) per questo libro giovanile di Camus. Poco più che ventenne ne offrirà in dono una copia alla fidanzata Marguerite Aucouturier, a Parigi, in uno fra i loro primi appuntamenti. Marguerite diverrà poi sua moglie.

Secondo quali modalità questo universo fisico-geografico penetrava in quello intellettuale dei due giovani *pieds noir*, aspiranti scrittori? Non si trattava soltanto

di fruizione diretta di un mondo, ma anche di un suo prolungamento nella pagina scritta, e questa seconda tipologia di esposizione al mondo passava, naturalmente, per le prime letture, che ne erano i primi assorbimenti osmotici. Per Camus il vettore più importante fu senz'altro Gide, in particolare i *I nutrimenti terrestri*. Gide lo porta, poi, alla scoperta di Nietzsche, che sarà un autore centrale nell'opera camusiana. Questi saranno i lumi tutelari della sua prima ricerca stilistica (un sincretismo fra la misura classica, il tragico, la sensualità naturale e lo *Jasagen zum Leben*) come ampiamente testimoniato anche negli inediti giovanili degli anni Trenta (CAMUS, (1973) 1974) e poi nei *Carnets* (CAMUS, (1963) 2004a; CAMUS, (1964) 2004b). Si resta stupiti dal fatto che questa sia la medesima sequenza di autori per Derrida. La sua prima lettura intensa? Gide e *I nutrimenti terrestri*, letti appena adolescente:

«ammirazione, fascino, culto, feticismo [...] è stato per me un manifesto o una bibbia: al contempo religiosa e neonietzschiana, sensualista, immoralista, e soprattutto molto algerina [...] ho letto tutto Gide, e *L'immoralista* mi ha senza dubbio fatto precipitare verso Nietzsche» (DERRIDA, 1992: 352).

Sarà dunque Gide a condurlo verso Nietzsche, e sarà a partire da questo asse, già estremamente significativo (Gide, Nietzsche e l'algerinità) che Derrida si aprirà alla lettura di una rosa di autori, fra cui proprio Camus (DERRIDA, 1992: 352-53). Il rapporto che, in qualche modo, lega Derrida a Camus, considerata l'assenza esplicita, passa anche da questi tracciati biografici: suggestioni di cui si dovrà lentamente vagliare la reale consistenza.

Segnaliamo come, recentemente, da quando cioè è possibile leggere estratti della corrispondenza privata di Derrida – nel complesso un *corpus* nel *corpus*, formato da oltre quindicimila lettere – stiano affiorando parecchie *tracce di Camus*. Per esempio, Camus è fatto oggetto di riflessione, da parte di Derrida, nel carteggio con Pierre Nora del 1961 (PEETERS, 2010: 150-52). Negli anni bollenti dell'indipendenza algerina, Derrida si sofferma anche sulla posizione politica di Camus, e sembrerebbe riconsiderarla in modo originale e cauto, cioè senza giungere a una sottoscrizione piena, ma senza decretarne un'immediata condanna. In forma larvale, si avverte già qui l'atteggiamento di prudenza che nel seguito caratterizzerà molte prese di posizione derridiane. In questo caso specifico, Derrida *prendeva posizione* politicamente, *de-posionandosi* anche rispetto al *jeu de massacre* cui abitualmente era sottoposto Camus.

Filosofia e scrittura

La scrittura si pone al centro dell'universo intellettuale di entrambi gli autori. Ma su questo terreno, la loro vicinanza riguarda non tanto la scrittura in sé, quanto piuttosto la funzione che la scrittura ricopre in rapporto al discorso filosofico. Nel suo senso più generale, in entrambi la scrittura è una strategia filosofica, vale a dire una modalità di de-centramento nello spazio politico-filosofico in cui ognuno è chiamato a *prendere parte*. In questo senso la scrittura è sempre al contempo contro e a favore della filosofia.

Forse non è un caso che, sia per Derrida che per Camus, più che singole idee o testi, sia stata *la forma stessa della scrittura* (pur nelle notevoli differenze) a venire colta come indice di una non totale appartenenza al campo filosofico, quantomeno nel giudizio di alcuni fra i loro contemporanei. Circa Derrida si ricorderà, come episodio rappresentativo fra molti altri, la lettera pubblicata sul ‘Times’ di Londra nel maggio del 1992 da un gruppo di intellettuali inglesi, i quali sollevavano dubbi sull’opportunità di assegnare a Derrida una laurea *honoris causa* in filosofia all’Università di Cambridge. La motivazione risiedeva nel fatto che, a loro avviso, il lavoro di Derrida, pur presentando alcune caratteristiche filosofiche, non risultava conforme agli standard di chiarezza e di rigore necessari per attestarne la filosoficità.

In una certa misura, essi toccano un punto nodale della filosofia di Derrida: fra filosofia e scrittura esiste un rapporto che non è semplificabile, che preesiste alla loro manifestazione separata. L’una balugina provvisoriamente fuori dall’altra, ex-siste senza l’altra, ma solo dentro un’orditura di allacciamenti la cui necessità risiede nel non essere visti dal filosofo stesso. Questo motiva un giudizio abbastanza diffuso per cui l’opera di Derrida si muove costantemente entro una tensione fra scrittura letteraria e scrittura filosofica, ma sarebbe troppo filosofica per essere pienamente letteraria, e troppo letteraria per essere pienamente filosofica.

Mutatis mutandis, Sartre ripeteva spesso che Camus non era un filosofo, ma sostanzialmente uno scrittore – saggista o moralista – essendo privo della capacità di approfondimento e chiarificazione del concetto. Ad esempio, commentando *Il mito di Sisifo*, Sartre scrive che “Camus usa una certa civetteria nel citare i testi di Jaspers, Heidegger, Kierkegaard, che del resto sembra non comprendere sempre bene” (SARTRE, (1943) 1995: 209). D’altra parte, una fra le prime frasi annotate da Camus nei suoi *Carnets*, spesso ripresa nelle opere edite, denota in modo lampante il suo pensiero sulla diade filosofia/scrittura: “se vuoi essere filosofo, scrivi romanzi” (Camus, (1963) 2004a: 14). La forma scritta di una filosofia ne è dunque elemento determinante. La scrittura è l’*elementale* della filosofia: è ciò che ne garantisce l’autenticità. Ma, come evidente, il monito di Camus circa l’*essere filosofo scrivendo romanzi* è rivolto anche a se stesso. Le due cose non possono essere scisse, e questo rappresenta un punto chiave per intendere la sua posizione intorno alla diade. Procedendo da questa annotazione, Camus incomincia a tessere una trama di rinvii che si precisano nella direzione di una preminenza dell’elemento sensibile, sonoro, perfino di una *risonanza* con il mondo pretetico, come meglio appare da altre proposizioni: “perché sono un artista e non un filosofo? È che io penso secondo le parole non secondo le idee” (CAMUS, (1964) 2004b: 125). Camus fa precedere al concetto il lemma e il gusto per la parola: l’*accordo* con il corpo sonoro che confusamente – cioè *estheticamente* – trattiene in sé un senso. Unicamente in questa inversione una filosofia trova la propria rilevanza, vale a dire nel retrocedere delle idee o dei concetti: “Ciò che mi attrae in un’idea è quanto ha di originale e di piccante – di nuovo e di superficiale”. (CAMUS (1963) 2004a: 83). Quest’ultimo passaggio precisa e amplifica il pensiero di Camus: tramite la scrittura, l’idea perde l’aura, la sua finzione volumetrica, razionalistica, in fondo spiritualistica. Occorre pertanto riconfigurare le parole, cioè gli utensili per costruire la filosofia, valorizzandone non la profondità, ma la qualità superficiale. La rotazione dell’asse, da verticale a orizzontale, muta l’angolo

visuale circa le relazioni fra scrittura e idea, fra sensibilità e concetto. Ma ciò non coincide con l'annichilimento dell'idea: può, anzi, rigenerarne la forma, liberandone il valore di novità, cioè di apertura e di virulenza. In altri termini: la qualità di un'idea va ricondotta al modello della superficie e della novità.

Sofferamoci per un istante su questa semantica, soltanto per notare come, molti anni più tardi, si tornerà sull'associazione idea-superficie anche in ambito post-strutturalistico. Il lettore che ha una minima familiarità con il pensiero di Foucault o Deleuze non faticerà a riconoscere l'analogia dell'intuizione di Camus con alcune tipiche loro tesi: la profondità non esiste, esistono solamente superfici e giochi di superfici; le figure del pensiero non sono volumi, ma increspature o *pieghe della superficie*. In effetti, vi è analogia, ma anche una grande distanza: se per Camus l'idea deve essere superficiale, ciò va sempre insieme a un elemento oscuro, pre-verbale e sensibile, che pure si innerva vitalmente all'idea. È una strana algebra: la superficie si integra con il corpo, l'ironia o il distacco con un rinvio al sentire, alla papilla gustativa (il piccante), alla dimensione oscura del corpo. Dietro tutto questo, si percepisce la vicinanza con Nietzsche, documentata dagli appunti sui *Carnets* (CAMUS, (1963) 2004a; CAMUS, (1964) 2004b).

La scrittura è corpo; in quanto tale minaccia la filosofia ma, al contempo, la sostiene: la scrittura *sopporta* la filosofia. Questa tensione esprime la grande coerenza stilistico-filosofica nel tema camusiano, già presente in *Il rovescio e il diritto* (CAMUS, (1937) 2003a) particolarmente in *Nozze* (CAMUS, (1939) 2003a) e nei cosiddetti saggi solari ne *L'estate* (CAMUS, (1954) 2003a), ma riconoscibile, in filigrana, in tutta la sua opera, enunciabile nella tesi che *la verità del corpo precede ontologicamente quella dello spirito*. Coerentemente, Camus annuncerà l'urgenza di una *logica sensibile* o quella di una forma di *ragione estetica*: una razionalità modulata sull'*aisthesis*. Precisamente nel perimetro di tali espressioni ibride, va cercato il luogo in cui convergono scrittura e filosofia.

Questo spazio di convergenza fra scrittura e filosofia è, naturalmente, anche il centro mobile in cui lo scrittore-filosofo si localizza e vive, *epicentro poroso* della soggettività: lì avviene lo scambio fra sensibile e intelleggibile. Lo scrittore dovrà farsi carico di mantenere attivo lo scambio, anche quando la scrittura costruisce una filosofia dal tono non immediatamente stilistico-personale, ma architettonico-formale: "Pensare è creare un mondo [...] e il filosofo, anche se è Kant, è creatore" (CAMUS, (1942) 2003a: 294). Per inciso: compariamo, ancora una volta, questa espressione con le celebri definizioni proposte, in *Che cos'è la filosofia?* (DELEUZE/GUATTARI, (1991) 2002) da Gilles Deleuze e Félix Guattari, cioè della *filosofia come creazione di concetti*, e di concetti sempre nuovi, in cui, in qualche modo, si legge la firma dell'artefice. Oltre alla vicinanza a Camus, non è difficile cogliere anche quella con Nietzsche: ogni filosofia deve esprimere l'elemento personale, quello che Nietzsche chiama il *Personliche* del suo autore, e in questo trova una propria verità. Non esiste la Verità assoluta, separata da chi la scrive, ma piuttosto una sua pluralizzazione prospettica. Accanto a ciò, lo stile e la scrittura singolare intrecciano il pensiero con il sensibile, e lo fanno sin dentro la sfera istintuale preconsua del vivente in generale; parimenti, il sensibile getta i suoi prolungamenti nella dimensione fisico-esistenziale del filosofo.

La questione che ci interessa è se, o entro quali limiti, la posizione di Camus in rapporto alla scrittura, ma anche allo scrittore e alla qualità specifica del de-posizionamento rispetto al *canone filosofia*, possa essere considerata ancora

filosofica². Come detto, Sartre faceva abitualmente notare che Camus *non è un filosofo*, e ciò anche molto prima della clamorosa rottura avvenuta nel 1951, a seguito della pubblicazione de *L'uomo in rivolta* e della *querelle* su *Les Temps Modernes*. Questo perché il suo stile argomentativo, moralistico-letterario, semplifica eccessivamente le complessità. Camus mostra costantemente una “incompetenza filosofica” e si serve di “conoscenze affrettatamente raccattate e di seconda mano” (SARTRE, (1952) 1995: 456). Si assiste dunque a una presa di distanza, una differenza nella concezione dei rapporti fra filosofia e scrittura rispetto a Camus. Tuttavia Sartre va oltre: la riferisce alla propria opera filosofica, e la rivolge verso se stesso. Scrive pubblicamente, infatti, a Camus:

«(...) non oso consigliarle di prendere in mano *L'Être et le Néant*, la cui lettura le sembrerebbe inutilmente ardua: lei detesta le difficoltà del pensiero e stabilisce alla svelta che non c'è nulla da capire per evitare in partenza il rimprovero di non aver capito» (SARTRE, (1952) 1995: 461).

Inoltre, citandosi, rivolge la critica a se stesso, riferendosi alle pagine de *L'essere e il nulla*:

« (...) ho scritto una volta questa frase – è rimasta impressa perché ha una coloritura letteraria: “L'uomo è una passione inutile”. Eccesso [*abuse*] di confidenza. Avrei dovuto dirlo servendomi di termini strettamente filosofici» (SARTRE, (1972) 1980: 102).

L'appello di Sartre alla sobrietà non è fine a stesso: è anche l'appello a sparire dietro alla scrittura filosofica, al fine di lasciare emergere con maggiore chiarezza la filosofia stessa. Pur essendo sempre *en situation* nella sua epoca, lo scrittore non deve abusare dello stile, cioè di se stesso: nessun uomo merita di essere glorificato in vita, parafrasando le parole dello stesso Sartre, con cui rinuncia al premio Nobel per la letteratura.

Tuttavia la posizione di Sartre va vista nel quadro della sua prolungata ricerca sul senso della scrittura e dello scrittore in relazione alla letteratura e alla società, almeno a partire dal saggio *Che cos'è la letteratura?* (SARTRE, (1948) 1995: 11-121). Se, come vedremo, vi sono in Derrida alcune analogie con la posizione di Camus, non va dimenticato come la proposta di Sartre, quella, cioè, di una scrittura ambigualmente a metà strada fra attività e passività, una scrittura che *si determina storicamente e materialmente nel pact de generosité* fra scrittore e lettore, presenti analogie con il concetto derridiano di *écriture*, precisamente nel suo aspetto di

² Il rapporto stretto fra filosofia e scrittura che emerge nell'opera di Camus, non è da derubricare come scarsamente filosofico, al contrario è possibile considerarlo come ciò che permette a Camus di avere *un posto* nella mappa di una filosofia francese contemporanea. Questa tesi è stata recentemente riproposta da Frédéric Worms, nel suo libro uscito nel 2009 *La philosophie en France au XXe siècle. Moments* (WORMS, 2009). Vi sarebbe in Camus una messa in scena, nel *modo indiretto* in cui la letteratura critica il ragionamento, ad esempio il ragionamento assurdo, e, in generale, la logica che struttura il discorso filosofico propriamente inteso. Tuttavia, al contempo, la letteratura “porta direttamente sull'esperienza” della felicità e della tristezza, dell'assurdo e della gioia. Proprio questa simultaneità di linee di forza divergenti consente di scorgere la trama di una forma originale di “metafisica del sensibile”, intrecciata “nel cuore del pensiero dell'esistenza”. In questo senso Camus riguadagna un posto nel quadro di una filosofia francese contemporanea, ad esempio accanto a Jean Wahl o Maurice Merleau-Ponty” (WORMS, (2009): 325-29).

istanza che precede i dualismi scrittore-scritto, soggetto-oggetto, singolare-società. In alcune aree del suo discorso grammatologico, Derrida accentua la funzione della scrittura come piano di origine, ma anche di confluenza, di quello che, in termini sartriani, caratterizza costitutivamente la tensione dello scrivere, cioè la tensione fra singolare e universale. D'altra parte, Derrida ha dichiarato in numerose interviste autobiografiche che nei suoi anni di formazione Sartre era stato per lui un modello, e ciò principalmente perché teneva unite, nella sua persona, la scrittura letteraria e la riflessione filosofica (DERRIDA, (2002) 2004b: 26). Tuttavia è anche vero che la questione sulla scrittura e sulla letteratura, così come la poneva Sartre, si rivelava

«(...) necessaria ma insufficiente, allo stesso tempo troppo socio-storica e troppo metafisica, esteriore alla specificità della struttura letteraria che Sartre non interroga, o che interpreta a partire da modelli letterari molto determinati» (DERRIDA, 1992: 356).

Lo distanza da Sartre, su questo tema, si circostanziava proprio sul valore e sulla qualità del singolare nella scrittura, giacché per Derrida il singolare è già raddoppiamento: è auto-differimento della traccia scritta, ma è anche il momento di unicità necessaria all'istituirsi del segno scritto, vale a dire ciò che si dà nel momento dell'iscrizione. Ciò che interessava Derrida era

«l'atto di scrivere o piuttosto, perché forse non si tratta di un atto, l'esperienza dello scrivere: lasciare una traccia che accade [*se passe*], che è anche destinata ad accadere [*se passer*] dal presente della sua iscrizione originaria, del suo "autore", come si direbbe in una maniera insufficiente. Ciò dà più che mai da pensare al presente e all'origine, la morte, la vita o la sopravvivenza [*survie*]. Una traccia non è mai presente senza rinviare a un altro presente» (DERRIDA, 1992: 356).

Un breve inciso ci riporta quindi alle considerazioni con cui abbiamo aperto. I confronti appena descritti, fra Camus, Sartre, Derrida, lasciano intravedere una trama nascosta: una rete di scostamenti. Vi sono scostamenti verticali, fra *un prima* e *un dopo* (Camus-Derrida, ad esempio; ma anche Sartre-Derrida), ma al contempo, su un asse orizzontale, scostamenti fra contemporanei (Camus-Sartre). Quale asse privilegiare? La questione diventa quindi la seguente: se si ragiona su un concetto o un problema (in questo caso il rapporto filosofia-scrittura), come partire? Si può partire dal singolo autore o dal singolo asse (fra due autori). Ma si può anche *esitare nella rete di scostamenti*, prima di partire, installandosi provvisoriamente in essa, e ciò comporta una stasi, un sostare nel diverso livello di realtà della rete. Questa seconda possibilità comporta un iniziale allontanamento dell'oggetto, ma può mettere in moto altre linee esegetiche, ponendo in risonanza il concetto stesso o il problema stesso. Ma tale possibilità richiede un vero aggiornamento del metodo, una diplopia dello sguardo.

Torniamo alla valorizzazione, da parte di Camus, della qualità corporale e sensibile nella scrittura. Vi è, in questo, un'analogia con quanto pensa Derrida, e cioè che il concetto non è mai separabile interamente dalla scrittura. L'idea, l'intelligibile, e, più precisamente, i processi di idealizzazione, sono parte di un sistema differenziale di relazioni con la dimensione sensibile. L'idea differisce e si relaziona al sensibile: è il sensibile *differito*. Nell'accezione derridiana, la scrittura è

dunque un vettore concreto intra-filosofico che porta ancora più direttamente che in Camus la filosofia verso una condizione limite, che produce un blocco della filosofia dentro la filosofia. In questo senso, allora, *l'écriture* è sempre ed anche qualche cosa che *resta*, che *resiste* a ogni interpretazione: un'opacità al senso che permea il fondo del senso e, pertanto, mantiene un proprio potere – autonomo ed enigmatico – in quanto *per una certa parte* resiste anche all'autore, al senso, alla filosofia. La filosofia, d'altra parte, ha tentato, lungo tutta la sua storia, di pensare l'autotrasparenza e di attingervi teleologicamente. In questo senso ha cercato una catarsi ontoteologica nell'espulsione della scrittura dal proprio corpo, a partire dalla critica platonica alla scrittura descritta nel *Fedro*; ma questo movimento è impossibile:

«la scrittura non è 'entrata' nella filosofia: bisogna chiedersi come ci fosse già; come la si sia disconosciuta, come si sia provato a buttarla fuori» (DERRIDA/FERRARIS, 1997: 9).

Il concetto stesso di *écriture*, e anche quello di *différance*, lavorano esattamente nella direzione di evidenziare che fra intelleggibile e sensibile, come fra idea ed esperienza, vi è già rapporto: *la scrittura è necessaria affinché la filosofia non sia metafisica*. Non è un caso che all'interno della propria composita macchina critica, Derrida evidenzi il ruolo cruciale di un pensatore, che, come abbiamo visto, informa e ispira anche molte delle proposizioni di Camus su questi stessi scogli, cioè Nietzsche. In rapporto alla filosofia, Nietzsche è *innanzitutto* colui che scrive. La scrittura è il dispositivo antimetafisico nietzschiano, tramite il quale questi decostruisce la configurazione opposizionale della filosofia occidentale. Attraverso Nietzsche si giunge all'abolizione dell'alternativa vero/falso: la scrittura non è né vera né falsa, si sottrae anzi ad ogni presentazione, nel senso, nel soggetto e nella filosofia:

«Nietzsche ha *scritto ciò* che ha scritto. Ha scritto che la scrittura – la sua anzitutto – non è soggetta originariamente al logos e alla verità» (DERRIDA, (1967) 1969: 39).

In Nietzsche, dunque, la scrittura è *ciò* che resta. È un resto attivo, che sta a fianco della filosofia, dopo la sua fine, ed è un resto in quanto *ciò* che resiste alla filosofia dentro la filosofia stessa.

Nonostante la comunanza nel ricorrere a Nietzsche, e nonostante la centralità della scrittura nella prospettiva filosofica di Camus e di Derrida, vi sono – *restano* – delle notevoli diversità. Un primo ordine di differenze, riguarda la qualità filosofica della strategia per cui la scrittura mette in crisi la filosofia. Camus adotta una strategia esterna, avvolgente. Ad esempio, scrive romanzi, opere teatrali; alternativamente, pratica il giornalismo, compresa la critica d'arte o letteraria. Il saggio filosofico è soltanto una fra le sue frecce. Derrida adotta invece una strategia molto più raffinata e corrosiva, che vuole decostruire dall'interno i vincoli metafisici della filosofia. Non scrive romanzi, ma dilata ed esaspera la prosa filosofica. In qualche modo, ciò denota una filosofia incarnata nella scrittura, ma "superiormente non narrativa (o anche antinarrativa)" (MIKIKS, 2010: 242). Sono comparazioni difficoltose, fra due stili divergenti: una *scrittura bianca*, come amava definirla Roland Barthes, in Camus. Una scrittura ellittica, ridondante o sfibrante,

in Derrida. Non dimentichiamo la qualità letteraria di entrambi, che portò al Nobel Camus, ma che avrebbe potuto condurvi anche Derrida, almeno dai *rumors* circolati nell'autunno del 2004, nelle settimane immediatamente precedenti la sua morte, che lo davano fra i candidati (PEETERS, 2010: 657-58). Anche questa resta una suggestione, e cioè Derrida accolto in quella ristretta cerchia di nomi, fra i quali Camus, Bergson, Gide e Sartre: in che modo sarebbe potuta mutare la sua immagine, non di scrittore, ma di filosofo?

Un secondo ordine di differenze, più rilevante, consiste nella circostanza che in Camus dietro allo stile singolare e alla scrittura, c'è il tema del corpo e della sensibilità. Ma ciò apre lo spazio perché ritorni in gioco pienamente il concetto di uomo. Al contrario, Derrida non parla di uomo: ne decostruisce il concetto, che è, a suo avviso, un concetto ingenuamente metafisico. Fra i due autori, anche in questo caso, si interpone la principale causa di distanza, individuabile nella lezione secolarizzatrice dello strutturalismo.

Certo è che, da questo punto di vista, *resta* un problema: quello dello stile singolare 'in' Derrida, cioè della *singularità scrivente* che lui stesso è. La scrittura non è mai scindibile del tutto dalla singularità scrivente. Ma se il corpo dello scrivente, cioè di chi scrive, è soltanto esperienza indiretta e di rinvio, il singolare non può che essere un vuoto, forse *l'impensato stesso* del movimento decostruttivo, e in particolare della decostruzione della soggettività scrivente. La singularità di chi scrive può assumere quindi la funzione di spettralità originaria nel soggetto, centro di irradiazione segreto di un lasciare tracce da altrove, e forse la prima forma larvale di una *sutura scritta* fra vuoto e struttura.

Isomorfismi: assurdo logico e aporia

Passiamo ora dal piano della scrittura ad un altro piano, che si situa ad un livello più astratto. Tramite il tema dell'assurdo, in particolare l'assurdo nella logica e nella ragione, si evidenzieranno alcune analogie che si collocano sul *piano morfologico*, cioè quello delle caratteristiche logico-formali del *discours*, tanto di Camus quanto di Derrida.

Nella sua connotazione più ovvia, per certi versi perfino scolastica, che è anche quella a cui, *au fond*, fanno riferimento Foucault e Deleuze, la nozione di assurdo camusiano indica una *manca di senso*. Pertanto la sua filosofia dell'assurdo si dequalificherebbe immediatamente in questa preminenza del non-senso. Ma se si analizzano opere come *Il mito di Sisifo* o *L'uomo in rivolta*, si vedrà che l'assurdo non è una nozione pacificante in quanto omogenea: al contrario, essa è già un raddoppiamento nel cuore del filosofico. L'assurdo indica, infatti, la condizione esistenziale di estraneità fra me e il mondo; ma indica, ugualmente, la tensione fra desiderio di dare senso e insensatezza, cioè fra esigenza di senso e constatazione del non-senso.

L'assurdo va riconosciuto, e ciò assegna al soggetto un compito morale e teoretico. Dall'assurdo, infatti, occorre fuoriuscire, benché ciò, a stretto rigore, sia impossibile. Sarà questo il tema tragico della rivolta contro l'assurdo. La rivolta nasce dentro l'uomo, il quale si ridefinisce nel movimento *dentro e contro* l'assurdo, sia moralmente che gnoseologicamente, nel suo *non savoir*. Tale è l'uomo di Camus: un uomo che vive se stesso nelle contraddizioni, cioè un *homme révolté*.

Cosa può avere in comune la riflessione di Derrida con questi schemi argomentativi, marcatamente esistenzialisti, e, dunque, pre-strutturalisti? Vediamo meglio, intanto, come espone la questione dell'assurdo, ma specialmente del suo prolungamento nella logica, lo stesso Camus. Ne *Il Mito di Sisifo*, scrive:

« (...) se fossi albero tra gli alberi o gatto fra gli animali, questa vita avrebbe un senso o piuttosto questo problema [leggi: dell'assurdo] non sussisterebbe, perché farei parte del mondo. Io sarei quel mondo» (CAMUS, (1942) 2003a: 246-47).

Ma le cose non stanno in questi termini:

« (...) ecco l'estraneità: accorgersi che il mondo è 'denso', intravedere fino a che punto una pietra sia estranea e per noi irriducibile, con quale intensità la natura, un paesaggio, possano sottrarsi a noi. Nel fondo di ogni bellezza sta qualche cosa di inumano [...] il mondo ci sfugge perché ritorna in se stesso» (CAMUS, (1942) 2003a: 215).

Questo, secondo Camus, è propriamente l'assurdo. Ma è la sintesi cui approda Camus ciò che, per i nostri scopi, merita di essere valutata: da un lato, infatti, "non può esistere assurdo al di fuori dello spirito umano", e neppure "può neppure esistere assurdo al di fuori di questo mondo" (CAMUS, (1942) 2003a: 229); per questo di deve parlare di "ragionamento assurdo" (CAMUS, (1942) 2003a: 201).

Innanzitutto, l'assurdo non rappresenta la mera dissoluzione nichilistica della filosofia, e reclama una relazione stretta e propria, sebbene paradossale, con tutte le figure di elisione che connotano il pensiero moderno: interno/esterno, senso/non-senso, soggetto/oggetto. La relazione consiste nel fatto che esso le replica, ma anche si basa sopra di esse. Sono forse queste movenze eterogenee il contenitore che trattiene a fatica una *dynamis* inespresa, e che nella filosofia successiva diverrà manifesta? Faremmo un torto a Camus se non gli riconosciamo di avere intuito come tale *dynamis* si rapporta a un ondeggiamento dell'assurdo fra il piano teoretico e quello morale, fra il significato gnoseologico dell'assurdo (il mondo è altro da me), e quello interiore (io sono *étranger* a me stesso), e che tale ondeggiamento è strutturale.

Per inciso, anticipando un elemento che tornerà utile più avanti, questo indica come il modello di soggettività in Camus sia riconducibile ai modelli esistenzialisti, laici o religiosi, giacché la soggettività è costitutivamente abitata da una lacerazione. Per questa via, si giunge a uno fra i livelli più enigmatici del discorso di Camus, che riguarda la questione della pervasività dell'assurdo. L'assurdo – e la discontinuità di cui è vettore – è pervasivo in quanto ha una triplice morfologia. L'assurdo è nel mondo esperito (densità e *étrangeté* che sembra, in alcuni passaggi, sottintendere una quasi-ontologia della discontinuità). L'assurdo è anche nell'uomo, e questo lo si ritrova nelle pagine dedicate alla figura dell'*uomo assurdo*. L'assurdo, infine, è nel *logos*, e quest'ultimo tema è quello che più da vicino interessa il confronto con Derrida, cioè il tema della *logica assurda*. Se ne deduce che l'assurdo è *logico, antropologico, quasi-ontologico*. Tenendo a mente questa morfologia articolata, che trova la sua unità nell'anteporre a ogni continuità il concetto di lacerazione assurda, restiamo su un punto, e cioè che l'assurdo caratterizza, dice Camus, anche il ragionamento e la logica, tanto da poter parlare

di una “logica assurda” (CAMUS, (1942) 2003a: 229). Si annuncia, in questi passaggi, il problema del rispecchiamento, cioè di una riflessione di opposti che si neutralizzano, ma che, al contempo, si ri-flettono, nel senso che flettono *la logicità stessa*.

Come può la logica essere assurda? Solo ammettendo un elemento che la precede, e che è tragico, intendendo questo termine in senso lato come tragica scissione e auto-scissione dell’unità logica. L’auto-scissione andrà senz’altro messa in rapporto al tema del tragico, che Camus affronta sin dagli scritti scolastici, come *Tragedia e commedia* (Todd, (1996) 1997: 51-56), e giunge pressoché inalterato sino agli ultimi anni della sua vita, e che è sempre posto in stretta relazione con tematiche nietzschiane. Nella conferenza *Sur l’avenir de la tragedie*, tenuta ad Atene nel 1955, Camus evidenzia come

«le forze che si fronteggiano nella tragedia sono ugualmente legittime, ugualmente armate di ragioni. In altri termini, la tragedia è ambigua [...] È, prima di tutto, tensione, poiché essa è l’opposizione, in una immobilità forsennata [*immobilité forcenée*], di due potenze, coperta ciascuna dalle doppie maschere del bene e del male. [...] la tragedia nasce tra l’ombra e la luce, e dalla loro opposizione» (CAMUS, (1955) 1962: 1705-1706).

Vi è una logica nella tragedia: ciascuna delle parti che provvisoriamente si fronteggiano detiene una quota di ragione. Ciò indica che la ragione stessa è lacerata; ma anche che così essa può vivere. La tensione interna alla ragione, e l’ambiguità, non sono altro che il disegno in filigrana dell’essenza stessa della logica. Certamente, questo non è riconciliante: vi è qualcosa di *inhumain* e di indifferente in questa deconfigurazione, qualcosa che convoca la disumanità e l’infinita indifferenza degli dei greci, seguendo uno dei motivi principali dell’opera camusiana (ma, di nuovo, è apprezzabile una vicinanza a Nietzsche). La logica assurda fa cenno verso un movimento paradossale, in cui la ragione si dispiega ma anche si frattura da se stessa, per poi riaffermarsi ogni volta, da se stessa. Non si tratta di irrazionalismo. Questo è un punto centrale, senza il quale non si capirebbe né la posizione di Camus, né il raffronto con quella di Derrida. Vi sono certamente delle pause, in questo movimento paradossale, delle discontinuità di ragione. Ma, da tali discontinuità, la ragione *si riforma*.

Questo ci conduce alla fondamentale espressione aporetica utilizzata da Camus: *immobilità forsennata*. Notiamo che Camus la utilizza in molti luoghi ancora una volta in relazione a Nietzsche, come nel capitolo de *L’uomo in rivolta* intitolato *Nietzsche e il nichilismo* (CAMUS, (1951) 2003a: 693-708). Nietzsche, e il suo particolare rapporto con la ragione e la follia, può gettare una luce su questo lato ambiguo della ragione: il motore immobile dei movimenti della nostra ragione è un’aporia, un blocco di ragione. Immobilità forsennata indica che nella ragione vi è già il suo punto di cedimento. Stabilisce, anzi, che il dissennato o l’insensato non ne è del tutto ‘fuori’, e che precede, in qualche misura, le distinzioni fra *raison* e *déraison*. Le distinzioni sono favorite e catalizzate chimicamente dalla presenza forte ed esplicita di Nietzsche, con il suo prospettivismo aforistico, che si manifesta nella questione dell’autocontraddizione performativa. Va infine aggiunto che il fronteggiarsi delle forze, in tale schema di argomentazione, viene riferito da Camus anche alla storia. Le forze di cui parla sono innanzitutto le forze storiche, che nel gioco di spinte e contropunte determinano localmente, di volta in volta, le volubili

architetture della storia. Vi è quindi, ma soltanto in questo senso debole, una relazione fra *logos* e storia.

Nel ragionamento, la contraddizione e la lucidità producono, in certi momenti, un particolare carattere allucinatorio. Una forma di apparizione spettrale dell'altro della ragione, che incombe quando la logica del gioco di specchi, in cui si riflettono ragione e suo 'altro', materializza l'assurdo. Qui subentra l'aporia e l'*epoché* intra-logica, che, si badi bene, non è né non-senso puro, né pienezza accecante del senso. È piuttosto un differimento, o una *différance* logica.

Ora è esattamente a questo livello, cioè nell'aspetto formale e nelle sue *nuances* allucinatorie e da stanza degli specchi, che si possono ravvisare alcune analogie col discorso e con la retorica decostruttiva di Derrida. In effetti, anche in Derrida è in gioco una forma paradossale di *sospensione della ragione dentro la ragione*. Una nuova possibilità per l'*epoché*, dunque, come instabile punto di arresto, irrapresentabile attrito del pensiero. Derrida non utilizza il termine assurdo. Tuttavia l'atmosfera spettrale di molte zone del suo ragionamento, specialmente nelle accelerazioni dell'intreccio fra logica e ossimoro, ricordano la lucidità dell'assurdo camusiano. Il discorso decostruttivo è interamente costruito sul paradosso. La sua sintassi è quella che contempla come forma base la seguente: 'da un lato X, ma dall'altro *non X*, oppure *altro da X*', oppure una sintassi del 'e tuttavia', e, insieme, una moltiplicazione virtualmente infinita di questi ossimori.

Va precisato che non si tratta, almeno nelle intenzioni di Derrida, semplicemente di una dialettica dei contrari, ma di un ragionamento che, volendo permanere sospensivo, tende a farsi ultra-dialettico, non posizionato e senza un riferimento stabilito con 'il senso'. Si tratta di ricalibrare il concetto stesso di senso, tramite una *sintassi priva di sintassi* (DERRIDA, (1986) 1993: 60), che consenta nuove morfologie discorsive, proprio mentre minaccia il cuore stesso della logica filosofica:

«il discorso è sollevato fino al limite, al bordo del silenzio: si trasporta al di là di se stesso [...] trascinato dal *forse* che, a ogni momento decisivo, viene a rendere indecidibile il senso» (DERRIDA, (1994) 1995b: 57).

Significativamente, Derrida lavora a questi temi sempre giocando di sponda con Nietzsche, con la sua capacità di auto-contraddirsi ma anche di trovare una sua paradossale coerenza. Notiamo quindi una vicinanza molto stretta fra Camus e Derrida su questo argomento specifico: il discorso di Nietzsche, costruito su una nuova sintassi che tollera le contraddizioni, sfiora in ogni punto il limite della ragione, cioè l'assenza assoluta di sintassi che è la follia; ma mostra anche una forma di autocontrollo e di sorveglianza su questa nuova sintassi, ed è proprio per questo che esso è esemplarmente razionale. Soltanto tramite un discorso filosofico costruito sulla scorta di quello lasciatoci da Nietzsche, si potrà tentare di intercettare le contraddizioni della storia e le disarticolazioni cui è esposto il nostro tempo (DERRIDA, (1994) 2010).

Nel discorso razionale, dunque, esiste la possibilità di una riforma di *figure di razionalità*, che, analogamente a quanto visto in Camus, tagliano la continuità del discorso, sospendendone i nessi logici, in vista di nuove forme rigenerate dalla ricombinazione delle parti. Il funzionamento retorico-sintattico della scrittura derridiana esaspera la logica, portandola sino al limite del suo non-funzionamento. Ma è importante chiarire che questa provvisoria paralisi della

ragione, cioè l'aporia, "proprio *in quanto* paralizza, genera" scostamenti, "dislocazioni di pensiero", *supplementi di razionalità*. Pertanto, in modo analogo al concetto di immobilità forsennata in Camus, Derrida dirà che nella "follia dell'aporetica [...] si profilano e si ritagliano le figure della razionalità" (DERRIDA, (1986) 1995a: 108-110).

La prosa filosofica, tanto di Camus quanto di Derrida, lavora la logica, sfida la logica, pur permanendo ostinatamente nella logica stessa. Notiamo poi, ma su questo si tornerà nelle conclusioni, come sia la scrittura, nel suo *espacement*, cioè l'articolazione spaziale delle contraddizioni, il luogo in cui, *prendendo corpo e ritmo* l'ossimoro, può mostrarsi l'esistenza di quella necessaria dimensione assurdamente lucida e razionale *nella* filosofia. Per entrambi il riferimento decisivo è Nietzsche. La cifra del suo pensiero è la capacità di muovere contro se stessi, pur permanendo in se stessi, poiché "in lui si trova di che correggere ciò che il suo pensiero presenta di dannoso" (CAMUS, (1951) 2003b: 166), e questo nel senso in cui lo intende Derrida: Nietzsche non è irrazionale: il suo pensiero è anzi concepibile come un'enorme riorganizzazione delle "identificazioni della tradizione circa ciò che è razionale e ciò che è irrazionale" (DERRIDA, (1994) 2010: 34).

Si può aggiungere un'ultima considerazione, suggerendo un parallelismo fra la morfologia dell'assurdo, che in Camus era logica, antropologica, e quasi-ontologica, e una morfologia della disarticolazione in Derrida. Questi concepisce il soggetto come internamente disarticolato, cioè una figura di auto-differimento. Ma tale è pure *l'esperienza in generale*, cioè l'esperienza del mondo, del tempo, della storia, la quale continuamente secerne il suo *out-of-jointness*. Si tratterà di prendere consapevolezza di questa nuova *condition*, in cui la soggettività si scopre anche come apertura alla sua risonanza col mondo e con il tempo. In qualche modo, si tratterà di escogitare una metabolizzazione dell'assurdo, come tentava Camus, in direzione di una soggettività etico-politica.

Assurdo e soggetto

Che cosa accade quando l'assurdo logico inerisce più direttamente ad un discorso sul soggetto, andando quindi a toccare direttamente il *centro vitale* del problema? Vi è un caso particolare che vorremmo brevemente analizzare, e cioè quello in cui il soggetto è innanzitutto *me stesso*: la riflessione diviene autoriflessione. Si può tentare, in via sperimentale, di fare *dialogare* Derrida e Camus? Questi scrive:

«Anche gli uomini secerne l'inumano [*inhuman*]. In certe ore di lucidità, l'aspetto meccanico dei loro gesti, la loro pantomima priva di senso rendono stupido tutto ciò che li circonda. Un uomo parla al telefono, dietro a un tramezzo a vetri; non lo si ode, ma si vede la sua mimica senza senso: e ci si chiede perché mai egli viva» (CAMUS, (1942) 2003a: 215-16).

Il soggetto-umano, ridotto a immagine, rivela "l'inumano [*inhuman*] dell'uomo stesso" (CAMUS, (1942) 2003a: 216). Ma Camus oltrepassa queste figure discorsive, cucendo al concetto di *inumano nell'uomo* un elemento che riguarda più universalmente la strutturazione indecidibilmente auto-eterogena del soggetto:

«parimenti, l'estraneo che, in certi momenti, viene incontro a noi nello specchio, il fratello familiare e purtuttavia inquietante che noi troviamo nelle nostre stesse fotografie, è ancora l'assurdo» (CAMUS, (1942) 2003a: 216).

L'assurdo intra-soggettivo nasce dunque dall'evidenza del vedere? Si tratterebbe, cioè, di una *fenomenologia della lacerazione*, ambigualmente a metà strada fra visione interna e visione esterna, quella da porre alla base del soggetto? Il *divertere* fra me e me, è sempre un divorzio fra me e la mia immagine; questo è il senso dell'espressione: "sarò sempre estraneo a me stesso" (CAMUS, (1942) 2003a: 219). È un'estraneità che, giova ricordarlo, secondo Camus ha un carattere pervasivo, e ritorna costantemente a divaricare tanto il soggetto quanto la logica: "estraneo a me stesso e a questo mondo, armato in tutto e per tutto di un pensiero che nega se stesso, non appena afferma" (CAMUS, (1942) 2003a: 220). Tuttavia in queste pagine il centro di gravità dell'assurdo si sposta sulla figura del *divorzio*: "l'assurdo è essenzialmente un divorzio" (CAMUS, (1942) 2003a: 228).

In questi plessi, la questione della *mia immagine* è nodale, poiché essa concerne la *riflessione*, in quanto esperienza che non è né idea, né oggetto, ma impalpabile azione di rimando da uno specchio, cioè da un dispositivo esterno al soggetto. Forse, però, la riflessione registra e dimentica, nel suo fondo, questa discrasia originaria, assurda ma necessaria per la costituzione stessa del soggetto. Camus fluttua fra specchio e registrazione (la fotografia). La riflessione, allora, sembra qui riconvocare un modello spettrale, e può essere interessante notare le analogie nel discorso di Derrida, proprio tenendo a mente la centralità in Camus del lemma *divorzio*. Vediamo cosa accade quando Derrida introduce nel campo decostruttivo la questione dell'autoimmagine, cioè del vedere se stessi, e in che modo ciò si connette all'idea di costruzione di una propria immagine a partire da una separazione, cioè un divorzio.

Va ricordato che l'*autos* della soggettività, in Derrida, non è mai puro, ma è sempre abitato, o infestato, dall'*eteros*. Nel soggetto vi è già l'apertura all'altro dall'apertura all'altro. Ciò indica che non può esservi un'ontologia del soggetto, ma una forma di rinvio fra esperienza della perdita e riapparizione. È il passaggio dal concetto di *ontologie* a quello di *hantologie*. Questa contaminazione è un gioco di specchi che l'ego alimenta, di cui teme gli effetti destrutturanti, ma che è posto nel centro logico del soggetto. Il raddoppiamento, in altri termini, viene prima. Derrida, naturalmente, ha riflettuto a lungo sulla questione del raddoppiamento. In alcune accezioni, e in testi particolarissimi, lo fa a partire da queste domande: nel vedere una mia immagine, magari registrata (una fotografia o anche un video-documentario su me stesso), io dove sono? Dov'è il soggetto? La domanda è ri-declinata costantemente negli anni, arricchita e spostata da elementi storici, biografici, da aggiornamenti che spesso tengono conto delle mutazioni tecnologiche e materiali. Questo è il caso di quel Derrida, che, essendo stato attore di se stesso in diversi documentari-film³, ha poi riflettuto filosoficamente su tale esperienza:

³ Il primo film a cui Derrida partecipa, nel ruolo di se stesso, è *Ghost Dance* (MCMULLEN, 1983). Fra i documentari su di lui, ricordiamo *D'ailleurs, Derrida* (FATHY, 2000) e *Derrida* (DICK/KOFMAN, 2002).

«"altrove" dovrebbe anche dare ad intendere che sempre, io, l'Attore, mi sono sentito fuori dal film, estraneo a tutto quello che il film poteva mostrare o comporre di "me". E che ciò doveva sentirsi, come un "effetto di estraneità"» (DERRIDA, (2000) 2011: 34).

Da un lato si ripropone la ben nota idea di un soggetto *étranger* a se stesso. Ma, fra le righe, la figura del divorzio apre un varco inatteso di ri-composizione. Pur nel virgolettato con cui Derrida sorveglia la prosa e l'uso di termini 'forti' quali *me, mia vita, esistenza*, si annuncia paradossalmente una nuova forma di verità, parziale e che vale *sino a un certo punto*, nella purezza dell'apparire fenomenologico nel film.

Infatti "inversamente, si deve sapere che questo divorzio non è incominciato con il girare [*le tournage*]" del film (DERRIDA, (2000) 2011: 34), ma precede il film. In una certa misura il divorzio anticipa la *rappresentazione* e la *registrazione a distanza* del soggetto diviso:

«[...] il divorzio fra l'Attore e me, fra i personaggi che interpreto e me, fra i miei ruoli e me, fra le mie "parti" e me, ha avuto inizio in "me" ben prima del film. E si è moltiplicato, ha proliferato durante tutta la "mia-vita"» (DERRIDA, (2000) 2011: 34)

In altri termini:

«il divorzio fra l'Attore e me, è davvero possibile che abbia fedelmente *rappresentato*, in verità, sino a un certo punto, e *riprodotto* il divorzio fra me e me, fra più di un me, fra me e i miei ruoli "nell'esistenza", "altrove" rispetto al film» (DERRIDA, (2000) 2011: 35).

Nel film, si dà un divorzio. Più esattamente: la discrasia va in scena. Ma il divorzio è anche quello fra l'attore e me, fra me e i miei ruoli nell'esistenza. Il divorzio, mentre mi separa, raccoglie e rilancia le varietà dei miei modi soggettivi, essendo anche innervato a tutti i miei divorzi segreti, quelli più dolorosi, come quando tradisco me stesso:

«ogni divorzio ha la sua storia, il suo stile, la sua lingua, il suo volto, i suoi nomi propri, le sue firme, e se il film ha fatto intravedere i *miei* divorzi, i nomi dei miei divorzi, avrà *detto vero* [*dit vrai*], per questa "parte", avrà fatto la parte delle parti, avrà *fatto vero* [*fait vrai*] contemporaneamente per i divorzi che sono a noi comuni, e *vero* per gli insostituibili e irreversibili divorzi che furono la mia partita, che furono i miei propri (intendo dire fra me e me, divorzi il più delle volte segreti, conclusi talvolta per tradimento unilaterale [...])» (DERRIDA, (2000) 2011: 35).

In queste pagine raffinate di auto-fenomenologia il *residuo* fenomenologico è allora proprio l'assurdo, cioè la lacerazione o il divorzio. Notevole è il fatto che Camus, rispondendo anacronicamente a Derrida, faccia uso di una semantica perfettamente coincidente, vale a dire quella del divorzio, vuoi applicata all'immagine di sé – riflessa o fotografata –, vuoi al soggetto inteso come *attore*, e come attore relato, ma anche separato, alla *sua rappresentazione* sulla scena. Ciò è mirabilmente sintetizzato in passaggi come il seguente: "questo divorzio tra l'uomo

e la sua vita, tra l'attore e la scena, è propriamente il senso dell'assurdo" (CAMUS, (1942) 2003a: 207).

Libertà assurda e soggettività etico-politica

Il problema dell'assurdo non è solo teoretico. La disunità assurda è la chiave per comprendere la questione della decisione del soggetto. Ora, sul piano formale in Camus nella scelta si riproduce la lacerazione: ri-produzione come ri-presentazione e *ré-presentation* dell'assurdo. Sebbene, in quanto filosofo, io so che tutto resterà assurdo, ciò nonostante io decido. La libertà si scopre come falsità – in quanto *astuzia dell'assurdo* – ma tento di ribellarmi: uno schema nella sua sostanza di tipo esistenzialista, che ripropone lo scacco, la sua coscienza, l'illusione di superarlo, il suo ritornare. Ogni volta daccapo, come Sisifo.

La tipicità filosofica di Camus risiede nella non-separabilità dei registri sui quali agisce l'assurdo (quello teoretico e quello morale). Derrida normalmente si limita, invece, al livello della riflessione. Questo è un punto di distanza. L'assurdo, nella chiave che si è evidenziata, nella filosofia di Derrida permane nel ragionamento, e tocca il *logos* stesso. Per Derrida semplicemente non ha alcun valore parlare di *uomo assurdo*, come fa Camus a proposito della libertà soggettiva, poiché l'uomo è un concetto da decostruire.

Tuttavia si deve notare che, specie a partire dagli anni Ottanta e in modo più intenso negli anni Novanta, nei testi di Derrida si ripresenta, con una certa insistenza, il problema della *responsabilità* soggettiva, cioè personale. Il problema, per Derrida, è naturalmente quello di quale giustificazione possa avere una soggettività etico-politica se il concetto di soggetto è costantemente sospeso e decostruito. Eppure, Derrida si interroga in modo molto radicale, ad esempio, su come sia strutturata la decisione etica.

Che cosa significa decidere? Si entra – in termini derridiani – in una logica del *supplemento del decidere*. Per prendere una decisione, infatti, si dovrà calcolare, misurare, fare riferimento a norme e a forme di conoscenza (scientifica, morale, religiosa, e così via). Ma il calcolo non esaurisce la questione: affinché vi sia decisione, e quindi io sia convocato innanzi alla mia responsabilità, occorre che quanto chiamo 'la mia decisione' non sia del tutto calcolabile. Occorre che vi sia un resto, un elemento impensabile, un supplemento di decisione che è non-decidibile. Se così non fosse, non vi sarebbe *problema* etico, ma una *meccanica* etica: "la decisione, *se ce n'è una*, deve interrompere la causalità, deve essere rivoluzionaria [...] non è mai determinabile in termini di conoscenza [*savoir*]." (DERRIDA, (1994) 2010: 46). La responsabilità, in altri termini, è infinita e sempre anche finita: aleggia su questi paradigmi derridiani lo spettro dell'assurdo. C'è un *salto*, altrimenti non vi sarebbe decisione. La decisione, che è alla base di ogni etica, è una *follia dell'aporetica*, un'*immobilità forsennata*, da cui il soggetto tenta di fuoriuscire, ma per rientrarvi.

La soggettività etica, pertanto, reca in sé il problema del rapporto fra finito e infinito, fra singolare e assoluto, cioè, in termini derridiani, fra *mesure* e *démésure*: "la responsabilità implica una questione di misura *entro* la dismisura e una questione di dismisura *entro* la misura." (DERRIDA, (1994) 2010: 76). Il concetto di *démésure* richiama nel suo moto centrifugo la sua *mesure*, come l'*apeiron*

presocratico si richiama al concetto di *peras*. Vi è dunque un elemento non pienamente razionale nella decisione, che ne è però costitutivo, e questo fa pensare ai modelli esistenzialistici dell'*échec*, dell'aporia di fronte all'imprevisto, che tuttavia si tratta poi di decostruire e, contraddittoriamente, superare.

Anche in Camus il concetto fondamentale della decisione etico-politica, cioè la rivolta, contiene una tensione interna che la connette ad una logica assurda. La rivolta è, in primo luogo, la leva tramite cui il soggetto singolare esce dalla condizione assurda. Il soggetto reagisce alla rivolta proprio mentre si apre alla dimensione intersoggettiva: "mi rivoltò, dunque siamo" (CAMUS, (1951) 2003a: 643). Il concetto di rivolta, sul piano formale, ha una funzione di snodo disarticolante. Per un verso, infatti, "la rivolta, in quella che è la nostra prova quotidiana, svolge la stessa funzione del 'cogito' nell'ordine del pensiero: è la prima evidenza" (CAMUS, (1951) 2003a: 643). In questo senso, allora, la rivolta è fondativa dell'agire etico. Ma la rivolta contiene, in se stessa, anche l'immotivazione del suo inizio, e dunque conserva un lato di infondatezza nell'agire. Non è possibile conoscere dove e quando avrà inizio *in me* la rivolta, così come, per Derrida, non si può prevedere l'istante e lo spazio della decisione etica. E così come la decisione implica una responsabilità che è infinita ma anche finita, cioè *al contempo dentro e fuori la misura*, anche la rivolta non è altro che una tensione fra misura e dismisura: "che cos'è un uomo in rivolta [*révolté*]? Un uomo che dice no. Ma se rifiuta, non rinuncia tuttavia: è anche un uomo che dice di sì, fin dal suo primo muoversi." (CAMUS, (1951) 2003a: 633). In questo dire di no, egli "afferma l'esistenza di una frontiera" (CAMUS, (1951) 2003a: 633), cioè di un limite alla violenza inevitabile nel moto di rivolta, dunque una forma di misura etico-politica: "la rivolta è essa stessa misura". Ma la rivolta non arriva alla ridefinizione dell'unità etico-antropologica del soggetto, e questo per la ragione che la rivolta, seppure è essenzialmente *measure*, non annulla la *démasure*: "qualsiasi cosa facciamo, la dismisura serberà sempre il suo posto entro il cuore dell'uomo." (CAMUS, (1951) 2003a: 947). Non esiste una forma di sapere etico che colmi l'interstizio impensabile situato fra la misura e la dismisura, e *ciò che resta* della rivolta è la tensione fra finito e infinito, fra misura e dismisura. Eventualmente è in tale interstizio che può essere cercato il punto di inizio di un'etica.

Sebbene in forme differenti, ma anche con alcune indicative sovrapposizioni semantiche, come la diade *démasure/measure*, la struttura della soggettività etica in entrambi tenta di re-innervarsi nella discontinuità, di sostarvi per non dissolversi, e da qui, rientrando in risonanza con l'*out-of-jointness* della storia e del tempo, guadagnare una paradossale coerenza etico-politica.

Conclusioni

Si sono mostrate varie analogie fra Camus e Derrida. Naturalmente le differenze restano molte. Se prendiamo uno dei riferimenti che continuamente è emerso nelle analisi dei testi di Camus, cioè il corpo, si vede facilmente la distanza. Il corpo, l'uomo dietro al corpo e il soggetto dietro l'uomo, sono aspetti che concorrono a definire una concezione della soggettività che, per quanto tragica o assurda, spesso tradisce un'impostazione 'umanista'. Questo difficilmente può trovare posto nella riflessione di Derrida. Tuttavia si è mostrato anche come, in

alcuni momenti teorici, in Derrida non sia del tutto assente un'originale e problematica idea di singolarità. Quello di singolarità è un concetto che non coincide con quello di soggettività. Tuttavia non sono escluse *possibilità di relazione* fra i due concetti. Questo vale, ad esempio, nel caso della struttura della decisione etica, ma anche nel caso della 'mia' scrittura, cioè del problema che la non-origine pone nei confronti della 'mia' singolarità stilistica. Chi decide, si chiede spesso Derrida? E qual è il senso della domanda sul *chi*? Derrida talvolta risponde così:

«Per formalizzare all'estremo, direi che la domanda *chi* mi sembra sempre la grande domanda [...] è sempre la domanda più difficile, l'irriducibilità del *chi* al *che*, o il luogo dove tra chi e che il limite trema, in qualche modo» (DERRIDA/FERRARIS, 1997: 38).

Il filosofo è responsabile innanzitutto di ciò che scrive; in questo senso, la scelta delle parole, della loro combinazione nella frase, è ancora inscrivibile in quell'orizzonte dell'opzione etica che ricalibra la soggettività. In Derrida la questione del *chi* – compresa quella del 'chi scrive' il mio testo – resterà aperta. Quello che è degno di nota è che Derrida la colloca entro una cornice piuttosto sorprendente: "l'interesse per l'esistenza, per il *pathos* esistenziale, per il concreto dell'impegno personale" è ciò senza il quale "la filosofia non mi interessa granché" (DERRIDA/FERRARIS, 1997: 37). E, accennando a Kierkegaard, afferma:

«È a Kierkegaard che sono stato più fedele [...] l'esistenza assoluta, il senso che dà alla parola soggettività, la resistenza dell'esistenza al concetto o al sistema, è qualcosa a cui tengo assolutamente» (DERRIDA/FERRARIS, 1997: 37).

Nonostante questi passaggi molto rilevanti, nella riflessione di Derrida non c'è ancora un posto per la soggettività: improponibile la restaurazione di quella piena, autoreferenziale, tipica del *soggetto cosmotheoros*. Quello che si può dire è che *sottilmente* avanza una forma di contro-movimento, di cui però non si comprende la direzione definitiva, che produce un *residuo* di soggettività, qualche cosa che resta e resiste, dentro la scrittura o fra le pieghe del *corpus*. Nel corso di una conversazione con Élisabeth Roudinesco, che gli domanda se "la singolarità di un soggetto, per quanto decostruito, esiste e resiste a ogni tipo di costruzione a priori", Derrida risponde: "proprio così: la singolarità resiste, permane [*reste*]. Talvolta essa resiste addirittura alla sua assimilazione alla «soggettività»." (DERRIDA/ROUDINESCO, (2001) 2004a: 140).

La singolarità pre-soggettiva in qualche misura resta, resiste alla sua sparizione. Questo valore di resistenza, o, per essere più esatti, di esistenza-resistenza nella singolarità, naturalmente è da intendere anche in senso politico. *La singolarità esiste, ma non ha ancora essenza*. E questa resiste. Sono flebili sintomi, tracce di una corrente carsica che lavora nel profondo il paradigma decostruttivo (il *se stesso filosofico* di Derrida?), e su queste tracce è più facile incontrare Camus, o, quantomeno, lo scarto fra i due autori può ridursi.

Il luogo di un incontro furtivo può essere dunque quello in cui tentano di convergere – e convivere – l'assurdo, il soggetto e la scrittura. La scrittura ha questa funzione di ponte, perché essa può concorrere alla formazione del soggetto,

mantenendolo nel suo rapporto con l'assurdo della disarticolazione. Infatti la scrittura diviene, da centro logico del *discours* derridiano, un campo logico-esistenziale, ad esempio nell'autobiografismo *sui generis* delle molte interviste, di numerosi passaggi *in prima persona*, o di testi quali *Circonfession* (DERRIDA, 1991) caratterizzati da una scrittura intensa, fisica, patetico-ematica. Questa connotazione della scrittura si muove in una direzione molto diversa da quella dei testi più radicali degli anni Sessanta. Là la scrittura era ciò che attraversa il soggetto, che lo de-configura e lo precede nelle correnti del gesto *grammatologico*: "costituendolo e dislocandolo ad un tempo, la scrittura è altro dal soggetto". In quanto dilatazione dello spazio e, insieme, di ritardo del tempo, la scrittura va pensata anche come il "divenir-assente e il divenir-inconscio del soggetto" (DERRIDA, (1967) 1969: 101-102).

Questa discrasia nel valore e nel senso della scrittura che cosa indica? Essa sta a significare l'esistenza di una tensione ambigua, in quanto è sia decostruttiva che esistenziale. In qualche modo annuncia una forma di tensione discorde, che mostra, cioè, una mutazione nel concetto stesso di tensione decostruttiva, da un lato, o di tensione esistenziale, dall'altro lato, e cioè una tensione che potremmo designare, provvisoriamente, come post-esistenziale: se, infatti, Derrida riprende un certo *pathos* esistenziale, al contempo si riconosce sempre in lui – in quell'enigma che è il *se stesso* – una forte distanza da questo stesso *pathos*. Se è incontestabile lo sforzo di Derrida di rinnovare la filosofia, si inizia anche a ravvisare che, nell'impresa del suo traghettamento dall'esistenzialismo al post-strutturalismo, egli procede in avanti, ma al contempo si rivolge verso ciò da cui si separa. In termini derridiani: qualcosa dell'esistenzialismo resta, e ritorna a ossessionare la filosofia. O il filosofo. Ma, se l'elemento esistenziale è un *revenant* filosofico, sarà profondamente alterato, ri-significato, anche se conserverà, almeno, la sua qualità di base. E questa consiste nella constatazione che, in Derrida, seguendo le indicazioni che lui stesso ci fornisce, prima di ogni filosofare si dà qualcosa che resta e resiste al filosofare stesso, cioè il *datum* ineliminabile dell'esistere: una forma di certezza, molto sottile, quasi negativa, e, tuttavia, indecostruibile.

Tenendo fermo quest'ultimo aspetto, si potrà intendere meglio il senso di quanto abbiamo tentato di mostrare su ciò che accomuna Camus e Derrida, come, ad esempio, il ruolo di de-posizionamento nello spazio politico-filosofico della loro scrittura, altamente riconoscibile e personale, che hanno praticato assumendosene tutto il rischio. Su questo punto, l'importanza di Nietzsche è evidente, come pure lo è su tutti quelli connessi alla disarticolazione e all'inattualità, e ai rispecchiamenti fra razionalità e assurdo. Infine, ciò che li unisce va cercato in una forma di tensione produttiva fra riconoscimento ed evasione dall'*impasse* dell'assurdo. Vi è qualcosa di comune nell'indifferenza di Mersault, nelle pagine de *Lo straniero*, e nella non-scelta di fronte all'eccesso di virtualità, in tante pagine derridiane. Camus e Derrida misurano la forza etico-politica della propria posizione sopra l'incognita dell'assurdo, che deborda reversibilmente dall'etico al logico, dall'antropologico al quasi-ontologico. Entrambi sono stati tacciati di irresponsabilità politica, talvolta di indecisione rispetto alle alternative in campo (subendo critiche sia da destra che da sinistra). Ma entrambi, in uno stesso movimento, tentano anche di smarcarsi dall'assurdo.

Tutto accade, allora, come se l'assurdo continuamente stimolasse il pensiero a fingere di lasciare la ragione per poi riprenderla, ciò che consente di imbastire una critica del presente tramite una critica della ragione. In una certa misura l'assurdo riconfigura la filosofia. Seppure stravolta, la filosofia può riproporsi come attività di *Selbstkritik* della ragione stessa, come forma di auto-illuminismo molto cauto e vigile verso i pericoli di idolatria della *Ratio*.

Si badi bene: non si tratta di uno schema meramente teorico, giacché la tensione produttiva viene vissuta esistenzialmente da entrambi gli autori, cioè in modo concreto e nel loro tempo storicamente determinato. L'attività di auto-critica si manifesta tanto nel tempo e nella storia quanto nel soggetto. Ciò accade proprio mentre il soggetto si riconfigura come mobile ritaglio di rispecchiamenti – assurdo e ragione si fronteggiano e si rispecchiano – e, da qui, come istanza etico-esistenziale di *engagement*. Come se, in fondo, proprio l'assurdo costringesse all'impegno della e nella ragione.

REFERENZE BIBLIOGRAFICHE

- CAMUS, A.: *L'envers et l'Endroit* (1937), trad. it., *Il rovescio e il diritto*, Albert Camus. Opere. Romanzi, racconti, saggi, Milano, Bompiani, 2003a, pp. 1-52.
- _____ *Noces* (1939), trad. it., *Nozze*, in Albert Camus. Opere. Romanzi, racconti, saggi, Milano, Bompiani, 2003a, pp. 53-95.
- _____ *L'Étranger* (1942), trad. it., *Lo straniero*, in Albert Camus. Opere. Romanzi, racconti, saggi, Milano, Bompiani, 2003a, pp. 97-194.
- _____ *Le Mythe de Sisyphe* (1942), trad. it., *Il mito di Sisifo*, in Albert Camus. Opere. Romanzi, racconti, saggi, Bompiani, Milano, 2003a, pp. 195-335.
- _____ *L'Homme révolté* (1951), trad. it., *L'uomo in rivolta*, in Albert Camus. Opere. Romanzi, racconti, saggi, Milano, Bompiani, 2003a, pp. 617-952.
- _____ «Rencontre avec Albert Camus» (1951), trad. it., «Incontro con Albert Camus», in *L'estate e altri saggi solari*, Milano, Bompiani, 2003b, pp. 161-168.
- _____ *L'Été* (1954), trad. it., *L'estate*, in Albert Camus. Opere. Romanzi, racconti, saggi, Milano, Bompiani, 2003a, pp. 653-1020.
- _____ «Sur l'avenir de la tragedie» (1955), in Albert Camus. *Théâtre, récits, nouvelles*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 1701-1711.
- _____ *Carnets. Tome I. Mai 1935-Février 1942* (1963), trad. it., *Taccuini. 1935-1942*, Milano, Bompiani, 2004a.
- _____ *Carnets. Tome II. Janvier 1942-Mars 1951* (1964), trad. it., *Taccuini. 1942-1951*, Milano, Bompiani, 2004b.
- _____ *Le premier Camus, suivi de Écrits de jeunesse d'Albert Camus* (1973), trad. it., *Le voci del quartiere povero e altri scritti giovanili*, Milano, Rizzoli, 1974.
- DELEUZE, G.: «Il a été mon maître» (1964), trad. it., «È stato il mio maestro», in *L'isola deserta e altri testi (1953-1974)*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 95-99.
- _____ *Logique du sens*, (1969), trad. it., *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1975.
- _____ GUATTARI, F.: *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), trad. it., *Che cos'è la filosofia?*, Torino, Einaudi, 2002.

- DERRIDA, J.: *De la grammatologie* (1967), trad. it., *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969.
- _____ *Marges – de la philosophie* (1972), trad. it., *Margini – della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997.
- _____ *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (1986), trad. it., *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, Padova, Il Poligrafo, 1993.
- _____ *Mémoires pour Paul de Man* (1988); trad. it., *Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, Milano, Jaca Book, 1995a.
- _____ *Circonfession*, in G. Bennington e J. Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991.
- _____ *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992.
- _____ *Politique de l'amitié* (1994), trad. it., *Politiche dell'amicizia*, Milano, Raffaello Cortina, 1995b.
- _____ *Nietzsche and the Machine. Interview with Richard Beardsworth* (1994), trad. it., *Nietzsche e la macchina. Intervista con Richard Beardsworth*, Milano, Mimesis, 2010.
- _____ FERRARIS, M.: "Il gusto del segreto", Roma-Bari, Laterza, 1997.
- _____ « Lettres sur un aveugle. Punctum caecum » in J. Derrida e S. Fathy, *Tourner les mots. Au bord d'un film* (2000), trad. it. (parziale), «Presenti a se stessi?», in AA.VV., *Pensieri sul presente - Annuario Kainos 6*, Milano, Punto Rosso, 2011, pp. 73-77.
- _____ ROUDINESCO, É.: *De quoi demain... Dialogue* (2001), trad. it., *Quale domani?*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004a.
- _____ *Sur parole. Instantanés philosophiques* (2002), trad. it., *Sulla parola. Istantanee filosofiche*, Roma, Nottetempo, 2004b.
- DESCOMBES, V.: *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.
- DICK, K. e KOFMAN, A. Z.: *Derrida*, (film) Zeitgeist Films, U.S.A., 2002.
- ERIBON, D.: *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 2011.
- FATHY, S.: *D'ailleurs, Derrida*, (film) Gloria Film Production/La Sept Arte, France, 2000.
- FERRY, L. e RENAUT, A.: *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.
- FOUCAULT, M.: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), trad. it., *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1967.
- _____ «Entretien avec Madelaine Chapsal» (1966), trad. it., «Intervista con Madeleine Chapsal», in *Archivio Foucault, 1. 1961-1979*, Milano, Feltrinelli, 1996.
- LARUELLE, F.: *Les philosophies de la différence. Introduction critique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- MCMULLEN, K.: *Ghost Dance*, (film) Looseyard for Channel 4 film, Great Britain, 1983.
- MIKIKS, D.: *Who was Jacques Derrida? An intellectual biography*, New Haven & London, Yale University Press, 2009.
- PEETERS, B.: *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010.
- SARTRE, J.-P.: «Explication de l'Étranger» (1943), trad. it., «Spiegazione dell'«Étranger» di Camus », in *Che cos'è la letteratura?*, Milano, il Saggiatore, 1995, pp. 207-224.
- _____ «Qu'est-ce que la littérature?» (1948), trad. it., «Che cos'è la letteratura?», in *Che cos'è la letteratura?*, Milano, il Saggiatore, 1995, pp. 11-121.

- _____ «Réponse à Albert Camus» (1952), trad. it., «Risposta a Albert Camus» in *Che cos'è la letteratura?*, Milano, il Saggiatore, 1995, pp. 448-474.
- _____ «L'écrivain et sa langue» (1965), trad. it., «Lo scrittore e la sua lingua» in *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici dopo la «Critique»*, Milano, il Saggiatore, 1980, pp. 87-118.
- TODD, O.: *Albert Camus. Une vie* (1996), trad. it., *Albert Camus. Una vita*, Milano, Bompiani, 1997.
- WORMS, F.: *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009.

Do natural ao mágico. Esboço antro-po-fenomenológico da emoção em Merleau-Ponty

Irene PINTO PARDELHA*
Universidade de Évora/IFP-UE
FCT/FSE/POPH (Portugal)

RESUMO: Com contornos fenomenológicos e antropológicos, esta comunicação procura dar alguns elementos para a compreensão do fenómeno emocional no contexto da *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty. Numa reflexão muito próxima daquela que Jean-Paul Sartre mantém no *Esboço de uma Teoria das Emoções*, pretendemos dar ênfase à conversão do natural em mágico, pela qual a emoção é aí definida. Ver-se-á também como é que a determinação de uma consciência orgânica permite a Merleau-Ponty explicar como o sujeito emocional pode ao mesmo tempo ser feiticeiro e enfeitado, ser livre e estar possesso.

PALAVRAS-CHAVE: Emoção – Atitude natural – Magia – Consciência orgânica – Intencionalidade original

RÉSUMÉ: Tracée avec des contours phénoménologiques et anthropologiques, cette communication cherche à apporter quelques éléments à la compréhension du phénomène émotionnel dans le contexte de la *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty. Au sein d'une réflexion très proche de celle que Sartre maintient dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, je prétends mettre en relief la conversion du naturel en magique, par laquelle l'émotion y est définie. On verra aussi comment la détermination d'une conscience organique permet à Merleau-Ponty d'expliquer la façon dont le sujet émotionnel peut à la fois être le sorcier et l'ensorcelé, être libre et être possédé.

MOTS-CLÉS : Emotion – Attitude naturel – Magie – Conscience organique – Intentionnalité original

* É doutoranda no Departamento de Filosofia da Universidade Évora e bolsista de investigação na *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* (SFRH / BD / 45745 / 2008). É investigadora no Instituto de Filosofia Prática (IFP/EU). É membro do Grupo KRISIS desde a sua inauguração. É membro da direção da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica (AFFEN).

Email: irenepinto@gmail.com. Site: http://www.krisis.uevora.pt/anexos/ipardelha_cv.htm

Quando na *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty aborda a questão do cogito cartesiano criticando o seu ensimesmamento, fá-lo para privilegiar uma abertura primordial da consciência perceptiva ao mundo tanto quanto a sua natureza finita, consciência que é temporalidade. Para o autor, a tarefa de constituição do sentido dá-se sempre no seio de uma experiência humana, que permanece continuamente em aberto, propagando a sua fecundidade expressiva aos seus horizontes existenciais de passado e de futuro. Quando Merleau-Ponty liquida a ideia de um tempo físico, cronológico feito de segmentos de passado, presente e de futuro elimina também qualquer possibilidade de imanência e portanto de coagulação de conteúdos da experiência no interior de uma existência consciente. A existência não é aquilo que se carrega consigo num receptáculo bafiento é aquilo que podemos continuamente fazer dela, projectando-nos em acto no mundo, significando-nos enquanto o significamos a ele. Neste aspecto, torna-se um pouco complicado separar as águas entre Merleau-Ponty e Sartre. A consciência merleau-pontiana também pretende fazer-se fora de si, também aspira à transcendência, ainda que a consciência sartriana, pareça mais facilmente despegar-se de qualquer tipo de determinações internas e, por isso aparece sempre já lançada, sempre projectada para aquilo que ela não é¹. O mesmo se poderia pensar da consciência fenomenológica merleau-pontiana: intencionalmente ela também quer aquilo que ela não é, no entanto, enquanto instituição de uma estrutura de comportamentos ela faz-se também dos seus horizontes e nas suas dimensões. A minha acção presente é assombrada pelas suas dimensões de “já sido” e de “poder vir a ser”. A minha liberdade é, desde os seus alicerces mais profundos, afectiva e assim permanece no curso da experiência humana que é a minha.

Com base naquilo que até aqui se disse, não se pode pensar que uma afectividade deste género, uma afectividade transversal possa ser colocada em termos de receptividade pura: se recebêssemos efectivamente através da percepção algo do mundo (nem que fosse apenas qualitativamente) seríamos tentados a procurar um lugar para armazená-lo. A tentação realista e a idealista apresentar-se-iam como opções de resposta válidas: os dados da percepção ou se guardam no cérebro ou se guardam na consciência. Em qualquer dos casos abriríamos as portas ao determinismo e isso Merleau-Ponty não está disposto a fazê-lo. A afectividade busca-se a si mesma, nos lados escondidos dos perfis em que se apresenta e isso é desejo, tanto quanto é possibilidade de liberdade. O facto da consciência estar aberta, não significa que ela fique simplesmente à espera de ser povoada de impressões, ela é intencionalidade afectiva, procura de si naquilo que

¹ Tendo em conta que a afectividade para Sartre se revela apenas num “corpo transtornado” – ele afirma-o no *Esboço* –, e, que numa linha afirmadamente fenomenológica é impossível que qualquer tipo de atitude transcendental possa ser mantida independentemente de uma atitude natural/perceptiva, considero que é absurdo falar da consciência sartriana como uma consciência sem corpo. É verdade que a temática do corpo não parece propriamente interessar a Sartre do ponto de vista filosófico, o mesmo não acontece do ponto de vista literário onde as referências abundam, ainda que pela negativa. O certo é que o mesmo corpo que permite o acesso ao mundo é também o mesmo que, sujeito a certas condições (sono, fadiga, doença...), acaba por limitar o exercício da liberdade da consciência, ainda que nunca possa impedi-lo definitivamente. De uma certa forma, poder-se-ia afirmar que a consciência sartriana é livre através do corpo e apesar dele.

ainda não é. Trata-se pois da abertura de um campo possível onde ela pode fixar-se numa presença de si, para logo depois deixar de ser isso que foi e voltar a perder-se, perseguindo-se enquanto se projecta.

O que se passa quando diante de determinado facto, somos impedidos (porque nos impedimos a nós mesmos, diria Sartre) de tomar a distância necessária que permite a adopção de uma atitude reflectida relativamente a ele? O que se passa quando nos vemos enlizados na experiência intencional dos afectos?

1. Emoção como conversão mágica de um intangível

Para abrir um pouco o caminho que nos levará a uma resposta a estas questões devemos determo-nos aqui no processo que converteria o mundo da atitude natural – o mundo da curiosidade nata, da percepção à deriva, ao sabor da corrente – no mundo emocional – o mundo da possessão por um estranho de nós mesmos. Dito de outra forma, precisamos compreender a razão pela qual o sujeito de percepção abandona a via da despreocupação ingénua para começar a preocupar-se de forma brusca e imediata com a sua própria sobrevivência no mundo. Longe de ser reflectida – o que implicaria uma distância em relação ao vivido sensível –, esta preocupação originária do sujeito emocional para consigo próprio toma aqui os contornos da própria emoção: não como algo que se sofre, mas como algo a que se deve responder mesmo quando *não se perspectiva* um recurso. A inexistência de alternativa que pressupõe a conduta emocional é sublinhada pelo fechamento do sujeito fenomenal relativamente às qualidades objectivas do mundo exterior, que lhe aparecem sempre como sugestivas, independentemente de serem apreendidas como opressivas ou agradáveis. Ao contrário do que aconteceria na atitude reflectida, o movimento do sujeito encarnado não é aqui ponderado e apenas retrospectivamente descobre que poderia ter agido de outra forma. Na atitude natural simplesmente não nos damos conta daquilo que vivemos: fazemo-lo. Desta forma, a conduta emocional aparece como uma resposta imprevista a um mundo que se apresenta como urgente. O ser humano sente-se pressionado a agir e *ao seu alcance* não há nenhuma acção coerente que possa suprir as exigências prementes da situação em que se encontra. Pode dizer-se que este discurso não é merleau-pontiano e deriva seguramente de uma interpretação do *Esboço de uma teoria das emoções* de Sartre. No entanto, Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da Percepção* sublinha que:

«[...] estar comovido é encontrar-se implicado numa situação à qual não conseguimos fazer face e da qual não queremos sair. Em vez de aceitar o fracasso ou de voltar atrás, o sujeito, neste impasse existencial, estilhaça o mundo objectivo que lhe barra o caminho e procura por actos mágicos uma situação simbólica» (MERLEAU-PONTY, 1945: 115)².

Através da emoção, o sujeito fenomenal encontra-se num impasse: não consegue continuar em frente, mas também não volta para trás. O mundo torna-se um obstáculo à razoabilidade da acção e, na impossibilidade de manter a conduta natural (i. e. remar a favor da maré), o sujeito lança-se na magia. A viabilidade

² A tradução dos excertos das obras aqui citadas é minha.

oferecida pela conduta mágica institui a consciência emocional como negação da objectividade do mundo, o que não significa que este se transforme. A situação em si permanece a mesma, no entanto, o sujeito modifica os termos nos quais ela se dá. As qualidades objectivas cedem e a existência fica enclausurada num mundo encantando, criado pelo sujeito que não pode deixar de existir só porque não consegue sair do impasse.

Um dos exemplos recorrentes tanto em Sartre como em Merleau-Ponty para simbolizarem a negação e o impasse subjacentes à emoção são as uvas verdes. Este pode ser melhor compreendido se tivermos em conta a fábula de La Fontaine:

Certa raposa gascã, outros dizem normanda,
Quase morta de fome, viu no alto de uma parra,
Uvas visivelmente maduras,
E cobertas de uma pele vermelha.
De boa vontade a janota faria delas um manjar;
Mas como não podia esperar:
«São demasiado verdes, boas para os porcos»

Adiantaria queixar-se?

Jean de La Fontaine, *Fables*, Livre III, 11

Independentemente da moral da história – a que só retrospectivamente a raposa pode aceder – analisemos a situação de facto aqui descrita que põe em relação essa mesma raposa faminta e as uvas maduras demasiado altas. O obstáculo – uvas «demasiado altas» – sobrepõe-se à qualidade sensível «maduras», sem, no entanto, conduzir ao passivismo. Excercendo-se pela negação da situação de partida, a acção não se torna inacção. Impedida de alcançar fisicamente as uvas, mas incapaz de admitir o fracasso, a raposa nega-lhes as suas qualidades efectivas. Não se pode, no entanto, compreender a não-aceitação dos conteúdos objectivos da experiência pela parte da raposa como uma acção deliberada, porque de «boa vontade ela faria das uvas um manjar». A recusa manifestada pelo desdém emocional resolve aqui um conflito corporal: o da intangibilidade do objecto do desejo. Se as uvas estivessem ao alcance da pata da raposa tal como a sua “pele vermelha” está ao alcance dos seus olhos, não haveria razão para converter o “vermelho-desejado” em “verde desdenhado”. Ou seja, não haveria necessidade de magia: as uvas poderiam ser determinadas como maduras e a sua fome poderia ser saciada. O “maduro” percebido cai bruscamente no campo anónimo da experiência e aquilo que sobrevém é uma outra qualidade que torna possível ainda continuar com fome, ou seja (como diria Freud), permite-lhe adiar a satisfação do desejo. A mesma magia que rege o sonho também rege a emoção.

A experiência perceptiva é aqui a experiência de um conflito vivido no espaço tenso do sentir: nele a distância real é convertida em distância afectiva, o que permite uma inversão do sentido do gesto a realizar. Esta compreensão do espaço emocional também é descrita por Sartre no *Esboço de uma teoria das emoções*:

«A fuga é um desmaio representado, é uma conduta mágica que consiste em negar o objecto perigoso com todo o nosso corpo, invertendo a estrutura vectorial do espaço em que vivemos, criando bruscamente uma direcção

potencial, para *o outro lado*. É uma forma de o esquecer, de o negar» (SARTRE, (1939) 1995: 84-85).

Aquilo que nos interessa nesta citação de Sartre é precisamente a criação de uma possibilidade de sair do impasse, mesmo que “*o outro lado*” signifique apenas uma consolação não confessada de um fracasso também não assumido. De sublinhar uma vez mais é o facto de que a consciência emocional não se constitui como uma interrupção do agir, mas como a procura brusca de uma alternativa à conduta dita normal (independentemente da multiplicidade de graus em que a normalidade possa ser definida). É verdade que se trata também de uma coacção, na medida em que a configuração brusca em que a alternativa se apresenta nos leva a procurá-la como única via possível, no entanto, esta coacção não deixa de ser uma ação nossa.

É a raposa que se convence de que as uvas estão verdes, é ela que altera o curso da experiência, lançando-se numa nova conduta que nega a intangibilidade do objecto de desejo, reconfigurando por conta própria novas variáveis no espaço, não o do mundo, mas o do sentir. Podemos compreender esta redefinição do espaço afectivo a partir da ideia merleau-pontiana de distância vivida:

«Para além da distância física ou geométrica que existe entre mim e todas as coisas, uma distância vivida liga-me às coisas que contam e existem para mim e liga-as entre elas. Esta distância mede a cada momento a «amplitude» da minha vida. Tão depressa há entre mim e os acontecimentos um certo jogo (*Spielraum*) que preserva a minha liberdade sem que eles deixem de me tocar. Tão depressa, pelo contrário, a distância vivida é simultaneamente demasiado curta ou demasiado grande: a maioria dos acontecimentos deixam de acontecer para mim, enquanto os mais próximos me obcecaram. Eles envolvem-me como a noite e roubam-me a individualidade e a liberdade. Literalmente deixo de conseguir respirar. Estou possuído!» (MERLEAU-PONTY, 1945: 338).

A possessão é a atmosfera central da magia. Todos os aspectos do meu mundo (outra forma de dizer: da minha existência) são tomados por forças alheias àquelas que habitualmente me regem. A possessão compromete-me a capacidade de agir livremente e enreda-me na sua ficção. Estou enredada porque pela emoção perco a possibilidade de efectuar a distância, mas mesmo assim não posso suspender a existência. O mundo não deixa de ser fenómeno para a consciência, mas é um fenómeno que se dá como massa, que ao mesmo tempo me obceca e me sufoca (a experiência mais afectiva do impasse). Por outro lado, a distância entre mim e os objectos continua a apresentar-se, mas neste caso, mais ou menos, contraída (símbolo afetivo da acção dos meus músculos). A amplitude da distância afectiva torna-se símbolo da minha vida.

2. O sujeito emocional como feiticeiro e enfeitado

Pela conduta emocional o mundo torna-se tão próximo que dificulta a determinação do objecto como tal, p. e. uvas vermelhas intangíveis. No entanto, a sensação de intangibilidade que conduz à negação da qualidade vermelha não pode anular o facto de que as uvas continuem a ser efectivamente vermelhas. A

negação da qualidade percebida não é sinónima da negação do objecto em si mesmo, isto no plano da realidade tanto quanto no plano da percepção. A percepção natural é convertida em emoção, mas não significa que os mesmos olhos orgânicos que vêem vermelho agora vejam verde depois. A rejeição da qualidade vermelha refere-se à incapacidade da intencionalidade atingir fisicamente o objecto em questão, mas não se refere ao vermelho das uvas em si, este cai no horizonte geral que alimenta continuamente a minha experiência individual. O que significa que o mundo emocional não substitui nem pode substituir o mundo da experiência natural, e que este se mantém continuamente no plano de fundo da minha existência. A raposa fecha-se intencionalmente num mundo onde as uvas são verdes para poder suportar o fracasso e a fome.

Se este fechamento do sujeito num mundo emocional apesar de ser intencional não é consciente, resta-nos compreender aquilo que o motiva. Para Merleau-Ponty, o sensível sugere à minha predisposição intencional um certo «ritmo de existência», ao qual eu me abandono, abrindo-me ou fechando-me a ele conforme a minha percepção da situação em causa. Este «ritmo de existência» ao qual sou convidada a responder é irradiado a partir das próprias qualidades dos objectos que constituem a situação onde estou naturalmente lançada. A compreensão dessa situação passa necessariamente por um envolvimento sem distância entre o sujeito da percepção e o objecto percebido. Esta é a atitude natural subjacente a qualquer experiência fenomenológica. É com este comportamento ingénuo e completamente despreocupado que me lanço no mundo, sem qualquer filtro de ordem teórico: estou simplesmente lançada e, ao mesmo tempo, estou fazendo-me, numa só palavra: existo! No entanto, isto significa que me predisponho, sem defesas, a qualquer sugestão que me possa ser feita antes mesmo de poder pensar na forma como vou afrontá-la, porque esta predisposição natural já é uma forma de lhe fazer face.

A partir desta compreensão da atitude natural torna-se mais fácil compreender como caímos na magia inerente à conversão do natural em mágico. Numa tradição ocidental como a nossa sabemos que subjacente à ideia de queda está sempre a ideia de tentação. Caímos na magia por tentação: as qualidades sensíveis «têm um poder de enfeitiçamento e [...] um valor sacramental», que motiva o compromisso que o sujeito se dispõe a realizar. A realização deste compromisso tem um sentido que se propaga momentaneamente a toda a existência do sujeito, uma vez que as coisas apreendidas não são meros objetos à espera de serem significados, mas determinam certos ritmos de existência: as coisas exalam à sua volta certas qualidades que afloram na intimidade de quem percebe³.

O Muro, a peça de 1938, de Sartre proporciona-nos um excelente exemplo daquilo que acabámos de descrever. A noite já vai longa, os prisioneiros já receberam a notícia da condenação e tentam, cada um por seu lado sobreviver ao

³ «A sensação é intencional porque encontro no sensível a proposição de um certo ritmo de existência [...] e que, dando seguimento a esta proposição, deslizando para a forma de existência que me é sugerida, relaciono-me com um ser exterior, quer seja para me abrir ou para me fechar a ele. Se as qualidades irradiam à sua volta um certo modo de existência, se elas têm um poder de enfeitiçamento e [...] um valor sacramental, é porque o sujeito sentinte não as determina como objectos, mas simpatiza com elas, fá-las suas e encontra nelas a sua lei momentânea», Cf. MERLEAU-PONTY, 1945: 258.

fantasma do muro, ou seja, à antecipação da sua própria morte. O exemplo descreve o comportamento de Tom Steinbeck captado por Pablo Ibbieta:

«Tom também estava só, mas não da mesma maneira. Ele tinha-se sentado escarranchado e tinha-se posto a olhar para o banco com uma espécie de sorriso, ele tinha um ar surpreendido. Ele aproxima a mão e toca a madeira com precaução, como se tivesse medo de partir algo, depois retira a sua mão com vivacidade e estremece. Eu não me teria entretido a tocar o banco, se fosse o Tom; *era também comédia de Irlandês*, mas eu também achava que os objectos tinham um ar esquisito: eles estavam mais esbatidos, menos densos do que o normal. Bastou que eu olhasse para o banco, o candeeiro, o monte de pó, para sentir que ia morrer. É natural que não podia pensar na minha morte de modo claro, mas via-a em todo o lado, nas coisas, *na forma como as coisas tinham recuado e se mantinham à distância*, discretamente, como pessoas que falam baixo à cabeceira de um moribundo. Era a sua morte que Tom acabara de tocar sobre o banco» (SARTRE, (1938) 1981: 226-227)⁴.

Este exemplo traz consigo a personificação das hipóteses de que partimos. Sob a emoção, não apreendemos o mundo da mesma maneira. Algo se transforma e não podemos pensar que seja no mundo em si, o mundo que se mostra a todos da mesma maneira, ainda que seja captado diferentemente através da percepção de cada um. Para o médico belga, que acompanha os prisioneiros, verificando metodicamente a pressão, a reacção dos prisioneiros perante a morte, o banco é só um banco, ainda continua a servir a sua função específica. Aquilo que se transforma também não é a apreensão geral do banco, Tom continua a ver uma superfície plana assente sobre quatro pernas e é para ela que dirige a sua mão, no entanto quando a toca estremece. Este estremecimento, esta vivacidade com que a sua mão recua para *o outro lado*, marca a negação pela qual o banco deixa de ser banco e se converte na sua própria morte, assinala o momento pela qual a consciência natural se transforma em consciência mágica. Por outro lado, esta transformação do natural em magia não é dirigida apenas a um dos aspectos do mundo, se assim fosse estaríamos perante uma afirmação da vontade, na medida em que esta supõe um campo de possíveis entre os quais eu posso decidir-me pelo banco ou pelo candeeiro⁵. Não é aquele banco específico que se transforma em morte para mim. Se assim fosse bastava desviar o olhar do banco e a emoção desvanecer-se-ia quando dirigida a outro objecto isento do «valor sacramental» apreendido sobre o banco. No entanto, Pablo, ao ver também aí a sua morte, desvia o olhar e todos os objetos adquirem o sentido do absoluto com que se confronta. Assolado pela emoção, todo o seu mundo é morte, i. e. a existência de Pablo é morte e por isso sente que já não pertence ao mundo dos vivos – esta distinção torna-se bastante patente à medida que a noite avança na cave daquele hospital convertido em prisão.

A impossibilidade de determinação do mundo como um mundo de objectos com os seus perfis específicos e a adopção de um comportamento que envolve o mundo numa massa homogénea de sentido barra portanto a vontade e «a cada instante que passa, a liberdade degrada-se e torna-se menos provável». O feitiço

⁴ O *itálico* é meu.

⁵ «A vontade supõe um campo de possíveis entre os quais eu escolho: eis Pierre, posso falar-lhe ou não lhe dirigir a palavra», Cf. MERLEAU-PONTY, 1945: 200.

emocional que atinge a existência do sujeito naquele momento «torna-se consistente como as coisas, ele faz-se estrutura e a decisão que o podia interromper vem de *mais baixo* do que a vontade» (MERLEAU-PONTY, 1945: 201). Isto sucede porque o sujeito emocional se encontra «aquém do saber e da ignorância, da afirmação e da negação voluntárias» (MERLEAU-PONTY, 1945: 200) e, por conseguinte, não podemos pensar que o sujeito possa estar e não estar emocionado ao mesmo tempo. Se fosse o caso, estaríamos perante uma determinação da má-fé. O que significa que se existe algum fingimento ele não é deliberado, mas involuntário. Também não podemos pensar que seja inconsciente, uma vez que enquanto consciência mágica, a emoção não é desprovida de intencionalidade. Em Merleau-Ponty, é o corpo que mima a emoção, é ele que é o responsável pela «comédia de irlandês» denunciada pelo Pablo de Sartre, que ao tocar o banco acaricia a própria morte. É o corpo que se deixa cativar pelas qualidades apreendidas no banco porque «o anonimato do nosso corpo é inseparavelmente liberdade e servidão» (MERLEAU-PONTY, 1945: 114), é intencionalidade que é feiticeira e enfeitada. Este tipo de pensamento orgânico que é o nosso corpo encena a magia como quem chama o sono fundindo-se nele:

«[...] estendo-me na minha cama, sobre o lado esquerdo, os joelhos dobrados, fecho os meus olhos, respiro lentamente, afastado de mim os meus projectos. Mas o poder da minha vontade ou da minha consciência acaba aí. Como os fiéis, nos mistérios dionisíacos, invocam o deus mimando cenas da sua vida, chamo a visitaçao do sono imitando a respiração daquele que dorme e a sua postura. O deus está aí quando os fiéis já não se distinguem do papel que eles representam, quando o seu corpo e a sua consciência deixam de lhe opor a sua opacidade particular e se fundem completamente no mito» (MERLEAU-PONTY, 1945: 201-202)

Quem melhor que Dionísios para exemplificar o corpo da emoção, um corpo alterado que se lança no ritual, esperando encontrar nele a resposta para uma existência que se sente de repente demasiado frágil, face a um mundo demasiado sufocante; uma existência que nega a realidade para se fundir no mito.

«Há um momento onde o sonho «vem», ele pousa sobre esta imitação de si mesmo que eu lhe propunha, consegui ser o que fingia ser: esta massa sem olhar e quase sem pensamentos, pregada num ponto do espaço, e que só está no mundo pela vigilância anónima dos sentidos. Sem dúvida que este último elo torna possível o despertar: por estas portas entreabertas as coisas voltarão a entrar ou aquele que dorme voltará ao mundo» (MERLEAU-PONTY, 1945: 202).

Com o cessar da vontade, o mundo dos possíveis termina, contudo, a existência continua, entorpecida, mas vigilante. Na emoção, tal como no sono, o sujeito «*quase* não ouve, *quase* não vê»⁶. Mas é pela experiência deste *quase* que nos mantemos no mundo de todos, no mundo anónimo e impessoal dos possíveis

⁶ Merleau-Ponty descreve assim o ponto mais alto de uma crise de nervos «Quand la crise de nerfs est à son paroxysme, même si le sujet la cherche comme le moyen d'échapper à une situation embarrassante et s'y enfonce comme dans un abri, il n'entend presque plus, il n'y voit presque plus, il est presque devenu cette existence spasmodique et haletante qui se débat sur un lit», Cf. MERLEAU-PONTY, 1945 : 201.

por determinar e é também pela vigilância dos sentidos que o meu corpo, feiticeiro e enfeitiçado, mestre e escravo de si próprio, está em potência de voltar a existir pela vontade. Quanto à liberdade ela é sinónimo de existência, seja ela exercida à distância de uma determinação objectiva ou fundida no mundo mítico da emoção.

BIBLIOGRAFIA

MERLEAU-PONTY, Maurice : *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Éditions Gallimard, 1945.

SARTRE, Jean-Paul : *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), Paris, Hermann, 1995.

_____ «Le Mur» in *Œuvres Romanesques*, Éditions Gallimard – La Pleiade, Paris, 1981.

"Philosophy and the way out of the trap": Wittgenstein and the world of the "I"

Ilaria RESTO*

Università di Pavia (Italia)

ABSTRACT: What role can be attributed to the theme of *Subjectivity* in Wittgenstein's thought?

In the mature period of his work, Wittgenstein criticizes the cartesian image of subjectivity as the origin of classical philosophical questions, still discussed, in particular the skepticism about the existence of external world and other minds, that need to be inferred from the more ordinary certainty of the internal world. He overturns the traditional perspective from inward observation to that of the intersubjective context of language learning, establishing a semantic connection between psychological experiences and their external manifestations (gestures, actions and words).

Wittgenstein's idea of subjectivity is mainly interpreted as a way of weakening or dissolving the role of subjective experience in favor of a radically externalist conception of meaning and human mind. Nevertheless, to establish an intrinsic correlation between subjective experience and its behavioral expression doesn't mean to deny the experience itself (and the asymmetry between the first and the third person perspective), nor to reduce it to a set of behavioral dispositions. My aim is to show how the strict relation between subjectivity and language in Wittgenstein's thought discloses an original and non-reductionist point of view about inwardness, inassimilable to a world of private hidden objects and understandable for the others on the base of sharing a common practical and linguistic background within the human life-form.

KEYWORDS: Subjectivity, Solipsism, Experience, Expression, Language.

ABSTRACT: Che ruolo può essere attribuito al tema della soggettività nel pensiero di Wittgenstein?

Nella fase matura del suo pensiero, Wittgenstein critica l'immagine cartesiana di soggettività, in quanto da essa si originano questioni come lo scetticismo sull'esistenza della realtà esterna e delle altre menti, che vengono inferite dalla certezza più originaria del mondo interno.

Egli rovescia la prospettiva tradizionale dall'osservazione interna a quella del contesto intersoggettivo dell'apprendimento del linguaggio, istituendo una connessione semantica tra le esperienze psicologiche e la loro manifestazione esterna (gesti, azioni e parole).

L'idea wittgensteiniana di interiorità tende ad essere interpretata come una forma di depotenziamento dell'"esperienza soggettiva" a favore di una concezione radicalmente externalista del significato e della mente umana. Tuttavia, stabilire una correlazione intrinseca tra l'esperienza soggettiva e la sua "espressione" comportamentale e linguistica non significa negare l'esperienza stessa (e l'asimmetria tra la prima e la terza persona) né ridurla a un insieme di disposizioni comportamentali. Il mio intento è quello di mostrare come la stretta relazione di soggettività e linguaggio nel pensiero di Wittgenstein dischiuda un punto di vista originale e non riduzionista sull'interiorità, inassimilabile a un mondo di oggetti privati e nascosti e comprensibile agli altri sulla base della condivisione di un

* Email: ilariaresto@hotmail.it

comune sfondo pratico e linguistico entro la forma di vita umana.

PAROLE CHIAVE: Soggettività, solipsismo, esperienza, espressione, linguaggio

I will trace some fundamental lines of the development of the theme of *Subjectivity* in Wittgenstein's mature thought (starting from the *Philosophical Investigations and extending* to the observations of the last period), focusing not so much on the private language argument as on the positive idea of inwardness, centered on the concept of *Expression*.

This notion plays a crucial role in Wittgenstein's overcoming of the monological image of subjectivity, which is so impressed in our language as to become the paradigm according to which "the philosopher of common sense" considers acritically the relation between words and internal experiences.

The cartesian theory of subjective experience originates deep philosophical questions, classical and still discussed, in particular the skepticism about the existence of external world and other minds, that need to be inferred from the more originary certainty of the internal world.

In Wittgenstein's thought, the metaphysical solipsism is not simply an emblematic example of the form assumed by philosophical problems, that of a certain type of confusion, of disorientation, which has to be brought back to its linguistic roots, but is also a question he has felt crucial since the *Tractatus*.

Indeed, in *Philosophical investigations*, he writes: "What is your aim in Philosophy? To show the fly the way out of the fly-bottle" (WITTGENSTEIN, (1953) 2002: § 309). A famous passage of the *Notes for lectures* seems to indicate a way of interpreting this "fly": "The solipsist flutters and flutters in the fly glass, strikes against the walls, flutters further. How can be brought to rest?" (WITT., (1993) 2007: 300).

The solipsism is the philosophical position according to which only I can have knowledge of my internal states (indicated by psychological terms and predicates), that I know only on the base of my inner perception.

Wittgenstein underlines that solipsism derives from the extreme development of the skepticism latent in the realist theoretical assumptions. Indeed, on the one hand it follows the realistic conception of private experiences, while on the other it denies the realistic assumption that I can attribute to others internal states on the base of a deduction by analogy.

From the fact that I can not know but only believe that the other is in a certain internal state and that this is analogous to the one I could feel in the same circumstances derives just the skeptic objection that I can ask myself if I am the only one who has internal states (and whose consequence is solipsism).

Wittgenstein proposes a dissolution of metaphysical solipsism throw its transposition to the linguistic level, since it depends upon Augustine's hypostatizing theory of meaning, which leads us to search for a substance in connection with a substantive.

In this way, the mental life is erroneously assimilated to a world of inner objects conceived on the model of the external ones, but more hidden.

He interprets as a semantic problem the epistemological question if only I can have knowledge of my internal states, turning it into the question how the language is connected to private experiences (sensations, impressions, representations, feelings, and so on).

In the well-known argument of the beetle in the box¹, Wittgenstein states that considering our effective use of the sensation words, it would make no difference if the object is present, absent or constantly changing: «if we construe the grammar of the expression of sensation on the model of 'object and designation' the object drops out of consideration as irrelevant» (WITT., (1953) 2002: § 293).

Thus, Wittgenstein overturns the traditional perspective from inward observation to that of the intersubjective context of the origin and the learning of human language: instead of focusing on how words refer to sensations, he poses the question: “how do a human being learn sensation words?”

«Sensation words are connected with the primitive, the natural, expressions of the sensation and used in their place. A child has hurt himself and he cries; and then adults talk to him and teach him exclamations and, later, sentences. They teach the child new 'pain behavior'» (WITT., (1953) 2002: § 244).

Psychological terms are *Avowals*, *Utterances* (*Ausserungen*), that mean instinctive and spontaneous expressions of the subjective life, whose function is similar to the use of the most fundamental preverbal signals and gestures. In this context, the words are learned extensions and substitutes of the natural manifestations of the mental, like gestures, smiles, cries and grimaces.

Then, their function is originary expressive, not descriptive, nor cognitive (as *incorrigible*, that is to say, result of direct perception, since they are under the authority of the first person, whereby it is impossible to speak about truth or falsity, but only of sincerity or insincerity).

Statements which involve the subject's use of “I”, such as “I have toothache”, do not assign predicates to an identified owner, but are rather to be viewed as “expressive disclosures” or “non-concealments” of experiences, thoughts, affective states, etc. through language.

Furthermore, without certain instinctive forms of behavior considered manifestations of beliefs, sensations, emotions, our mental vocabulary would not have the meaning it has: indeed, Wittgenstein argues that language does not derive from reasoning (WITT., (1977) 1978: § 475), because it does not imply the learning of pre-established rules, but rather depends on spontaneous reactions.

Thus, the linguistic game serves as extension and elaboration of the preverbal behavior: «Language -I want to say- is a refinement; in the beginning was the deed» (WITT., (1967) 1989: § 545).

Wittgenstein establishes an essential semantic connection between psychological experiences and their external manifestations, stressing that «an internal process needs external criteria» (WITT., (1953) 2002: § 580).

¹ “Suppose everyone had a box with something in it: we call it a 'beetle'. None can look into anyone else's box, and everyone else —Suppose everyone had a box with something in it: we call it a "beetle". No one can look into anyone else's box, and everyone says he knows what a beetle is only by looking at his beetle.—Here it would be quite possible for everyone to have something different in his box. One might even imagine such a thing constantly changing.—But suppose the word "beetle" had a use in these people's language?—If so it would not be used as the name of a thing. The thing in the box has no place in the language-game at all; not even as a something: for the box might even be empty.—No, one can 'divide through' by the thing in the box; it cancels out, whatever it is” (WITT (1953) 2002, § 293).

Criteria for attributing a certain internal experience to the other consist firstly of his behavior and its circumstances and secondly of his first person utterances. It is important to underline that these criteria are *fallible*, so that every behavioral manifestation can not be considered a necessary and sufficient condition for the occurrence of a certain interior experience of the other.

Nevertheless, the fact that the pain of the other does not seek necessarily from his behavior, nor from its circumstances, does not mean that we can never be sure about his sensation and indeed in most cases of real life, the question if a certain behavior is a sincere or insincere expression of pain simply does not arise: «just try in a real case – to doubt someone else's fear or pain»(WITT., (1953) 2002: § 303).

Here Wittgenstein seems to challenge us to seriously apply the dualist conception of person in practical, real life situations, underling that in ordinary cognitive experiences, it is necessary to get to the point that the doubt ends².

The possibility of simulation and lie does not relate to an inaccessible inwardness, independent from behavior, but rather is based on a form of higher and more sophisticated behavior, since the linguistic game of lying about one's own mental states is derived from the more fundamental linguistic game of their sincere utterances (just as the concept of simulation of pain is parasitic toward that of feeling it).

A recurrent objection to wittgensteinian conception of subjective experiences is the charge of behaviorism (which implies a reduction of mental states to behavioral dispositions). Actually, the concept of behavior is reductive only if interpreted in a narrow way, as occurrence of a physical event, not as an action of a human being.

Wittgenstein does not say that it is not to be distinguished between the sensation and the manifestation of the sensation, but he argues that there can not be any linguistic expression of the sensation if we regard it as a private object totally independent from the behavior that constitutes its characteristic externalization (when we imagine a certain sensation, we imagine how we would behave if we feel it).

In the last phase of his work, Wittgenstein widens his conception of the essentially expressive role of psychological predicates, emphasizing how our language use to express inwardness assume gradually an autonomous and increasingly complex capacity of development³.

The subjectivity itself is linguistically articulated and our inward life get to assume the wideness and the complexity it actually has just through language, in particular thanks to the ability to use it in a spontaneously expressive way, not ruled by pre-established norms.

Thus, to words learned in a stated context we can confer a completely new use as expression of the inwardness, a use apparently arbitrary but to which others can anyhow participate, just as the grasp of gestures and behaviors does not presuppose the learning of rules but rather an immediate reaction to them on the

² We become sure of the existence of external objects, as of the experiences of the others, even though a background of doubt is always possible (we simply ignore the never-ending doubts that could be posed).

³ A child doesn't learn only to substitute certain pain behaviors (cry, tighten the painful area) with pre-agreed verbal signals (eg. "It hurts here"). It is the acquisition of language that creates new more refined expressive possibilities and confers a new characterization to the behavior itself.

base of a fundamental affinity.

The reason why in this context rules are absent is the impossibility to distinguish the message from the medium that vehicles it: for example, a smile can be a unique gesture, impossible to transpose outside the context in which it occurred.

Of course, this implies that there can not be any guarantee of correctness or understanding, because the gestures of a person can seem to us transparent while those of another completely opaque.

In considering the language that we use to express inwardness, it is especially relevant the phenomenon called by Wittgenstein *lived experience of meaning*: sometimes we feel that words are full, overflowing with meaning and seem to us intrinsically meaningful, so that they become themselves images of their meaning, as if they were the incarnation rather than the representation of what they refer to.

Wittgenstein stresses that every word has a peculiar “face”, is surrounded by an “atmosphere” and arouse in us a certain “impression”.

Moreover, the *lived experience of meaning* manifests itself in the care we have in choosing the appropriate words:

«How do I find the “right” word? How do I choose among words? Without doubt it is sometimes as if I were comparing them by fine differences in smell: this is too...this is too...-this is the right one» (WITT., (1953) 2002: 218).

Different shades of meaning can not be explained referring to habitual rules and there is a level of grasping of statements that goes beyond their informative content, making them similar to gestural spontaneous expressions.

Wittgenstein poses an analogy between the understanding of the meaning of a statement and that of a musical piece, for communication goes on without a pre-definite symbolism, presupposing the direct reaction of the hearer.

Thus, poetry represents the maximum deployment of language expressive and musical potentiality.

It is important to note that to the capacity of using words in a spontaneous and metaphorical way correspond new possibilities of interior experience, so that inwardness results for us so unlimited as the language itself (on the contrary, if the words we use for describing our moods were only pre-agreed symbols, the possibilities of our internal world would be limited, pre-determined).

So, language is not simply a vehicle of our internal experiences, but it structures and characterizes them essentially⁴.

In this context, the background of our capacity of understanding each others is the sharing of the particular relation with language within the human life form: the expression of our interior experiences are shareable or almost in part graspable to others, as are our gestures and instinctive reactions.

Then, when a person says “All seems me unreal” or when Goethe describes the worry stating “Eternal obscurity descends”, we can remember that we felt exactly in the same way or we can anyway perceive them by intuition.

⁴ Obviously, this refers to the complexity of internal experiences, not to their quality: indeed, although a child can feel deep emotions, they can not still have the articulation of those of an adult.

Furthermore, Wittgenstein considers the problem of other minds, with the fundamental aim of recognizing how it develops, explicating the linguistic misunderstandings and the unexpressed presuppositions from which it derives.

From the origins of modern philosophy, the position of metaphysical subjectivity as the fundamental principle of knowledge is strictly connected to the doubt about the existence of other subjects. It is relevant to note that this doubt is already formulated by Descartes, that posing the principle of subject, on the base of his certain and not doubtful character seems to foresee the most devastating consequences it entails on the intersubjective point of view⁵.

According to Wittgenstein, it depends firstly upon the transposition of the grammatical image of inner and outer on the metaphysical level, leading to consider the linguistic asymmetry between the first and the third person perspective as a metaphysical dualism and attributing to the internal an hidden character, so that «a man's thinking goes on within his consciousness in a seclusion in comparison with which any physical seclusion is an exhibition to public view» (WITT., (1953) 2002: II 189).

As he says, the relation between inner and outer is just a «picture like representation of the intersubjective asymmetry, and precisely not some metaphysical fact that explains the asymmetry» (WITT., (1982) 1998: II 68).

Although it is a source of conceptual confusion, this image can not be simply deleted as misleading, for the use of psychological terms and concepts is based on it. So, it is not to remove it, but to clarify its specific valence, as it depends not on the privileged metaphysical role that the subject would play in observing his internal experiences⁶, but rather on the linguistic role (he can not be mistaken about his own internal experiences because it has the grammatical function of expressing them).

Wittgenstein does not want to deny that our linguistic game is connected with reality: indeed, even though our grammar does not represent any metaphysical truth, it is not completely arbitrary, that is to say it works on a determined background and if this changes, the language game would be impossible.

In daily life, our private experiences are not necessarily hidden (for example, if we see someone on the ground writhing in pain or if someone tries to lie but fails, we can grasp his falsity intentions) and nevertheless the philosophical tendency is to emphasize the cases in which they seem mostly inaccessible.

The uncertainty is constitutive of our experience of the mental lives of the others, since the rules and the criteria of the language game that we do with psychological terms and concepts are indefinite and variable (there are not definite rules, nor fixed criteria that guarantee certainty).

However, this does not mean that there is a complete arbitrariness of the game, based rather on a *imponderable evidence*: our “judgments” are based on

⁵ “If I look out the window and see men crossing the square, as I just happen to have done, I normally say that I see the men themselves....Yet do I see more than hats and coats that would conceal automatons? I *judge* that they are men” (Descartes R., *The philosophical Writings of Descartes*, vol. II, Cambridge University Press (1991).

⁶ In the cases in which 'I' is used as subject, we do not use it because we recognize a particular person by his bodily characteristics; and this creates the illusion that we use this word to refer to something bodiless, which, however, has its seat in our body. In fact *this* seems to be the real ego, the one of which it was said, "Cogito, ergo sum" (WITT., (1958) 1983, p. 69).

evidences, on manifestations of the individual which we can not specify or account for.

It is interesting to note that a definite and static background would entail a repetitive image of the human behavior: so, uncertainty and irregularity are decisive for characterizing expressions as typically human and not merely mechanical. In order to function on the changeable background of the human life form, our concepts must have a certain degree of vagueness.

Wittgenstein underlines that our relational sensitivity presents some affinities with the phenomenon of the *vision of aspects*: the capacity of understanding an interior experience through a certain facial expression is similar to the ability of grasping the changing of “aspect” of an “ambiguous figure”:

«We see emotion.’ – As opposed to what? – We do not see facial contortions and make the inference that he is feeling joy, grief, boredom. We describe a face immediately as sad, radiant, bored, even when we are unable to give any other description of the features. – Grief, one would like to say, is personified in the face. This is essential to what we call ‘emotion’» (WITT., (1980) 1990: II §570).

Wittgenstein insists that a body is not something which *possesses* or *has* a soul, and instead argues that «the human body is the best picture of the human soul»(WITT., (1953) 2002: II, 178).

So, the concept of *living human being* is intended as a meaningful whole irreducible either to an immaterial soul nor to a material body.

What he repudiates is the dualistic view that I encounter other bodies and have to *infer* that other souls or minds are located 'inside' them, and that the bodily behavior of human beings is merely a fallible external indicator of hidden mental processes:

«Consciousness in another’s face. Look into someone else’s face, and see the consciousness in it, and a particular shade of consciousness. You see on it, in it, joy, indifference, interest, excitement, torpor, and so on. The light in other people’s faces. Do you look into yourself in order to recognize the fury in his face? It is there as clearly as in your own breast» (WITT., (1967) 1989: §220).

The possibility of mutually understanding human expressions (not on the base of quantitative and geometrical parameters) presupposes a fundamental affinity in the intersubjective relation, which depends firstly on the community in the human life form, but also on the subjective relational sensibility of directly reacting to the other's behavior and of grasping its shades of meaning.

According to Wittgenstein, instead of asserting that the internal is hidden it would be less misleading to say that the game that we play excludes certainty, so that sometimes the others appear to us quite transparent, while sometimes we are not able to understand them.

Nevertheless, the fact that we can occult the internal to the point of making it impenetrable does not mean that it is by principle hidden, nor it legitimates a systematic doubt on the existence of other minds. On the contrary, it positively guarantees the transcendence of the other, his irreducibility to any other perspective.

Moreover, the affirmation that a person feels internal experiences can not be defined an “opinion”, because it does not represent an empirical and factual state of affairs, but it expresses the specificity of the human life form.

«The attitude comes before the opinion» (WITT., (1982) 1998: II 38): it is totally wrong to suggest that I just have a *belief* that other human bodies are not mere automatons, or that I am merely of the *opinion* that the others exist, for the intersubjective relation is more originary than every kind of demonstration and it is not mediated by a rational or logical process, but it is immediate and direct.

Wittgenstein puts in evidence that «my attitude towards him [another human being] is an attitude towards a soul. I am not of the *opinion* that he has a soul» (WITT., (1953) 2002: II 178).

Then, the primitive and natural ways of behaving toward the others stand “beyond the justified and the unjustified”, because life forms have to be simply accepted as the practical and linguistic background in which we reside. So, it would be a philosophical mistake that of trying to demonstrate what constitutes an originary phenomenon.

As Overgaard has pointed out, mental phenomena are not only qualities of subjective experience, but «stretch their arms out in many directions, play many roles in publicly observable reality and to cut off these 'external arms' would leave us with an extremely impoverished view of the subjective life» (OVERGAARD, 2009: 125).

Wittgenstein's idea inwardness and its focusing on its expressive character is mainly interpreted as a way of weakening or dissolving the role of the subjective experience in favor of a radically externalist conception of meaning and human mind.

Nevertheless, to establish an intrinsic correlation between the subjective experience and its behavioral and linguistic expression does not mean to deny the experience itself, for Wittgenstein stresses constantly the *constitutive asymmetry* between *the first* and *the third person*.

Indeed, the expressive conception of psychological predicates and concepts allows to distance from both introspectionism and behaviorism (that consider them a result of observation), maintaining a fundamental epistemological asymmetry between the first person and the third person utterances.

So, although I can directly experience the mental life of the other through his expressive disclosures, there will always remain a crucial distinction between my perspective on the world and that of the other and this entails a different kind of access to mental phenomena and a different degree of certainty and evidence.

Wittgenstein's aim is precisely to account for the specificity of our psychological life

Finally, the strict relation between subjectivity and language in Wittgenstein's thought discloses an original and non-reductionist point of view about inwardness, that is inassimilable to a self-contained world of private hidden objects and that is understandable for the others (almost in part) through its expressions on the base of sharing a common practical and linguistic background within the human life-form.

Furthermore, this perspective can converge with some recent philosophy of mind theories that underline the “expressive” and social character of the mental.

BIBLIOGRAPHY

- AVRAMIDES A.: *Other Minds*, London, Routledge, 2001.
- CAVELL S.: *Skepticism and the Problem of Others*, in *The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
- FINKELSTEIN D.: *Expression and the Inner*, Harvard, Harvard University Press, 2003.
- JOHNSTON P.: *Il mondo interno. Introduzione alla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, Firenze, La Nuova Italia, 1998.
- OVERGAARD S.: *Wittgenstein and Other Minds: Rethinking Subjectivity and Intersubjectivity with Wittgenstein, Levinas and Husserl*, Routledge, 2009.
- TUGENDHAT E.: *Autocoscienza e Autodeterminazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1997.
- SCHULTE J.: *Experience and Expression. Wittgenstein's Philosophy of psychology*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- WITTGENSTEIN L.: *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, ed. a cura di G. H. Von Wright e H. Nyman, Oxford, Basil Blackwell, 1982 (*Ultimi scritti, 1948-1951. La filosofia della psicologia*, trad. it. di B. Agnese e di A. Gargani, Roma, Laterza, 1998).
- _____ *Notes for Lectures on Private Experience and Sense Data; Rhees, The Language of Private Experiences and Sense Data in Philosophical Occasions, 1912-1951*, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993 (*Esperienza privata e dati di senso*, trad. it. di T. Fracassi e L. Perissinotto, Torino, Einaudi, 2007).
- _____ *On Certainty*, Ed. G. E. M. Anscombe and V. H. von Wright, transl. Anscombe and Paul, Oxford, Basil Blackwell, 1977 (Wittgenstein L., *Della Certezza*, Torino, Einaudi, 1978).
- _____ *Philosophische Untersuchungen*, a cura di G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright e R. Rhees, Oxford, Basil Blackwell, 1953 (*Ricerche filosofiche*, trad. it. di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 2002).
- _____ *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Oxford, ed G. E. M. Anscombe and V. H. Wright, transl. Anscombe and Luckhardt, Blackwell, 1980 (*Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, ed. it a cura di R. De Monticelli, Milano, Adelphi, 1990).
- _____ *The Blue and Brown Books*, Oxford, Basil Blackwell, 1958 (*Libro blu e libro marrone*, trad. it. di G. Conte, Torino, Einaudi, 1983).
- _____ *Tractatus logico-philosophicus*, London, Routledge and Kegan Paul, 1961 (*Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. a cura di G. Conte Torino, Einaudi, 1998).
- _____ *Zettel*, Oxford, Basil Blackwell, 1967 (*Zettel: lo spazio segregato della psicologia*, trad. it. di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1989).

Do ser-em-comum ao ser da comunidade*

Lisete RODRIGUES**

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (Portugal)

RESUMO: Tomamos como ponto de partida a mudança de paradigma no seio do pensamento espinosano, de um marco idealista para outro materialista, bem como os efeitos que esta alteração produz na colocação do seu problema filosófico de base: abandonando a investigação acerca de um verdadeiro bem que fosse comunicável em si, para em seguida postular a necessidade da existência de algo em comum entre as coisas que se podem compreender umas pelas outras. Procuramos, a partir destes elementos, apresentar os principais aspectos da categoria ontológica de ser-em-comum, evidenciando a sua articulação com aquilo que no pensamento espinosano poderá ser entendido como um pensamento da comunidade. A reflexão espinosana será então analisada sob uma dupla perspectiva: a nossa própria hipótese de trabalho, segundo a qual se considera até que ponto aquela modificação não expressa uma consideração efectiva com o problema do comum e da comunidade, bem como a reflexão contemporânea em torno da hipótese ontológica do comum.

PALAVRAS-CHAVE: Ser-em-comum . comunidade . noções comuns . Espinosa . Jean-Luc Nancy.

ABSTRACT: We take into account Spinoza's change from an idealist to a materialist paradigm, as well the related modification from pursuing a true good, capable of communicating itself, to an ontological system that starts by postulating the necessity of having something in common among the things that can be understood through each other. This adjustment becomes central in our argument about the places in Spinoza's system where a reflexion on the notion of being-in-common and community takes place. This same reflexion will be approached through a twofold perspective: by our own hypothesis of an actual concern with this question underlying Spinoza's theoretical modifications, and by the contemporary references to an ontological hypothesis of community as being-in-common.

KEYWORDS: Being-in-common . community . common notions . Spinoza . Jean-Luc Nancy.

* Trabalho desenvolvido no âmbito do programa de doutoramento, apoiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia - SFRH / BD / 48795 / 2008.

** Doutoranda em Filosofia, na especialidade Filosofia da Política, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde desenvolve a sua dissertação sob o tema da comunidade política, em Espinosa e Hannah Arendt. 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. **E-mail:** lisete.rodriques@campus.ul.pt

I. Introdução

Na recepção contemporânea do pensamento espinosano destacam-se sobremaneira as apropriações políticas da sua ontologia. Nesta medida, posições como as de Étienne Balibar (BALIBAR, 1985), Marilena Chaui (CHAUI, 2003) ou Antonio Negri (NEGRI, 1982), nas quais se defende a ontologia espinosana como o lugar mais político do seu pensamento, não são hoje causa de polémica. Esta posição resulta, em termos gerais, quer do esforço de Espinosa em vista de uma fundamentação ontológica do político, pela qual se prescindia do instrumentário conceptual de fundamentação teológica; quer do carácter político que aquelas categorias ontológicas envolvem.

Com efeito, para lá do registo mais visível das teses acerca da natureza, da instituição e da preservação dos regimes políticos, como faz no Tratado Político (TP), existe um fundo conceptual preparatório da sua teorização política, a qual resulta comprometida com este mesmo horizonte ontológico no qual tem o seu embasamento.

Para lá deste compromisso teórico entre a reflexão ontológica e a teorização política, interessa aqui colocar este mesmo horizonte sob perspectiva, excedendo a mera condição de fundamento, e apontando para o seu conteúdo efetivamente político, no âmbito de um pensamento da comunidade.

De facto, sob as diferentes configurações que a Comunidade Política pode assumir, é imperativa a existência em permanência de um agenciamento individual e colectivo, inerente à constituição e preservação dessa mesma Comunidade, e determinante não só do aspecto como da vitalidade de qualquer realidade política. Neste sentido, a compreensão de designações como as de ‘horizonte ontológico’, ‘comum’ e ‘comunidade’, é decisiva para a concretização da tarefa a que aqui nos propomos, a saber: a clarificação do conteúdo político do pensamento ontológico, independente de uma perspetivação organizada retroativamente, a partir de processos históricos e fundações políticas concretas.

Esse agenciamento subterrâneo constituiu uma das principais ocupações do pensamento de Espinosa, numa investigação que começou por colocar o problema em termos epistémicos, perguntando-se “como podemos conhecer o verdadeiro bem a perseguir para fruir de uma existência humana adequada” (Tratado da Emenda do Intelecto - TIE), deslocando progressivamente a sua investigação para o registo ontológico, ético e finalmente, pensando a sua transcrição para termos propriamente políticos.

A transcrição dos efeitos políticos contidos na sua concepção de realidade é no entanto um segundo plano de teorização política, antecedido pela reflexão acerca das condições de inteligibilidade da ordem de produção de efeitos, tal como as primeiras obras de Espinosa procuram dar conta (Korte Verhandeling, TIE, Cogitata Metaphysica), assim como o livro I da Ética, e acerca das condições de produção do real.

Esta evolução parte da compreensão por parte de Espinosa da insuficiência dos instrumentos teóricos em que a abordagem epistemológica formulada naquela questão acerca do verdadeiro bem se apoiava; compreensão esta materializada no

inacabamento¹ da sua primeira obra, bem como nas sucessivas tentativas de fixação daquilo de que dava conta o subtítulo deste mesmo Tratado (1658): sobre a via de acesso ao verdadeiro conhecimento das coisas.

Embora o abandono deste Tratado tenha sido o ponto de partida para uma reformulação dos termos em que o problema devia ser investigado e resolvido, toda a sua reflexão se manteve próxima da resolução anunciada nas primeiras linhas desta obra, nas quais se lê:

«Depois que a experiência me ensinou que tudo o que acontece com frequência na vida comum é vão e fútil, [e] vendo que todas as coisas pelas quais e às quais temia não têm em si nada de bom nem nada de mau, senão na medida em que a mente é afectada por elas; resolvi finalmente investigar se haveria alguma coisa que fosse um verdadeiro bem, capaz de se comunicar por si mesmo, e pelo qual a mente, rejeitando tudo o resto, fosse afectada unicamente; mais ainda, se existia alguma coisa cuja descoberta e aquisição levasse à fruição para a eternidade de uma alegria suprema e contínua» (ESPINOSA; TIE, §1) [o sublinhado é nosso]

Apesar da proximidade e da consistência que o seu percurso teórico revela para com esta interrogação inicial, é no próprio abandono deste projecto de matriz epistémica que se pode encontrar anunciada uma viragem à luz da qual (e talvez mesmo, sem a qual isso não seja possível) podemos interpretar a teorização subsequente, percebendo a evolução dos conceitos e a proposta de leitura do real que organiza a fixação e articulação dos mesmos.

É nesta ordem de argumentos que Antonio Negri defende uma inversão de paradigma no interior do pensamento espinosano: passando-se de um idealismo ou da idealidade para um registo material ou realista (NEGRI, 1982: 88-89). Negri resume a marca distintiva desta evolução sobretudo com a emergência da modalidade material e a sua determinação de um novo horizonte ontológico, dono de uma densidade real, que confirma a aproximação da identidade entre o modo e o mundo.

Com efeito, esta mudança de paradigma marca desde as primeiras linhas a redação daquela que será a obra maior do seu percurso: a *Ética Demonstrada Segundo a Ordem Dos Geómetras* (E). Ao longo dos cinco livros que compõem esta obra, Espinosa articula várias camadas conceptuais (ontológica, antropológica, gnoseológica, política e ética), tecendo entre elas uma rede cuja conexão produz um conjunto de efeitos de sentido dotados da capacidade de reordenamento radical das estruturas do real.

É esta capacidade que encontramos subsumida na tese de Jonathan Israel acerca de um Iluminismo Radical, subterrâneo e em contraponto com o qual se escreve um Iluminismo dominante e mais abrangente. Espinosa e o espinosismo surgem aí como o eixo principal desse pensamento radical, reconhecido como base determinante do marco teórico da reconfiguração da realidade política, resultante, nas palavras de Israel, “desse passo tão dramático em direcção à secularização e racionalização na história da Europa” (ISRAEL, 2001).

Na base dessa radicalidade está de facto uma profunda reflexão acerca do real e

¹ Para uma análise detalhada do significado desta interrupção na evolução do pensamento espinosano, vj. DELEUZE, Gilles; *Spinoza, Philosophie Pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1981 (2^a ed., revista e aumentada), capítulo V, pp. 149-163.

das suas estruturas de sentido e de valor, procurando os fundamentos conceptuais para uma tomada de posição no debate teórico-político no qual se jogava um ordenamento social, político e moral balizado entre a maior autoridade ou a maior liberdade, ou, dito por outras palavras, entre o modelo absolutista do contrato hobbesiano ou a perspetivação de um modelo imanentista traduzível no formato republicano ou democrático.

Esta mudança para um paradigma materialista ou realista, articulada com um programa teórico de interrogação acerca das estruturas de produção de sentido e de valor, constitui o pano de fundo sobre o qual se formula a seguinte interrogação: é de alguma sorte o problema do comum e do ser-em-comum um dos propósitos motivadores desta viragem e das inovações da Ética em relação às obras anteriores?

Não se pretende aqui de alguma maneira revisitar numa perspetiva historicista o pensamento espinosano, pelo contrário, a presente questão está subordinada à relevância do contributo deste sistema onde ontologia e política são modalidades do mesmo, para aquela que hoje se pode distinguir como uma das tarefas que se impõem à filosofia. Nas palavras de Jean-Luc Nancy, em prefácio:

«O ser-em-comum, para lá do ser pensado como identidade, como estado e como sujeito, o ser-em-comum que afecta o próprio ser no mais profundo da sua textura ontológica: esta foi a tarefa que se pôs em evidência» (ESPOSITO, 2007: 11-12).

O ser-em-comum pensado para lá das figuras onde é contido e cristalizado num registo essencialista do ser comum, traduzível em diferentes escalas (individualista, subjectivista, estatal ou comunitarista) (NANCY, 1999: 16-18, 40-41), impõe-se enquanto a decisiva tarefa contemporânea da filosofia. Aquele 'para lá de' distingue esta colocação da comunidade ou do ser-em-comum (os quais são tomados como termos sobreponíveis no pensamento de Nancy) como problema filosófico, do marco essencialista de uma dialéctica entre comum e próprio em que assentou a ideia de comunidade herdada da tradição (ESPOSITO, 2007: 23-25).

A superação desta dicotomia torna visível o carácter excessivo do ser-em-comum e da comunidade em relação a qualquer a-propriação, entenda-se: qualquer figuração que torna seu ou próprio aquilo que se percebe como comum e a partir do qual circunscreve um regime de jurisdição sobre as condições de pertença e de significação no interior dessa entidade.

Ao mesmo tempo que deixa ver o carácter excessivo inerente ao ser-em-comum, a superação daquele binómio entre próprio e comum é também ela conseguida mediante a compreensão ontológica do comum que institui a comunidade tal como Jean-Luc Nancy a procura dar a pensar. Tal compreensão tem como pedra angular a hipótese ontológica do comum.

Pensada na reacção ao limiar de destruição de que o século XX deu provas, e ao papel central aí desempenhado pelas categorias de 'comunidade', 'homem' ou 'humanidade', esta hipótese emerge como perplexidade nos destroços do potencial aniquilador de que as versões finais do que seja o homem ou a comunidade foram e são portadoras.

O pano de fundo contra o qual se destaca fundamentalmente este esforço de pensamento, consiste na ideia de natureza absoluta de qualquer totalidade, isto é, na ideia de um absoluto cuja absolutidade se confirma na afirmação plena do próprio absoluto, ou melhor, daquilo que é de alguma sorte absolutizado. É

segundo esta possibilidade de constituição de um absoluto ao qual é imanente uma realização absoluta que é entendida a contradição da qual padece o regime ontológico no qual o pensamento tradicional de comunidade assenta (NANCY, 1999: 17-20).

Resgatar a ideia de comunidade a este regime e à ordem de produção de efeitos de sentido que lhe é subsequente, resume os propósitos que sustentam a colocação da hipótese ontológica do comum. Trata-se de pensar a comunidade fora de um regime essencialista de produção, enquanto plenificação ou realidade entendida como esgotamento, como realização absoluta do que é absoluto apenas sob essa condição. A compreensão da possibilidade de colocação daquela hipótese e dos termos outros em que a comunidade ou o ser-em-comum são pensados, constitui-se como tarefa, transformando ao mesmo tempo o sentido em que de algo se pode afirmar ser uma tarefa de pensamento.

Desta forma, o problema da comunidade, tal como surge colocado na contemporaneidade por um conjunto de pensadores em que constam nomes como o de Jean-Luc Nancy, mas também Maurice Blanchot, Georges Bataille, Giorgio Agamben, Roberto Esposito e Martin Heidegger, encerra consequências filosóficas tanto a nível conceptual e teórico, como envolve também, na inessencialidade ou impropriedade que se dizem no seu carácter inesgotável e inapropriável, uma transformação do regime de pensamento.

Assim, a afirmação do ser-em-comum como tarefa da filosofia remete já para um sentido inoperante do termo tarefa, i.e., para uma ordem de pensamento na qual se rompe com, ou se interrompe, o plano dos fundamentos segundo os quais são ditados todos os começos de todas as realizações e com elas, de todas as tarefas. A tarefa é aqui tomada como, nas palavras de Nancy, “a realidade objetiva prática do dever”, tomando em mãos as implicações da tripla aceção do ‘Aufgabe’ kantiano: tarefa, problema e dever (NANCY, 1985: 34), articulados num entendimento da razão como constitutivamente prática, que assim compele ao julgamento instituidor de toda a tarefa, naquilo que defende como uma ontologia práxica (NANCY, 1985: 22).

Dito de outra forma, o ser-em-comum evidencia-se como tarefa enquanto tarefa, entendida como tarefa de um começo, inesgotável e irreduzível à ordem dos princípios e dos conceitos, que diz um chamar a si mesma uma obrigação percebida fora de qualquer ordem de produção ou trabalho (sem no entanto deixar de ser penosa e poética) (NANCY, 1985: 34-35).

Uma leitura da ontologia espinosana a partir da hipótese por nós colocada e no contexto desta tarefa, permite-nos assim surpreender dois lugares fundamentais pelos quais pode passar um entendimento do ser-em-comum.

II. Sobre a categoria ontológica de ser-em-comum

II.1. “entre si ter em comum”

O primeiro desses lugares diz-se nas implicações de uma mudança de requisito para o acesso à inteligibilidade, fruição e transformação do real, subsumida na passagem do “comunicável por si mesmo”, tal como enunciado no primeiro parágrafo do TIE, ao “entre si ter em comum” que surge nas primeiras páginas da

Ética, termos pelos quais se traduzem os originais latinos: do *sui communicabile* ao *inter se commune habere*.

O comunicável por si mesmo é uma designação de aparição única, produzida ainda segundo um referente teórico idealista, e que irá ceder o seu lugar, no nosso entender, e tal como defendemos noutra ocasião², à definição de *causa-sui*, a qual constituirá a categoria-chave para dar conta de uma conceção imanentista da produtividade diferenciadora que constitui o real.

Na sequência da mudança de paradigma acima referida, encontramos uma reformulação dos termos, surgindo pois como condição de inteligibilidade do real o *entre si* ter em comum, sobredeterminado pelas implicações ontológicas da primeira definição da Ética, a qual seja a de *causa-sui*: “Por *causa-sui* entendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode conceber-se senão como existente.” (E1def.1).

Por um lado, é abandonada a formulação em termos substancialistas daquele verdadeiro bem, comunicável em si e separado do mundo; por outro lado, surge uma ideia de comunidade ontológica defendida desde o primeiro livro da Ética (E1ax.5, P2, P3), pensada mediante este dispositivo onto-epistémico, do *entre si* ter em comum, o qual se oferece como algo mais do que um elemento operador daquilo que poderia ser um *pôr* em comum, para se revelar constitutivo ou geneticamente determinante da própria possibilidade de existir e agir. No axioma 5 do primeiro livro lemos:

«As coisas que nada tenham em comum entre si também não podem ser entendidas umas pelas outras ou, por palavras diversas, o conceito de uma não envolve o conceito da outra» (E1ax.5).

A envolvimento de um conceito por outro concretiza a relação de causalidade, quanto à existência, e sendo uma coisa a causa efetiva da produção de um efeito real, o conceito dessa mesma coisa envolve o conceito da coisa produzida, i.e., é também a sua razão ou explicação. Se o tom dos axiomas anteriores (E1ax.1-4) parecia extremar as distinções entre *ser-em-si* e *ser-noutra-coisa*, ou entre causa e efeito em sentido absoluto, Espinosa introduz no axioma 5 a condição do conhecimento das coisas a partir da condição ontológica das mesmas.

Esta noção do *entre si* ter em comum, vai orientar o sentido da sua reflexão, e a nosso entender, ela resume melhor que qualquer outra a efetividade do projecto espinosano de conhecimento a partir de e de dentro do ser, sem cisões ou fracturas onto-epistémicas.

A reciprocidade da conexão dita nesta relação dos termos, *entre si* ter em comum, aplica-se a todas as coisas existentes e envolvidas no processo de causalidade real, bem como no seu correlato conceptual, e estabelece assim a inteligibilidade intrínseca ao processo causal a partir do qual o real pode ser conhecido. É por haver um recíproco “*entre si*” que se patenteia e deduz a existência de uma comunidade ontológica, inteligida a partir da própria percepção desse *entreseres* portador a todo o momento das condições de existência, ação e inteligibilidade.

² Permitimo-nos reenviar para o nosso texto dedicado à génese da noção de *causa-sui*: RODRIGUES, Lisete; «Do ser relativo ao ser de relação: sobre a formação do vínculo genético-operativo », in Tatián, Diego (comp.); *Spinoza, Sexto Colóquio*, Córdoba: ed. Brujas, 2010, pp. 199-208.

II. 2. As noções comuns

Implicadas no esforço de teorização do ser-em-comum a partir desta linha de argumentação imanentista e materialista, e decorrentes daquele vínculo onto-epistémico que determina a identidade entre ser e pensar, ou a inteligibilidade necessária de todo o real, as noções comuns surgem no segundo livro da *Ética* (E2P38-P40).

O acento da reflexão desloca-se para um plano claramente epistémico, subordinado às premissas acima elencadas. Aquilo que aqui relevará passa pela predicação do comum destas noções, ou seja:

«[...] aquilo que é comum a tudo, e existe igualmente na parte como no todo, não constitui a essência de alguma coisa singular» (E2P37) [o sublinhado é nosso].

Não constitui novidade afirmar que o argumento das noções comuns é uma das inovações desta obra, a marca distintiva em relação às anteriores, claro está, em termos teóricos e conceptuais, não considerando aqui a sua construtura.

Mantendo presente aquele vínculo onto-epistémico, no livro intitulado *Sobre a Mente*, dedicado ao problema do conhecimento, encontramos uma sequência de proposições, da já citada E2P37 até à E2P40, nas quais as noções comuns são apresentadas justamente nesta relação entre o plano cognitivo e a sua sobredeterminação ontológica, permitindo assim avançar na compreensão daquilo que é dito quando se diz o comum destas noções.

Ou seja, a possibilidade deste comum das noções comuns diz a existência de um comum ontológico, resistente à esfera do próprio que é dita na essencialidade dos singulares, e em constitutivo excesso relativamente à soma das partes. Na verdade, aquela afirmação da sua existência de igual modo no todo e nas partes, é a condição do conhecimento adequado, dita retroativamente a partir da constatação do entre si ter em comum, e do comum dito nestas noções.

Nas palavras de Espinosa: «As coisas que são comuns a tudo, e existem igualmente na parte como no todo, não podem ser concebidas senão adequadamente». (E2P38). Na demonstração desta proposição, resulta evidente a necessidade da percepção adequada por parte da mente daquilo que é comum ao corpo daquele que se percebe a si mesmo, como a qualquer outro corpo exterior. É justamente nesta sequência que são formuladas as noções comuns:

«[...]existem certas ideias ou noções comuns a todos os homens. Com efeito (pelo lema 2), todos os corpos convêm em certas coisas, as quais (pela proposição precedente) devem ser percebidas por todos adequadamente, isto é, claramente e distintamente» (E2P38,cor.).

Do entre si ter em comum como condição de inteligibilidade do real, até estas noções comuns a todos os homens, opera-se uma deslocação daquele referente onto-epistémico a partir do qual tudo o que existe e age pode dizer a partir de si mesmo enquanto existente (que só se realiza na medida da compreensão da espessura ontológica deste entre si constitutivo) e de dentro do próprio real, as condições de sentido do mesmo.

A subsequente deslocação do problema do comum para o plano antropológico,

inicia um momento dedutivo apoiado nesta demonstração das condições de inteligibilidade e de conhecimento adequado ou verdadeiro, preparando a aproximação ao problema político da comunidade a partir do ponto de vista da razão.

Esta racionalidade está também ela sobredeterminada por aquele vínculo onto-epistémico, dizendo-se por isso mesmo apenas e só segundo a presença e compreensão daquele comum ontológico e por isso cognoscível. A racionalidade é aqui o próprio nome do género de conhecimento formado pelas noções comuns e pelas ideias adequadas das propriedades das coisas (E2P40,sch.2). Algumas proposições depois, podemos ver estas noções ditas na sua relação com a Razão: “[...] os fundamentos da Razão são noções que explicam o que é comum a tudo e que não explicam a essência de alguma coisa singular [...]. (E2P44,d)

Este comum que é condição da própria existência daqueles que se percebem mediante o entre si, é também ele a condição material constitutiva da própria razão. Neste sentido, leia-se o corolário da proposição 39 deste mesmo livro II:

«Daqui se segue que a mente é tanto mais apta a perceber adequadamente mais coisas quanto mais o seu corpo tem propriedades comuns com os outros corpos» (E2P39cor.).

Este corolário concretiza a importante e difícil conjunção comum e próprio, introduzida na mesma proposição pelos seguintes termos:

«Aquilo que é comum e próprio ao corpo humano e a certos corpos exteriores, pelos quais o corpo humano é habitualmente afetado, e é comum e próprio a cada uma das suas partes assim como ao todo, a sua ideia existirá adequada na mente» (E2P39cor.).

Não estamos pois perante uma solução bipolar comum versus próprio, no sentido de se poder afirmar que há uma identidade que agrega o que é próprio de cada um dos seus membros, os quais, num movimento circular, se tornam e se mantêm membros desta identidade agregadora na medida em que possuem aquele próprio identificador. O que resultaria naquele modelo dialéctico de consideração da ideia de comunidade, sintetizado por Roberto Esposito: “Eles [os membros da comunidade] têm em comum o que lhes é próprio, e são proprietários do que lhes é comum”. (ESPOSITO, 2007: 25)

A matriz de pensamento materialista que evocámos nas primeiras linhas perpassa esta conjunção entre comum e próprio, permitindo introduzir uma fundamentação que não segundo a perspectiva identitária ou essencialista, mas pelo contrário, segundo uma perspectiva ontológica inessentialista de pensamento da comunidade enquanto pensamento do ser-em-comum, pensado e pensável apenas e só mediante o entre si ter em comum, ou se preferirmos, o inter se commune habere.

III. Notas finais

No âmbito de um trabalho de investigação em progresso, de cujas principais linhas de problematização e de reflexão aqui demos conta, elencamos de seguida de modo prospectivo alguns dos efeitos de leitura para os quais os pontos anteriores

apontam.

A teorização de carácter imediatamente político, tal como Espinosa a desenvolve no livro IV da *Ética*, no *Tratado Teológico-Político* e no *Tratado Político*, é, no nosso entender, um campo de reflexão no qual o pensamento do ser-em-comum e da comunidade está sobremaneira presente.

Essa presença, apreciada nos termos da hipótese de trabalho supra mencionada, bem como da noção de tarefa aqui considerada, pode, num primeiro momento, ser aproximada sob o modo da interrogação.

Uma primeira e fundamental pergunta: há em Espinosa uma filosofia da comunidade, no sentido de um pensamento vinculado a uma mitologia da origem, da raiz, da essência – que engendra a dialéctica da perda e do reencontro, da alienação e da reapropriação, da fuga e do retorno – em vista de algo que pode ser recuperado depois de perdido, uma vez compreendida a sua essência?³

Ou, pelo contrário, uma conceção política na qual é perceptível a expulsão do tempo (e com ela, a recusa da introdução de um antes e de um depois que organiza a discursividade do medo e da esperança – a promessa, a destinação, etc.), num regime a-cêntrico, des-individuado, des-subjetivado, esteja a tentar dar conta da distância entre aquilo que os instrumentos de medição, quantificação, generalização, podem e deixam dizer (num segundo plano de considerações), e aquilo que efetivamente permite compreender o plano da determinação singular: da singularidade enquanto nome da existência e da ação constitutivamente entre, num plano de obliquidade?⁴

Podemos então afirmar tratar-se de uma conceção política na qual não se encontra aquele “fundo duplo” (ESPOSITO, 2007: 61) de uma ordem e realidade políticas cuja funcionalidade depende da permanência dos pressupostos que organizam a própria desordem natural (tal como Hobbes a coloca), mas ao invés disso, trata-se de uma conceção política afirmativa, nos pressupostos ontológicos e nos compromissos singulares que esta mirada relacional – visível na vertente ontológica, antropológica, social e claro política – acarreta?

Finalmente, podemos ir mais longe nestas hipóteses e ler nas dificuldades de Espinosa em torno do modelo contratualista, os sintomas de uma perceção da negação constitutiva em relação à qual toda e qualquer existência política – além das outras instâncias de realidade – é mantida numa relação de dependência, subordinação e estruturação?

As reservas de Espinosa quanto à figura do sujeito, da natureza humana e do contrato, podem elas mesmas contribuir para a leitura de um pensamento político que se arrisca nesse vazio do “entre” e do “com”. A subordinação do pensamento político a um princípio de identidade linear, unívoco e num plano de frontalidade sujeito-objetos encontra aqui então duas categorias mediante as quais essa linearidade pode também ela ser interrompida concedendo-se ao mesmo tempo o espaço teórico para pensar um campo político outro.

³ Usamos de forma resumida os principais aspetos da caracterização de um modo tradicional de colocação do tema da comunidade, tal como os encontramos em ESPOSITO, 2007: 45.

⁴ O plano de obliquidade é uma referência importada da reflexão de Esposito, onde se procura pensar para lá do plano de frontalidade que pré-determina todo e qualquer domínio de relação à bipolaridade entre um sujeito e um objeto (ESPOSITO, 2007: 31).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALIBAR, É.: *Spinoza et la politique*, Paris, Puf, 1985.
- CHAUI, M.: *Política em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- ESPINOSA, B.: *Spinoza Opera Im Auftrag Der Heidelberger Akademie Der Wissenschaften*, Herausgegeben Von Carl Gebhardt, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, 1925, em 4 volumes.
- ESPOSITO, R.: *Communitas, Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007. Tradução em língua castelhana por Carlos Rodolfo Molinari Marotto, a partir do original italiano *Communitas, Origine e destino della comunità*.
- ISRAEL, J.: *Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, New York; Oxford University Press, 2001.
- NANCY, J.: « Conloquium », in prefácio a ESPOSITO, R.: *Communitas, Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- _____ « Dies Irae », in VVAA: *La Faculté de Juger*, Paris, Ed. de Minuit, 1985, pp. 9-54.
- _____ *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1999^{3ª}.
- NEGRI, A.: *L'anomalie sauvage*, Paris, Puf, 1982.

Mudar a vida, mudar a política. A defesa de uma governação assente no Outro segundo Maria de Lourdes Pintasilgo

Marília ROSADO CARRILHO*
Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: O texto que a seguir se apresenta é resultado da investigação que pretende identificar e explicitar a fundamentação filosófica do pensamento social e político de Maria de Lourdes Pintasilgo, primeira-ministra de Portugal, embaixadora do país na UNESCO, figura activa no panorama social e político do passado recente de Portugal. Considerava ela que a filosofia é a “ferramenta” ideal para a fundamentação teórica da prática ético-política.

O texto está estruturado em três partes: a introdução que expõe a denúncia que Maria de Lourdes Pintasilgo fez à governação de então e de como esta constituiu um problema das sociedades do final de século XX e início do século XXI; o ponto um, que identifica aqueles que a autora considera serem os erros dessa governação e o ponto dois que apresenta as propostas de mudança que Maria de Lourdes Pintasilgo defende para constituir uma nova forma de governação.

PALAVRAS-CHAVE: crise, governação, cuidado, diálogo, qualidade de vida.

ABSTRACT: The following text is the outcome of the investigation that wants to identify and specify the philosophical grounding of the social and political thought of Maria de Lourdes Pintasilgo, Portuguese Prime Minister, UNESCO’s ambassador, active personality of the social and political outlook in Portugal recent past.

She considered that Philosophy was the ideal “tool” for the theoretical foundation of ethical and political practice.

The text is structured in three parts: the introduction, which exposes the complaint that Maria de Lourdes Pintasilgo made to the governance and how it constituted a social problem, late 20th century; point one, that identifies what the author considers as the mistakes of that governance; and point two, which identifies the shift proposals that Maria de Lourdes Pintasilgo defends to compose a new way of governance.

KEYWORDS: conjuncture, governance, care, dialogue, quality of life.

* 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. Contacto mail: marrylia@gmail.com

Introdução

A palavra *crise* passou a fazer parte constante dos diálogos do nosso dia-a-dia. Acompanha-a um tom de voz baixo e envergonhado em rostos desiludidos e cansados. A crise actual marca o desalento da sociedade capitalista, convicta que estava que o crescimento económico era sinónimo de progresso e que o progresso científico-tecnológico tornava as sociedades desenvolvidas. Maria de Lourdes Pintasilgo chamou a atenção para o erro desta convicção à sensivelmente vinte anos atrás. Sempre a preocupou a “cegueira” social resultante do movimento contínuo do progresso científico-tecnológico, uma força que se alimenta a si mesma através do entusiasmo das suas próprias conquistas, sempre mais espectaculares e a um ritmo cada vez mais rápido. Criou-se a ideia de que quanto mais descobertas e invenções existirem mais felizes somos e, assim, o acesso a bens de última geração tornou-se um dos indicadores de felicidade. Não só o acesso, como o seu pagamento adiado e faseado se tornou numa prática tão corrente que se criou a ideia de que tudo se pode “pagar depois”, ou seja, tudo se pode adiar e até resolver-se por si mesmo. O progresso julgou-se linear e sempre no sentido crescente e ascendente. Criou-se uma sociedade em que as invenções e o lucro são os objectivos e o indivíduo trabalha para atingir estes objectivos. Dado este contexto, Maria de Lourdes Pintasilgo coloca as questões fundamentais:

«O que é que pode permitir que nos reencontremos uns aos outros para uma vida harmoniosa? Será somente a quantidade de bens materiais acumulados? Não será preciso inventarmos uma nova maneira de viver?» (PINTASILGO, 1980: 106).

A lei do capitalismo imperou e impera e os objectivos económicos passaram a ofuscar a necessidade de definir objectivos humanos e sociais. Para dar resposta às exigências das sociedades científico-tecnológicas passou a ser prática, denuncia ela, a exploração das pessoas, enquanto trabalhadores e exploração da natureza, enquanto fonte de recursos. Esta exploração teve início na Revolução Industrial, mas só no final do século XX começou a ser posta em causa. É essa exploração e a coexistência da riqueza e da pobreza que colocam as democracias actuais em questão.

Perante este contexto, Maria de Lourdes Pintasilgo denuncia o vazio das propostas políticas nas democracias actuais. Diz ela: «O cansaço das ideologias é fruto da ausência de objectivos a que tudo ficou reduzido pela prioridade atribuída ao aspecto económico em detrimento de outros aspectos da vida» (PINTASILGO, 1980: 110). Posto isto, o que Maria de Lourdes Pintasilgo propôs, nos seus escritos e na sua prática política, foi restituir à prática política a qualidade ética, uma vez que «...é a pessoa humana a primeira e última finalidade de toda a decisão política»¹. Para que a prática política esteja centrada na pessoa é necessário

¹ PT/FCF/CDP/MLP - 0209.026, Ética, Cidadania e Política, s.l., s.d., 23 fls, p. 6.

OBS: Dado que os documentos do arquivo histórico de Maria de Lourdes Pintasilgo devem ser citados da seguinte forma: PT/FCF/CDP/MLP - (cota do documento), (título do documento), (local), (data), (n.º de folhas), adopto aqui o mesmo formato de citação, remetendo para nota de rodapé a

existirem qualidades éticas como a lealdade (não instrumentalizar as pessoas), a clareza (restituir dignidade à comunicação) e a criação de novas formas de convivência (privilegiando o afecto e o cuidado pelo outro).

É, então, necessário mudar. Mudar a vida. A nível político, significa mudar o paradigma e, com ele, mudar algumas práticas da sua acção.

1. Erros da governação

Maria de Lourdes Pintasilgo aponta erros de governação, erros que devem ser admitidos para poderem ser mudados. O erro central, considera ela, é a colocação da pessoa ao serviço da economia e não a economia ao serviço da pessoa. Consequência directa desta política capitalista é a inumanidade do poder, um poder que se alheia do dever de cuidar do indivíduo e esquece o afecto como suposto ético da ligação entre os seres humanos. A crítica ao poder exercido como “poder sobre” (as pessoas e a natureza) em vez de ser um “poder para” (a acção).

Um outro erro é a avaliação quantitativa que os governos fazem da sua prática. Diz a autora que a quantificação das várias dimensões da vida pessoal e social não é suficiente para aferir a eficiência das práticas governativas. É necessário dialogar com o povo para fazer uma avaliação qualitativa, a par da avaliação quantitativa. O que subjaz aqui é o erro do fechamento em si mesmo dos sistemas governativos, ignorando a virtude essencial da prática da escuta. O conformismo e a apatia são, também, erros na vivência do Estado e da governação, condutas a evitar tanto pelos governantes, como pelos cidadãos. O conformismo, a apatia e a ignorância têm como consequência a inacção e nada pode ser pior que a ausência de reflexão e de acção. Diz Maria de Lourdes Pintasilgo que há um exagerado apego à ordem, à segurança e à estabilidade o que torna inaudíveis e até malditas as vozes da denúncia e da crítica. Há uma resistência à mudança e à inovação porque, de uma forma geral, se entende a crise como instabilidade permanente, caos, desorganização, desresponsabilização. Mas, para ela, a crise é benéfica exactamente por ser um tempo de questionamento, de actualização e de exigência de mudança. Quer isto dizer que a crise representa, por um lado, a capacidade de reflexão da sociedade sobre si mesma e, por outro lado, a vontade de agir para melhorar. Como ela mesma escreve, «é preciso arrancar e demolir e depois construir e plantar» (PINTASILGO, 2005: 186).

A procura do consenso é outro dos erros das sociedades democráticas. No mundo global em que vivemos, que convive com tantas diferenças, procuram-se os consensos para justificar as decisões. Contudo, o consenso constitui-se como uma uniformização, provocando aquilo que ela denuncia ser uma harmonia social ilusória. «O sistema uniformiza, harmoniza ou hegemoniza. O sistema dilui a diversidade. Toma-a como seu inimigo principal, não tolera a diferença, a originalidade» (PINTASILGO, 2005: 203).

Dada a insatisfação generalizada que coloca as sociedades actuais num tempo de questionamento político, surge a questão fundamental: como reformular os sistemas governativos actuais para que consigam maior humanização e respeito pelo Outro?

referência completa. As restantes referências serão incluídas no corpo do texto segundo: (AUTOR, data: página).

2. Um novo governo

Maria de Lourdes Pintasilgo aponta várias alterações que irão possibilitar a organização de uma nova forma de governo.

O cerne da mudança na governação incide no elemento fundamental de toda a acção política – o Outro – e em duas práticas fundamentais e complementares: o cuidado e o diálogo, o cuidado pelo outro e o diálogo com o outro.

«O cuidado por si só não é uma preocupação egoísta é, tão só, um ponto de partida, porque ao dialogar comigo mesmo sou capaz de dialogar com o outro. A existência de um outro eu é a condição da auto-consciência, porque a auto-consciência precisa do reconhecimento do seu eu por um outro eu. O modo original do Homem envolve a auto-compreensão do seu ser-no-mundo, sempre já com os outros, como evidenciou Heidegger»².

O cuidado e o diálogo são entendidos como modos de ser e práticas fundamentais: o cuidado defendido como modo ontológico de ser no mundo e ser com os outros e o diálogo como modo de pôr em prática o cuidado na medida em que só ouvindo as necessidades dos cidadãos é que o governante poderá cuidar efectivamente deles. Deve ser exactamente a responsabilidade de cuidar dos cidadãos que deve impulsionar o governante a aproximar-se deles, quer para os escutar, quer para dialogar com eles. A escuta e o diálogo tornam-se, então, fundamentais porque são os cidadãos que melhor sabem das suas próprias necessidades e, muitas vezes, também são eles aqueles que sabem apontar ideias para a resolução dos seus problemas.

Contudo, deve-se ter em conta que a escuta é responsabilidade do governante, mas que o diálogo é responsabilidade tanto do governante, como do governado, uma vez que este tem o dever cívico de reflectir, expressar e agir. A responsabilidade e consciência política devem estar, então, presentes em ambos os pólos desta relação: governantes e governados, porque «a vida não tem lugar para espectadores» (PINTASILGO, 2005: 20).

2.1. O cuidado

O cuidado lembra o ser humano da sua vulnerabilidade e do seu ser em relação. Não existimos isolados e, como tal, cuidamos tanto de nós mesmos como dos outros. Porque existimos com os outros, somos todos um “outro” para alguém. A alteridade humana existe como inter-relação e interdependência e funda-se na afectividade para assegurar a sobrevivência de cada um. O cuidado é, então, defendido por Maria de Lourdes Pintasilgo como modo fundamental de ser-com-os-outros-no-mundo. «A prioridade do “cuidado de si mesmo” é a condição básica para o “cuidado dos outros”, essência do bom governo» (PINTASILGO, 2005: 123).

² PT/FCF/CDP/MLP - 0209.007, A alteridade imanente ao cuidado pelo outro, s.l., s.d., 2 fls, pp. 1-2.

2.2. O diálogo

Maria de Lourdes Pintasilgo defende três dimensões do diálogo:

- 1) o diálogo entre governantes e governados;
- 2) o diálogo entre as instâncias do governo;
- 3) o diálogo entre o governo e os vários domínios do saber e da ciência.

O primeiro concretiza-se através da descentralização do poder. O segundo concretiza-se através da interdisciplinaridade intersectorial e interministerial e o terceiro concretiza-se na actualização de conhecimentos que um governo deve buscar nas diversas ciências uma vez que tudo é contextual.

«Já não tenho dúvida de que não é possível governar sem a interdisciplinaridade, o intersectorial, o interministerial. (...) Podemos chamar-lhe a construção de uma matriz de intercâmbio e de interdependência. O que tento fazer realçar é, por um lado, a exigência de deixar que a política, na sua teoria e na sua prática, possa cruzar-se com a evolução do saber ou, dito de outro modo, com as outras ciências na sua forma actual» (PINTASILGO, 2005: 133).

2.3. Duas questões

Primeira questão: o que se deve exigir aos governantes? Deve exigir-se a definição de um projecto, com fases delineadas e exequíveis, que vise a concretização de uma visão. A visão deve ser posta no futuro, no longo prazo, e não num curto ou médio prazo.

«A política, se é também relação de forças, é sobretudo “projecto” – perspectiva, horizonte, finalidade (...) O horizonte é afinal a visualização possível das finalidades claras: finalidades de que a pessoa humana não pode deixar de ser o centro»³.

A crise que Maria de Lourdes Pintasilgo denuncia é exactamente o pulsar da necessidade de mudança para essa “visão” prospectiva, o mesmo é dizer, a mudança da orientação teórica da prática política: a mudança de paradigma. Para Maria de Lourdes Pintasilgo é decisiva a mudança para um paradigma que exprima as necessidades das pessoas. Assim, a autora propõe a mudança do paradigma de desenvolvimento (termo muitas vezes confundido como progresso científico-tecnológico ou como desenvolvimento económico) para o paradigma de qualidade de vida (que põe a tónica na necessidade de uma vida realizada, plena, feliz). Este novo paradigma é o grito de um mundo desigual que clama justiça no acesso a bens de necessidade básica para todos.

«O próprio conceito de desenvolvimento que tem sido usado com boas intenções mas que, por falta de fundamentos conceptuais adequados, tem afinal contribuído para um fosso cada vez maior entre os que são devorados pela febre do consumismo e os que vivem em cada dia a luta cruel pela própria

³ PT/FCF/CDP/MLP - 0246.011, (nota manuscrita sem título), s.l., s.d., 8 fls, pp. 1 e 3.

sobrevivência. Em vez disso, trabalhem o conceito de qualidade de vida que, através dos instrumentos do direito internacional, é hoje um imperativo objectivo para todas as nações» (PINTASILGO, 2005: 59).

Este novo paradigma deve assumir-se como base teórica orientadora dessa visão prospectiva comum de cuidar o futuro que responde, por um lado, às necessidades actuais das pessoas e, por outro lado, trata as gerações futuras com igual respeito com que as actuais são tratadas (como Hans Jonas havia defendido). É preciso, pois, escreveu ela «...uma política de satisfação de necessidades básicas»⁴. Para realizar tal política, é preciso pensar globalmente e agir localmente, fazendo uso da cidadania enquanto manifestação da liberdade e da possibilidade de intervenção do ser humano naquilo que lhe diz directamente respeito.

Segunda questão: então, o que deve ser governar? Governar deve ser o assumir de um compromisso, encarando a tarefa de governar como uma missão. Diz Maria de Lourdes Pintasilgo que este compromisso deve ser vivido numa prática cristã da política, que consiste em “dar voz” aos oprimidos e às minorias, tentando a justiça na distribuição igualitária dos bens de necessidade básica para proporcionar qualidade de vida para todos.

«A vida política é a organização da sociedade para o melhor aproveitamento dos seus recursos, a mais justa distribuição dos benefícios, a máxima realização de cada pessoa»⁵.

Nesta prática cuidadora as mulheres têm, para Maria de Lourdes Pintasilgo, um papel crucial. Sendo elas as que, por natureza, podem ser mães são as privilegiadas no cuidar. Assim, defende a autora, as mulheres devem tomar para si mais e importantes cargos de decisão política.

Governar deve ser, como já percebemos, cuidado pelo Outro, tendo em conta as suas diferenças. Deve, igualmente, ser o assumir a responsabilidade do “dever ser” e do “dever fazer” e ter uma visão e projecto de futuro exequíveis, acompanhados de vontade e acção.

Do governante espera-se que se empenhe com a determinação de alguém que se compromete numa missão, o que significa que a sua tarefa só estará terminada quando os resultados desejados forem alcançados. Deve cuidar, ouvir, dialogar e planear. Assim, o governante...

«Não é alguém que vem decalcar sobre uma realidade social existente ideias preconcebidas; é, pelo contrário, alguém que vem dar forma institucional àquilo que está vivo entre o povo e que é, afinal, a vontade colectiva» (PINTASILGO, 1980: 88).

O apelo que a obra de Maria de Lourdes Pintasilgo deixou foi o de que é preciso humanizar a política para cuidar o futuro. Para tal, é preciso mudar a vida, tanto na governação, como no exercício da cidadania.

Maria de Lourdes Pintasilgo morreu em 2004. Não é a pensadora da crise de hoje, mas parece que ela pensou a crise de hoje. Visão à frente do seu tempo? Mas é exactamente isso que ela defendeu: cada um de nós deve ter uma visão à frente do

⁴ PT/FCF/CDP/MLP - 0269.004, Public policies + w, s.l., s.d., 7 fls, p. 7.

⁵ PT/FCF/CDP/MLP - 0216.006, Liberdades, Aveiro, 16 de Maio de 1980, 28 fls, p. 25.

seu tempo. O que ela fez é o que nós devemos fazer. E nunca é tarde. «Posso ler a vida como uma sucessão de acasos. Mas posso vivê-la como escolhas que me obrigam à ousadia de as tomar no momento certo» (PINTASILGO, 2005: 34).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Maria de Lourdes Pintasilgo:

- PINTASILGO, M.de L.: *As minhas respostas*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1985.
- _____(coord.): *Cuidar o Futuro. Um programa radical para viver melhor*, Lisboa, Trinova Editora, s/d.
- _____*Palavras dadas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2005.
- _____*Sulcos do nosso querer comum*, Porto, Edições Afrontamento, 1980.

Documentos do Arquivo histórico de Maria de Lourdes Pintasilgo:

- PT/FCF/CDP/MLP - 0209.026, Ética, Cidadania e Política, s.l., s.d., 23 fls.
- PT/FCF/CDP/MLP - 0209.007, A alteridade imanente ao cuidado pelo outro, s.l., s.d., 2 fls.
- PT/FCF/CDP/MLP - 0246.011, (nota manuscrita sem título), s.l., s.d., 8 fls.
- PT/FCF/CDP/MLP - 0269.004, Public policies + w, s.l., s.d., 7 fls.
- PT/FCF/CDP/MLP - 0216.006, Liberdades, Aveiro, 16 de Maio de 1980, 28 fls.

Obras sobre Maria de Lourdes Pintasilgo:

- AAVV: *Mulher das cidades futuras*, Lisboa, Livros Horizonte, 2000.
- AAVV: *Pensar o Futuro. Comunicações do seminário "Pensar o Futuro"*, Santarém, Fundação Cuidar o Futuro, 2007.
- AMARAL, A. F. L.: *Maria de Lourdes Pintasilgo. Os anos da juventude universitária católica feminina (1952-1956)*, Coimbra, Almedina.
- BELTRÃO, L.; KATTON, B. *Uma História para o Futuro. Maria de Lourdes Pintasilgo(2007)*, Lisboa, Tribuna da História, 2009.
- GRÁCIO, F. (coord.): *Rede de Mulheres 25 Anos Depois. Com Maria de Lourdes Pintasilgo*, Porto, Afrontamento(s/data).
- HENRIQUES, F. (org.): *Um legado de cidadania. Homenagem a Maria de Lourdes Pintasilgo*, Revista *Ex aequo*, Porto, Afrontamento, 2005.

Bayoumi, o domador de macacos: a dádiva da divagação na obra de Albert Cossery.

Thiago SALES*
Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: Ante uma sentença que nos retira dos eixos, o que se pode desejar? A alforria ou a saudade de retornar à “suposta” insignificância dos dias iguais, dos instantes em que buscávamos o suposto “relevante” sob uma via irrelevante constantemente desprezada. Os pormenores desta problemática podem ser encontrados no romance *La Maison de La Mort Certain*, no qual Albert Cossery nos apresenta a figura singular de Bayoumi, o domador de macacos. Este personagem declara que é preciso: «*savoir vivre dans les ruines*». Tal assertiva, no contexto do romance, acaba por desvelar o cerne da impostura: a esquiva à vida enquanto gracioso e patético deambular. Esta situação, apontada por Cossery, é em geral escamoteada pela ilusão da “experiência do genuíno”, ilusão que arremessa a graça do deambular para o âmbito do irrisório e do irrelevante. Pretensiosa ilusão que, ao lançar a divagação para o âmbito da irrelevância, rebaixa a primeira como se nela não pudesse ocorrer a nossa mais nobre faísca. Dessa forma, a presente comunicação pretende esmiuçar a dádiva da divagação a partir de um diálogo entre Cossery, e outros pensadores da persuasão, como Carlo Michelstaedter, Salomão e Luciano de Samósata.

PALAVRAS-CHAVE: divagação, irrelevância, ilusão.

ABSTRACT: What can we desire when faced with a “no way out” situation? Just freedom or the return of usual daily life. Those days when we search for “special things” through a scorned way that we need much. The details of these issues can be found in Albert Cossery’s novel “*La Maison de La Mort Certain*”, when the writer presents the ideas of Bayoumi, the tamer of monkeys. This character says: «we need to learn how to live in ruins». In fact, the Bayoumi’s statement debunks a usual delusion: the best in life are the relevant moments when, in truth, we always miss the irrelevance of day by day life. This is usually masked by the “experience of genuine”, which makes the wandering sounds like something irrelevant. But maybe the wandering is the most fundamental thing, or even our most precious gift. Then, making a dialogue between Cossery and others “philosophers of persuasion”, like Carlo Michelstaedter, Solomon (Qoheleth) and Lucian of Samosata, I aim to understand the gift of wandering.

KEY-WORDS: wandering, irrelevance, delusion.

* Email: thiagohexder@hotmail.com

*Os teus nervos são um inferno porque queres
viver mais do que a vida.*

(Vergílio Ferreira)

1. Mexer na terra.

Diante de uma sentença que nos retira do eixo o que se pode desejar? Ou o desfecho ou a saudade de retornar à “suposta” insignificância dos dias iguais – dos dias em que buscávamos interminavelmente¹. Parece-me que, diante da bruta sentença, manifesta-se de forma contundente a saudade dos dias em que buscávamos por buscar. Quando Bayoumi, personagem do romance *La Maison de La Mort Certaine*, declara que «é preciso aprender a viver nas ruínas»², acaba por desvelar o cerne da impostura: a esquiva à vida enquanto gracioso e patético deambular. Com efeito, mediante à sentença “desfavorável”, ainda que o sujeito anseie pelo descanso, *torna-se difícil afirmar se o mesmo não esconde o gracioso riso a confirmar quão magnífico é divagar e correr atrás do vento*. E esse descanso, resultado do excessivo esforço de tudo revirar, provoca o sentido originário da liberdade – àquela pautada na aceitação³. Entretanto, esta situação, apontada por Cossery, é escamoteada pela ilusão da “experiência do genuíno”. Pretensiosa ilusão que arremessa a graça do deambular para o âmbito do irrisório e do irrelevante. Pretensa ilusão que, lançando a divagação para o âmbito da irrelevância, rebaixa esta última como se a mesma não se tratasse da nossa mais nobre faísca.

Ora, quando mais jovem e, sob a mal planejada sala em que comíamos, era possível ver, bem ao fundo do quintal, meu pai de joelhos a cuidar das plantas. E sempre, quase sempre na mesma hora, posava uma frota de pardais vagabundos a espera da refeição matinal. Além disso, meu pai costumava cuidar do jardim da escola em que trabalhava. Meu pai, em meio a tantas confusões, não dispensava o gosto pelo arado. Quando adoeceu, pude ver em seus olhos a saudade inelutável de retornar a sua prática aparentemente banal: cuidar da terra, alimentar os pássaros que visitavam-no todas as manhãs e, por fim, ouvir sem número de lamentações de estranhos e demais funcionários que posavam suas incompletudes na mesa em que trabalhava. Pude enxergar em seus olhos o desejo de poder, ao menos por alguns instantes, viver a vida na simplicidade como vivia anteriormente. Insistia numa afirmação constrangedora «queria tempo para dizer mais». De facto, acho mesmo que seu arsenal de “eventos” singelos e atordoantes fosse inesgotável e, não resta dúvida, havia muito de uma fraterna revolta a ser expelida. Mas, nada disso impede pensar a saudade dos momentos “inefáveis”. Isto porque, *este irrelevante quotidiano a ser constantemente desprezado é, de facto, o que não se pode exprimir*. É o *tratar a terra* como uma caixa de supermercados opera uma máquina; *tratar da terra* como uma dona de casa lava seus pratos; *tratar da terra* como um engenheiro

¹ Breve Confissão: aqueles que mergulham no desfecho constroem esse texto, tal como o filósofo Carlo Michelstaedter.

² «*Il s'agit maintenant de savoir vivre dans les ruines, dit encore Bayoumi (...) Oui, savoir vivre dans les ruines, répéta Bayoumi. Tu ne sais pas vivre dans les ruines, toi?*» (COSSERY, 2005:339).

³ Eis o sentido da liberdade no pensamento de Luigi Pareyson. Ao contrário de Deus, que põe-se a negar a negatividade (o não-ser), o homem, por sua vez, carrega o fardo de contrapor o que está dado (o Ser). Entretanto, resta-lhe a aceitação ou a traição desse reconhecer de sua condição.

formula uma forma mais adequada de tratar os resíduos sólidos; *tratar a terra* como um médico receita um fármaco revolucionário; *tratar a terra* como eu escrevo esse texto; *tratar a terra* como um sujeito segue utopias marxistas; *tratar a terra* como um liberal reivindica a importância do livre mercado; tratar a terra como roedores fogem de felinos; *tratar a terra* como alguém se entusiasma ao desvelar um já conhecido romance; *tratar a terra* como um taxista promove intenso discurso acerca da urbis perfeita; *tratar a terra* como um biomédico que isola um suposto retro vírus inofensivo; *tratar a terra* como um eremita urbano resolve uma equação matemática anciã; *tratar a terra* como um especialista em Dostoiévski planeia um controlado e novo escândalo de crítica literária; *tratar a terra* como uma amante enlouquecida a exigir a presença do homem comprometido; *tratar a terra* como um aspirante a piloto; *tratar a terra* como um escritor ressentido a zombar do Nobel; *tratar a terra* como um filósofo a viver à sombra de alguma potestade epistemológica; *tratar a terra* como um maestro prepara uma previsível reinterpretação de uma desgastada sinfonia; *tratar a terra* como um dependente químico mal diz o cuidado alheio; *tratar a terra* como um Padre desiste e insiste num velho sermão; *tratar a terra* como a escolástica irrompe forte na filosofia; *tratar a terra* como um cão a proteger a quinta de seu dono; *tratar a terra* como ondas insistem em arrebeitar a rocha; e, para além destes exemplos, devo acrescentar que, certa vez, uma conterrânea abandonou uma pobre gata em minha residência. Esperava tudo, menos que o animal fosse adoecer – uma doença misteriosa! Uma espécie de depressão misturada à incapacidade física de não conseguir se integrar junto a mim e a meu outro felino. Muito debilitada, ela olhava-me, olhava meu gato – invejava nossos afazeres banais, invejava nossa vaidade. Seus olhos de saudade não eram diferentes dos olhos de meu pai. Num breve momento, eles cansaram, tinham que ir embora. *E torna-se difícil afirmar se o presente do descanso não é apenas a graciosa confirmação do quão magnífico é deambular nessa vida encantadora.* É como tocar a morte e sussurrar com ironia uma afirmação à Chuck Norris: «*Foi apenas um singelo massacre*».

Afinal, posicionado no local do sentenciado, o que se pode ver? Apenas o simples facto de tudo se limitar a uma desenfreada corrida atrás do vento e, ao mesmo tempo, a delícia que é fazer isto. Contudo, o Pregador, do livro de Eclesiastes, esquece-se desse pormenor. O sujeito que se vê sentenciado numa situação inevitável, seja uma doença fatal ou um singular episódio que retira-lhe do eixo, só consegue clamar pelo retorno de suas falsas ideias e pelo aconchego de seus dias irrelevantes – só consegue invejar àqueles que ainda vivem a correr atrás do vento e a divagar. Isto porque, essa deambulação, que o pregador inicialmente rejeita, é o que há de mais sagrado; é mesmo o inefável. Assim, a atitude subjacente ao início do livro de Eclesiastes é um sacrilégio! Ele pretende renegar o que há de mais sagrado: a vanidade de todas as coisas. É por onde desfilam os imperceptíveis grãos de terra que rolam barranco abaixo a prever grandes catástrofes; por onde se desgarra a gota do fio aquoso maior; por onde o inebriado carnavalesco irrompe em meio ao tom oficioso. E a persistência desse exercício escamoteador perseguiu o homem numa desenfreada danação! Basta lembrar de Heidegger a injectar “impessoalidades” e “inautenticidades” na sumptuosa vida de todos os dias. Fechamos os olhos, e só lembramos de traços de nada por toda parte.

«Mas era só isso»– diria o Pregador – «mas, felizmente é um formidável ‘só isso’» – emenda o Pregador. Eis o eixo de saudável decepção em que se situa o livro de Eclesiastes: «era só essa ilusão a todo tempo mas, era a vida, a todo momento». Pois as primeiras palavras do “sábio” anunciam a amarga decepção em perceber a vaidade a sustentar todas as coisas: «Vaidade de vaidade, diz o Pregador; vaidade de vaidade, tudo é vaidade» (ECLESIASTES, 1:1). E segue então o pregador a desafiar o próprio fundamento de toda construção: «Que proveito tem o homem de todo o seu trabalho, com que se fadiga debaixo do sol?». Além disso e, muito embora reconheça a existência de “sábios”, ou seja, embora reconheça que, de facto, alguém saiba alguma coisa realmente genuína, acaba por perceber a completa falta de vantagem no exercício da mesma: «Eu vi ainda debaixo do sol que a corrida não é para os ligeiros, nem a batalha para os fortes, nem o pão para os sábios, nem as riquezas para os inteligentes, nem o favor para os homens de destreza; mas tudo depende do tempo e do acaso» (ECLESIASTES, 9:11). De facto, pouco antes de chegarmos ao capítulo 9, temos a ligeira impressão que o pregador está prestes a rasgar os manuscritos e que, de alguma forma, vai fazer uma última ode à própria decepção. Contudo, alguém arrebenta a porta em que o escriba descarregava seus ranços sobre o papel. A figura do cavaleiro irrelevante derruba o candelabro e ameaça atear fogo sob seus manuscritos – algo desse género deve ter ocorrido para que o Pregador voltasse atrás e afirmar:

«Para aquele que está na companhia dos vivos, há esperança; porque mais vale um cão vivo do que um leão morto. Pois os vivos sabem que não de morrer; mas os mortos não sabem coisa alguma, nem tão pouco têm daí em diante recompensa, porque a sua memória fica entregue ao esquecimento. Tanto o seu amor como o seu ódio, e a sua inveja, pereceram; nem têm eles daí em diante parte para sempre em coisa alguma que se faz debaixo do sol. Vai, come o teu pão com alegria, e bebe o teu vinho com coração contente; pois há muito que Deus se agrada das tuas obras. Sejam sempre brancos os teus vestidos, e não falte óleo sobre a tua cabeça. Goza a vida com a mulher que amas, todos os dias da tua vida vã que ele te deu debaixo do sol, por todos os dias da tua vaidade. Pois essa é a tua porção na vida e no teu trabalho com que te afadigas debaixo do sol». (ECLESIASTES, 9:1-11).

Ora, gozar a tua vida vã? Afinal, Deus se orgulha da tua vida vã? Deus se orgulha do teu trabalho que nada é; tua vida, essa vaidade excessiva que ninguém consegue precisar, é a própria dádiva. Esses momentos irrelevantes a chatear-lhe a cabeça configuram a vida em abundância. Correr atrás do vento, passatempo dos espíritos elevados, tão precioso que os homens escondem para si mesmo o facto de estarmos todos a divagar – porque e, de facto, nada se sabe. Mas, a bondade do Pleroma nos presenteia com as coisas pequenas à proporção que nos induz a mascará-las – é melhor acreditar que há muito a ser feito ou nada a ser feito, é melhor viver entre a vaidade e o niilismo, só assim continuaremos a produzir a única realidade possível: àquela que é compartilhada. A danação de implicar com pormenores – encobri-los de excessiva importância. Fazer burocracia como arte; entupir o mundo de pequenos ranços. Tudo isso para encobrir a fatalidade da existência enquanto pura divagação. Meter importância onde não se cabe. Ninguém sabe ver a vida em ruínas – e não se deve mesmo saber.

Diferenciar-se das demais espécies no intuito de construir profícua ilusão de autenticidade, temperança e sabedoria. Mas tratamos a terra e escrevemos peças brechtinianas na ilusão de estarmos distantes de ímpetos irrelevantes. Porque besouros e cães não têm “dasein” e, tartarugas e andorinhas viajam bem longe por “instinto” – programações sufocantes desprovidas de consciência. Mas e, como lembra Viveiros de Castro, para a onça, ela também é gente. A etologia suscita uma intensa provocação: Para um bando de pássaros, a viagem para outro pólo é deveras importante; não resta dúvida que esses trajectos mudam o rumo do planeta a impedi-lo cair em ruínas. E o mundo não será o mesmo se estes percursos não forem feitos – longe, muito longe de ser uma simples questão de sobrevivência, é o desvelar de algo genuíno. Mas, se é irrelevante, trata-se de uma genuína irrelevância. E o trabalho, que o Pregador acredita ser inútil, irrompe bruscamente no meio de sua aparente “corrida atrás do vento” na dádiva da criação. Contudo, vá lá dizer isso aos homens. Vá dizer isso aos urubus. Vá dizer a uma matilha de cães que estão a rasgar lixo pela sobrevivência.

Com efeito, é possível encontrar este “sentimento” nos escritos de Luciano e, igualmente, em alguns autores contemporâneos, tais como Dino Segre (Pitigrilli) e, no caso aqui analisado, Albert Cossery. Contudo, para bem compreender o paradoxo da irrelevante relevância da vagabundagem, do deambular, da divagação e, da própria vaidade, faz-se necessário desconstruir a figura do “sábio”. Porque e, na verdade, o sábio é aquele em que acreditamos ter experimentado a “autenticidade” em alguma medida.

2. Bayoumi, o domador de macacos.

A figura do “sábio” passeia como uma sombra por toda a obra de Cossery. Portanto e, mesmo nos primeiros contos, encontramos os primeiros esboços de vagabundos contemplados com uma espécie de “bruta sabedoria”. Contudo, há explosões mais evidentes desta suposta sapiência, momentos em que o autor condecora com certa graça um personagem específico; momentos em que, de supetão, parece nos dizer “eis o sábio!”. Ou melhor: Eis a sabedoria! Isto...Parece-me a sabedoria. Utilizamos a expressão “parece-me” porque, de certa forma, é a única que podemos utilizar. Porém, há um único momento em que o escritor Albert Cossery presenteia um de seus personagens com o título de “sábio”. Ainda que, de forma insólita, desfile em todos os romances óbvios representantes deste posto. Entretanto, acusar alguém de sábio, como faz Jeová no livro dos Reis⁴, é um gesto cometido uma única vez pelo escritor. Imersos num interminável falatório, os personagens de *La Maison de La Mort Certaine*, são bruscamente interrompidos pela assertiva de Bayoumi, o domador de macacos; a qual, objectivamente, Cossery chama de sábio. Ora, por que Bayoumi merece tal título? O que faz o personagem para lhe ser reservado tão nobre emblema? O que nos parece e, como veremos adiante, é a força inerente ao singelo acto de Bayoumi: observar que a confusão de opiniões e especulações acerca da iminente queda da casa não passam de divagações e, ainda assim, não se desesperar por nos ser reservado apenas isso,

⁴ Jeová concede a Salomão o maior bem, a sabedoria: «vou satisfazer o teu desejo; dou-te um coração tão sábio e inteligente, como nunca houve outro igual antes de ti e nem haverá depois de ti». (I Livro dos Reis, 3:12).

afinal, é preciso aprender a viver em ruínas. Ao mesmo tempo, Bayoumi saboreia todos os momentos como um atento espectador. O facto de, naquela casa a beira de ruínas, tudo parecer deambulação e tagarelice, especulação temporal e exercício emergencial impossível, não o leva a abandonar o palco dos acontecimentos. Da mesma forma, não é o suficiente para imbuir em seu espírito a pretensão de indicar aos demais a maneira certa de se posicionar perante os problemas da casa. Como veremos na análise da figura do herói cosseryniano e, ao mesmo tempo, no seu método particular de “inversão”, essa aparente “crueldade” do real, termo tão caro à Clément Rosset, é recebida pelo autor com uma certa “graça”. Neste ponto específico, Cossery parece reflectir uma faceta escamoteada da obra de Luciano de Samosáta; filósofo que reconhece a divagação inerente a tudo que se apresenta e, ao mesmo tempo, recebe-a com graça, e não com desagrado ou desespero. Nenhum dos dois pretende apontar a forma ideal de se posicionar e reflectir, outrossim, demonstrar que o existir é a própria vaidade de se apontar as tonalidades e os caminhos do próprio existir. Entretanto, ao contrário de Cioran, que também reconhece esta suposta “frivolidade” intrínseca ao mundo, Cossery e Luciano não recebem-na com a imagética de uma insónia atormentada. Afinal, por que haveria de ser mais que isto? Por que a vida, em sua suposta simplicidade, em sua parva deambulação, deveria se apresentar para além da divagação?

Mas aqui, é preciso assumir que, mesmo em Luciano e Cossery, há uma certa raiva! Um tipo de fúria alimentada pela irritação que causa a ambos o facto de estarem todos a querer pensar demais; a querer aceder ao “inefável” ou, ostentarem o mergulho num niilismo vaidoso que pretende ostentar o baluarte de uma verdade que jaz consagrada. Com efeito, para o satisfatório entendimento deste mecanismo, são de suma importância as reflexões acerca da vaidade. Inclusive, da vaidade monástica; aquela que pretende ter descoberto a vida em plenitude e intensidade. O facto de estarmos todos a divagar transforma-se num pesadelo apenas quando tingimos a divagação de cores mesquinhas, como se fosse muito pouco para nós. Daí a importância de perceber o mecanismo da vaidade.

Assim, Soliman El Abit, o vendedor de melões, orgulha-se sobremaneira da própria capacidade de detectar com exímia precisão os melhores melões para consumo. Abdel Al, o carroceiro, sente-se superior aos demais por ser detentor de um conjunto de reflexões ancestrais sobre o fardo da miséria que carregavam:

«Il est vrai que lui-même n'avait qu'une connaissance très vague des origines de son abjecte condition sociale. Mais cet éveil imperceptible de sa conscience suffisait à lui faire sentir sa supériorité sur les autres». (COSSERY, 2005:317)

Orgulhava-se dos destroços de uma razão despedaçada e adormecida no fúnebre ambiente da casa. Abd Radbo, por sua vez, orgulha-se de ser o único a possuir um emprego consistente como varredor de rua e uma mulher “formosa” – quando comparada às múmias que deambulam pela casa. Souka, orgulha-se da sua voz que, de acordo com uma vizinha, era dom que poderia transformá-lo no melhor vendedor de rabanetes do mundo. Certamente e, como veremos adiante, há uma exposição emblemática do que Michelstaedter afirma ser uma vida na “retórica” ou, ainda, na “falsa persuasão”. Tal como encontramos na epístola do

apóstolo Tiago: todos são “amigos do mundo”⁵. Portanto e, ao contrário do Cristo, que nega limitar sua vida aos presentes mundanos ofertados por Satanás⁶, esses personagens, ainda que imersos num terreno de provação, continuam a se humilhar atrás das míseras ofertas do mundo – resquícios de coisa alguma que apenas alimenta a fraqueza de espírito. Situam-se, excessivamente, no campo da retórica. Ademais, mergulham nas buscas vãs apontadas pelo Pregador do livro de Eclesiastes. Correm atrás do vento e, como aponta Michelstaedter, acabam por não tomar a própria vida para si mesmo. Amigos do mundo! Amigos do mundo e, consequentemente, inimigos da própria vida.

Entretanto, Cossery apresenta-nos a figura de Bayoumi, o domador de macacos. Ora, Baoyoumi, além de viver imerso na completa vagabundagem, carrega uma serpente sábia consigo, nem acredita ter descoberto uma verdade, como Abdel Al, nem acredita ter descoberto o ofício mais importante do planeta, como Soliman El Abit; nem se orgulha do seu emprego, como o varredor Abo Rabbo; e, ao mesmo tempo, perde o tempo a falar com animais. Afinal, e como afirma Soliman El Abbit: «*Où as-tu l'esprit?*» (COSSERY, 2005:338). Bayoumi fala com os homens como quem fala com os animais. Na verdade, não os diferencia. Onde tens o espírito? Ao contrário dos demais, para os quais o espírito está nos melões ou no conhecimento bruto das origens da miséria, Bayoumi é o único que se refere ao presente, e, dessa forma, afirma que se a casa cair naquele momento, será difícil viver lá fora, afinal, o frio é intenso, portanto, é preciso aprender a viver nas ruínas. A sabedoria de Bayoumi está no compreender ilimitado do interminável falatório e na busca por uma certeza em relação à casa. Bayoumi aceita a fatalidade da ruína na mesma proporção que aceita o falatório. Imerso nisto, não diferencia o falar dos homens e dos animais – estão ambos a divagar; e é natural que assim seja. Bayoumi, é a representação desta excessiva tolerância que, afinal, é um deboche amoroso.

3. A persuasão, a retórica e o falar das cabras e macacos.

Insistiam sobremaneira para que eu levasse todo o pacote: televisão e internet. Jamais suspeitei que era possível pagar apenas por um dos itens citados. Dessa forma, encontrei-me muitas vezes a passear aleatoriamente pelos inúmeros canais que, sem saber, era coagido a consumir. Desse meu perambular televisivo lembro de uma reportagem feita pela televisão portuguesa sobre a “difícil” vida de um *pequeño pueblo* de moçambicanos. A repórter não poupava esforços para apresentar o estado de absoluta miséria em que viviam aquelas pessoas. Tão inebriada que estava em ter descoberto uma ilha com tantas necessidades, a equipa não se apercebeu que o último de seus interlocutores destruiu a reportagem sob um singelo e despretensioso expressar. Urge contar os pormenores desse gesto gratuito que, sob as poucas vestes do sujeito, desconstruiu

⁵ «Adúlteros e adúlteras, não sabeis vós que a amizade do mundo é inimizade contra Deus? Portanto, qualquer que quiser ser amigo do mundo constitui-se inimigo de Deus» (TIAGO, 4:4).

⁶ «Novamente o transportou o diabo a um monte muito alto; e mostrou-lhe todos os reinos do mundo, e a glória deles. E disse-lhe: Tudo isto te darei se, prostrado, me adorares. Então disse-lhe Jesus: Vai-te, Satanás, porque está escrito: Ao Senhor teu Deus adorarás, e só a ele servirás» (MATEUS, 4:8-10).

o propósito de todo aquele empreendimento mediático Após a insistência de que tudo faltava àquelas pessoas e, mergulhados intensamente num discurso politicamente correcto acerca do exercício de uma cidadania pós-colonial, a repórter pergunta ao sujeito: «O que te falta?». Ora, imagino que todo individuo que estivesse em sua casa a assistir a reportagem pensaria que o tempo seria insuficiente para que o sujeito elencasse tudo que lhe falta. Entretanto e, de forma um tanto imediata, o sujeito responde: «não preciso de nada, não me falta nada».

De qualquer forma, se o repórter tivesse reformulado a pergunta, encontraria algo que lhe faltava. Contudo, aquelas coisas apontadas ao decorrer da reportagem – quase todas relativas a bens materiais – não faziam a menor falta para o sujeito. Porém, sabemos que, alguma “coisa”, o sujeito busca. Na verdade, falta-lhe alguma coisa – e deve faltar, caso contrário, ele não estaria vivo, já teria atingido a plenitude. Portanto, a pergunta feita pela repórter teria tudo para ser extremamente interessante; e não apenas um argumento que punha abaixo tudo elencado no começo da matéria. Ora, a questão que propomos é que toda a discussão sobre aceitação e o “nada faltar” indicado por Cossery está muito além dos meandros dos desejos materiais. Com efeito, Carlo Michelstaedter é um nome que apontou com demasiada precisão este paradoxo precioso: se deixo de querer, deixo de viver; porém, se vivo por querer, também deixo de viver, pois nunca estou satisfeito. Como se desvencilhar destes dois pólos? Bem, o deixar de querer, no plano ôntico, não indica um deixar de querer no plano ontológico. Porém e, mesmo no degustar da “não espera” no plano ontológico, estamos situados na ilusão de um sujeito que vive sempre para o futuro. Antes do mais, é necessário esmiuçar o pensamento de Michelstaedter.

O precoce filósofo italiano partia do pressuposto de que ninguém pode possuir nada para além da própria vida – esta actualidade a exalar pelos poros de cada mundo que desnorteia os homens em sua tentativa sempre frustrada de apreensão. Sim, o homem está condenado a nada possuir, afinal, todas as coisas permanecem submersas na metáfora aquosa de Heraclito. Porém e, ao mesmo tempo, possuindo a própria vida se possui tudo – possuindo a própria vida o homem estaria persuadido de si mesmo. Mas, o caminho desta posse de si mesmo não é fácil, pois vivemos mergulhados num paradoxo a operar nos seguintes termos: viver é querer mais vida, ou seja, viver é desejar “algo” no tempo; porém, quando se deseja algo no futuro, não se vive o presente, ou seja, se perde a própria vida. O autor delineia essa vertiginosa situação a partir de diversas metáforas: o gancho; o cloro; o estômago e o moinho, os quais descreveremos abaixo. Porém, ao contrário desses, os homens podem alcançar a persuasão de si mesmos, ou, a vida plena e satisfeita onde todos os instantes são “eternos”. Antes do mais, vale ressaltar que Michelstaedter tinha imensa capacidade de construir abruptas analogias sufocantes. Trazia metáforas de todos os géneros que servissem de exemplo para desenhar o impensável que insistia em pensar. Portanto, este filósofo abre sua principal obra a discorrer acerca de um gancho a sofrer os estímulos de um peso. O gancho, só é gancho, porque suspende um peso. Porém, o gancho, como tal, deseja sempre ir abaixo. Entretanto, se o gancho consegue fazer o que “deseja”, ele deixa de ser gancho e passa a ser peso. Ao mesmo tempo, se o gancho desiste de

ir abaixo, deixa de ser gancho pois passa a carecer de sua principal funcionalidade: fazer peso⁷.

A água a alimentar os moinhos, afirma Michelstaedter, também funcionam da mesma forma. A água, sempre quer ir abaixo, portanto, nada convencerá a água em sua sede de profundidade, sua sede de chão. Ao mesmo tempo, se abdica de sua vontade de derramar-se na terra, deixa de ser água⁸. Porém, onde Michelstaedter pretende chegar a falar de ganchos e moinhos? Exemplos graficamente bizarros, metáforas a soar como “natureza morta industrial” – se é que isto possível. Vida é vida à proporção que ela escorre e se esvazia – eis o gancho e o moinho. Impossível estancá-la em qualquer momento – impossível resumi-la em assertivas e considerações últimas. E como posso afirmar que “isto é” se amanhã não será? Se o eterno fluxo, interminável transformação a ocorrer todos os dias, apresenta-se sempre como total inapreensão. O gancho, por viver nessa tensão, é escravo do futuro – se afirma no futuro. E os homens, que vivem como ganchos, são tais como a água que tem sede de terra: escravos do devir – condicionando suas vidas a uma escorregadia objectividade a qual Michelstaedter chama de “retórica”⁹. Os demais, crentes na suspensão de uma verdade, vivem no universo da “persuasão ilusória”. Mas os homens, diferentemente dos ganchos, podem ser persuadidos de si mesmos: *«Celui qui est pour soi-même n'a besoin d'aucune autre chose qui soit pour lui dans le futur, mais possède tout en soi»* (MICHELSTAEDTER, 1989:43). Ainda assim, a via da persuasão é incomunicável:

«C'est pourquoi chacun est Seul et différent parmi les autres, car sa voix n'est pas sa voix et il ne la connaît pas et ne peut la communiquer aux autres. (...) Mais chacun tourne autour de son pivot, qui n'est pas le sien, et le pain qu'il n'a pas il ne peut le donner aux autres» (MICHELSTAEDTER, 1989: 44)

Para Michelstaedter, essa via de impossível comunicação, a qual apelida de persuasão, parece situar-se nessa tensão entre Heraclito e Parménides, ou, melhor ainda, na sutura entre duas vias de impossível conciliação. Não resta dúvida que, ao estancar as afirmações, estamos imersos numa realidade que nega o fluxo (Heraclito) à proporção que reduz o estanque ao universal (Parménides). Com efeito, para Michelstaedter toda a história da filosofia não passa de uma imensa ladainha a escamotear as tensões entre essa dicotomia intransponível. Portanto, a vida, que é vida enquanto vive, situa-se num sufocante paradoxo: se experimenta a imobilidade, morre; se vive pelo futuro, está igualmente condenada. Ao mesmo

⁷ Há uma passagem de Pitigrilli que esmiuça com precisão o presente paradoxo descrito por Michelstaedter: «Cumprir ter a mala pronta, o passaporte em ordem e considerar o dia de hoje o último da nossa vida, a fim de nos apartarmos dela sem complicações para os sobreviventes e para a nossa alma. Mas também devemos fazer conta que todo dia seja o primeiro, isto é, que a vida começa amanhã, para podermos empreender a qualquer momento qualquer esforço» (PITIGRILLI, 1959:48).

⁸ *«Mais le jour où l'eau n'aura plus besoin du «plus bas», les écluses et les canaux et les roues ne seront plus d'aucune utilité pour l'homme et toutes les usines et tous les moulins resteront immobiles à jamais»* (MICHELSTAEDTER, 1989:139).

⁹ *«Or l'homme recherche dans le futur auprès des autres choses ce dont il éprouve en soi le manque: la possession de soi-même: mais en tant qu'il veut, et en tant qu'il est préoccupé par le futur, il échappe à soi-même dans chaque présent»* (MICHELSTAEDTER, 1989: 139)

tempo, a experiência da persuasão e dos “instantes eternos” que se sucedem na vida daquele que a experimentou, só é possível no seio dessa deficiência. Ou seja, só é possível experimentar a persuasão e o “ser absoluto” por estarmos sufocados pela deficiência da própria vida. A ruína, até certo ponto, favorece o vislumbre da persuasão:

«De même que si la vie se recueillait au port, contente en soi, et en soi se rassemblait, stable et immuable, toute déficience cesserait et il n'y aurait plus de conscience de l'être absolu – de même dans l'infinie infinitésimale fluctuation des variations il n'est aucune chose qui puisse avoir conscience de cette fluctuation» (MICHELSTAEDTER, 1989: 46)

Além de ganchos e moinhos, Michelstaedter utiliza como exemplo o trágico encontro entre o cloro e o hidrogénio ou, o encontro entre o estômago e o alimento. O cloro é estimulado pelo hidrogénio, ou seja, “renasce” para o mesmo e, sendo assim, sua existência passa a se limitar a este “pormenor”! Limita-se a um desejo de ilusório de posse e, dessa forma, quando se sacia, sua existência perde a razão de ser¹⁰. Da mesma forma, o estômago, clama pelo alimento à proporção que experimenta a “dor da morte”, contudo, quando se sacia “deixa de ser”. É neste momento que o Michelstaedter faz uma das mais sucintas e objectivas afirmações acerca do que queria, por retórica, “registrar”. Diz o filósofo: “*Leur vie est le suicide*”¹¹.

Mas, este paradoxo inerente a tudo que é posto é percebido por todos os homens. O problema, aponta Michelstaedter, é uma espécie de confusão que se estabelece entre a verdadeira persuasão e a persuasão ilusória. Certamente, os homens se iludem ao estabelecer axiomas incorrigíveis e conclusões retiradas das entranhas do óbvio. Neste exercício, caem na ilusão de não estarem condicionados ao paradoxo do desejo e do bastar-se a si mesmo – é o que o autor chama de “persuasão ilusória”. Porém, diante do infinito, não se pode concluir nada. O que afirmo hoje de forma inflamada, amanhã será chacota. Entretanto e, como bem afirma o autor, não há outra forma de viver sem realizar esse devido contraponto ao infinito a partir da construção de ilusões estáticas as quais Michelstaedter chama de “retórica”. Ou melhor, permita-me uma correcção: na verdade e, para Michelstaedter, há uma outra forma, trata-se da via da persuasão – a via da “autêntica persuasão”, ou, a persuasão de si mesmo. Só assim poderemos nos libertar da escravidão a qual ele pretende denunciar. Pisar somente e tão-somente em instantes eternos que suscitem a paz:

«Chacun de ses instants est un siècle de la vie des autres, - jusqu'à ce qu'il fasse de soi-même un flambeau et parvienne à se rassembler dans l'ultime

¹⁰ «*Le chlore, par exemple, a toujours été si avide qu'il est parfaitement mort, mais si nous le ramenons à la vie et le plaçons dans le voisinage de l'hydrogène, il ne vivra que pour l'hydrogène. L'hydrogène sera pour lui la seule valeur au monde: sera le monde; sa vie consistera en son union avec l'hydrogène*» (MICHELSTAEDTER, 1989: 48).

¹¹ «*Ainsi lorsque deux substances se nourrissant il se tuera. Ainsi lorsque deux substances se combinent chimiquement, chacune assouvissant la détermination de l'autre, elles mettent fin toutes deux à leur nature, transmues dans l'absorption réciproque. Leur vie est le suicide*» (MICHELSTAEDTER, 1989: 48).

présent. En cela il sera persuade – et trouvera la paix dans la persuasion»
(MICHELSTAEDTER, 1989: 87).

Contudo, é irónico! O próprio livro, claro, comunica-se pela via da retórica – uma vez que o caminho da persuasão é individual. De facto, a persuasão de si mesmo não pode ser comunicada, afinal, trata-se de uma íntima experiência – só o próprio indivíduo saberá como aceder a esse “bastar-se” da autêntica persuasão. De certa forma e, embora seja impossível negar a força dos escritos de Michelstaedter, é igualmente impossível ler os mesmos sem imaginar dois problemas e suas respectivas consequências. Primeiro e, antes do mais, Michelstaedter utiliza o próprio campo da retórica para informar o inefável da persuasão – coisa que o próprio autor admite ser um disparate. Segundo, o persuadido de si mesmo também “buscou” – obviamente, dentro do futuro – a saída para preencher sua vida. Ao mesmo tempo, Michelstaedter representa um caso único e deveras emblemático na filosofia. Isto porque, ao contrário dos demais, parece ter levado seu niilismo às últimas consequências, pois o autor cometeu suicídio assim que finalizou seu trabalho. Não resta dúvida que esse gesto foi o grande responsável por edificar um certo “mito” em torno de sua obra, porém, um mito compreendido às avessas. Isto porque, o suicídio, para Michelstaedter, faz parte do âmbito da retórica. Ou seja, talvez o jovem filósofo tenha recaído num profundo desespero ao perceber a impossibilidade de persuadir a si próprio. De qualquer forma e, para além de tudo, o conjunto de afirmações feitas pelo autor entrará no jogo cruel do infinito e sua redução de toda afirmação à absolutamente nada – como bem indicou o jovem italiano. Portanto, somos mesmo como ganchos, ou seja, não podemos deixar de existir para além de afirmações “ilusórias”. Mas, diante da impossibilidade de concluir qualquer coisa, diante do infinito, as pessoas caem, ou no niilismo, ou na correria de buscar algo que transcenda o infinito. Assim, não conseguem viver para além da luz ofuscante desses dois monótonos corredores de repartição pública.

O raciocínio de Michelstaedter opera nos seguintes termos: Diante do infinito, não é possível viver em ponto algum, pois seremos sempre escravos do mesmo. Diante do infinito fluxo das coisas, não podemos ao menos afirmar qualquer coisa, afinal, afirmações são construções de um sujeito absoluto e, por isso mesmo, ilusório. Porém e, recorrendo a Parménides, elimino a contingência do caótico à medida que me separo e me basto a si próprio. Mas e, se diante do infinito nada posso concluir, serei necessariamente um escravo do futuro? Ou seja, talvez, o próprio Michelstaedter tenha construído o futuro numa excessiva seriedade. Queremos dizer que, diante do futuro, a irrelevância de minhas palavras é tudo que me resta. Ou melhor, a irrelevância de minha jornada é tudo que me resta. Se não tenho mais nada, por que não assumo esta condição? De facto, estamos a divagar, mas, e daí? Luciano de Samosáta identificou este problema no momento em que reconheceu a impossibilidade de conclusão e, ao mesmo tempo, tomou maior ânimo em divagar. Aqui e, fazendo um paralelo com os libertinos, poderíamos chamar o gesto do mesmo como um amplo “libertinar”.

É fácil perceber que o problema de Michelstaedter incide sobre um nível aprofundado do “nada querer” alardeado em toda obra de Cossery. Problema ancestral tantas vezes apontado pelo cinismo, pelo sufismo e, acima de tudo, pelo cristianismo bruto. Certamente, Michelstaedter radicaliza o problema ao apontar os humanos como escravos do futuro e da contingência impossibilitados de se

libertar enquanto não abandonarem o reino da retórica. Trata-se em suma de um “nada me faltará” radicalizado a um nível de expressividade excessivamente metódico e de precisão quase cirúrgica. Ou seja, mesmo consciente de que muito acerca do problema já tenha sido tantas vezes afirmado, o autor elabora um esquema de compreensão recorrendo à própria retórica na esperança de produzir migalhas de entendimento. Curioso que, este mesmo problema, de uma forma excessivamente subtil, encontra-se pulverizado em muitas obras de Cossery. Isto porque, no pensamento de Cossery, libertar-se da “impostura do mundo” vai muito além de uma simples recusa ao reino do consumo. Mais uma vez, recorreremos ao personagem Bayoumi num dos momentos emblemáticos em que o autor parece apontar seu posicionamento em relação ao problema tão bem depurado por Michelstaedter.

Portanto, retomemos! Vejamos, mais uma vez, o domador de macacos a constranger os demais moradores da casa com interrupções de teor quase demente. Ora, interessa-nos as fagulhas expelidas pelas rachaduras da casa; esse majestoso e miserável prédio em ruínas – eis a ambígua imagética desse monumento. Ora, as rachaduras da casa enaltecem o jogo de especulações acerca dos possíveis – é o que todos querem, o desfecho. Uma síndrome oracular insiste em atormentar a todos. Souka, no cume do desespero, anuncia de repente: «*cette maison va s'écrouler d'un moment à l'autre*» (COSSERY, 2005:339). Mas, responde Bayoumi, se a casa cair, o frio lá fora não vai nos perdoar. E eis que uma lástima ainda maior é desvelada pelo domador de macacos: «*Il fait terriblement froid dehors. Comment vivre dans la rue, maintenant?*» (COSSERY, 2005:339). Na verdade, Bayoumi apresenta a sentença em sua forma brutal: «*Il y eut un moment d'étrange silence (...) Un trouble oppressant envahit l'âme des hommes, devant l'inéluctable détresse de leur destinée*» (COSSERY, 2005:339). Então, vejamos: O desejo do desfecho é truque ancestral, isto porque, diante do frio que assola o exterior, divagar sobre a ruína da casa é o que há de mais importante. São essas rachaduras que animam o romance. A pedra lascada que sustenta o livro – que sustenta a escritura. Diante do frio lá fora, vão clamar pelas conversas no pátio. Não deseje o desfecho, porque a vida já está. Mas, ao mesmo tempo, não é possível não desejar o desfecho; porque a irrelevância das rachaduras precisa estar encoberta. Como se todo sistema se apresentasse como Eldorado; como se, todos nós, fôssemos fascinados pela ideia de ir em frente a fim de preservar isto que, invariavelmente, estamos fazendo neste momento. Um lado anima o outro: A promessa que nos faz andar e a andança que nos faz prometer. Eis que surge dessa relação um esboço etológico do humano – do humano porque, é um homem que vos fala, afinal, não sou uma cabra ou um macaco, mas, poderia sê-lo¹².

¹² Revitalizar o moralismo filosófico a partir da desconstrução do especicismo. Não resta dúvida que essa situação possibilita a recuperação do homem num sentido “gracioso” – numa velha humildade tão exigida pelos profetas. Esse esboço de “besta”, que passa o tempo como os demais, desenha com outros tons as mais célebres questões metafísicas num panorama ludicamente gratuito. O que parece importante e, o que questiona a etóloga e filósofa Mary Midgley, é o revirar desse aparente “determinismo” que, ao invés de nos condenar à mediocridade, incita à compreensão: «*What is underlying structure of human nature which culture is designed to complete and express?*» (MIDGLEY, 1995:7). Certamente e, como afirma Viveiro de Castros, para a onça, ela também é gente. Isso nos leva a reflectir até que ponto a busca de certas “reminiscências” da verdade não fazem parte de um comportamento não necessariamente “humano” – «*Man has always*

4. Do sábio ou, do oportunista por coação.

Para carregar o emblema do sábio, é preciso que ninguém entenda o que você diz. Daí Bayoumi alimentar em torno de si uma excessiva aura de mistério. Além disso, falar com uma voz quase “ininteligível”. Inclusive, tratar sua profissão de domador de macacos como um conhecimento de cunho iniciático¹³. Em *Being There*¹⁴, romance de Jerzy Kosinski, o personagem principal, apelidado ironicamente de “Chance”, passou a vida a ser educado somente e, tão-somente, pela televisão. Não sabia escrever e tampouco sabia ler. Ao decorrer do livro, Kosinski não mede esforços em acusar o personagem de viver imerso num estado quase hipnótico em relação a televisão. Temos a figura de um jardineiro que, qualquer pessoa razoável chamaria de demente ou alienado. Entretanto, um sujeito que o atropela vislumbra o comportamento de Chance como o esboço de uma conduta “sábia”. Em pouco tempo, Chance se torna um guru norte-americano que jaz sentado no trono de Wall Street. Com efeito, há muitas óbvias intenções no romance de Kosinski, inclusive, a de construir uma crítica perspicaz à alienação ianque. Contudo, a inteligente construção de Kosinski suscita um constrangedor pormenor: talvez, Chance seja mesmo sábio. Há algumas pistas que nos levam a especular a suposta sabedoria de Chance. Primeiro, ele é o único que não está a procura de um guru. Segundo, mesmo sem querer, ele consegue convencer os demais que é um guru. Terceiro, ele não diferencia as palavras – a verbosidade ordinária da televisão é sua grande fonte de saber. Ou seja, Chance é sábio porque é idiota ou é idiota porque é um sábio?

Bayoumi, o domador de macacos, carrega a serpente da sabedoria e, ao mesmo tempo, é pintado como a figura de um legítimo imbecil. Há diversos momentos que Cossery delinea a imbecilidade de Bayoumi, tal como os momentos em que trata seu conhecimento de adestramento de animais como um segredo ancestral que desvela as vicissitudes do ser humano. Com efeito e, como bem atesta os escritos gnósticos, não é possível de fato compreender o que Cristo dizia. Isto tudo nos lembra parte das reflexões de Pareyson (2005) e Nightingale (2004). Isto porque, Pareyson distingue entre duas instâncias do pensamento: a verdade, enquanto revelação, e a interpretação – aquilo que fazemos comumente. À guisa do pensamento de Pareyson, Chance e Bayoumi estariam situados no âmbito da verdade. Tal como ocorre na reinterpretação de Andrea Nightingale em relação ao platonismo antigo, onde a autora esmiúça um quotidiano que desvela um Platão a “vislumbrar o que ninguém via” – apenas éramos convidados a apreciar sua jornada sem jamais experimentá-la de facto. Nos casos aqui apresentados, a sabedoria é a antítese do “pensamento razoável”; o pensamento de todos os dias. Certamente, não faltam pessoas a afirmar que a loucura e a sabedoria andam juntas! Contudo, esta já é uma imensa redução do problema.

had a good opinion of himself, and with reason. What, however, is essentially the ground of it? What finally (you may ask) does distinguish man from animals?» (MIDGLEY, 1995:203).

¹³ «Dans le logement de Bayoumi se déroulait une séance qui avait pour but d'initier Favez au mystérieux métier de montreur de singes» (COSSERY, 2005:400).

¹⁴ Utilizamos aqui a tradução brasileira intitulada “Vidiota”.

Há de facto muitas possibilidades. Primeiro, Chance e Bayoumi ou são idiotas, ou são sábios. Segundo, ou são idiotas e sábios ao mesmo tempo. Terceiro, ou são sábios porque são idiotas ou idiotas porque são sábios. Tal como Bayoumi, que põe num mesmo patamar a fala de macacos e homens; Chance põe num mesmo patamar, a erudição livresca e a educação ordinária estimulada pela televisão. Seria pelo simples motivo de que ambos conseguem observar a sabedoria em todo momento? Ou, ao contrário, por não encontrarem sabedoria em parte alguma? Bem, nossa hipótese incide justamente na segunda opção. Percebam que, partindo da segunda hipótese, respondemos todas as perguntas feitas acerca do mistério de Chance: Ele é o único que não está a procura de um guru; mesmo sem querer, ele consegue convencer os demais que é um guru; ele é indiferente em relação às fontes de onde provém a sapiência. Certamente e, no caso de Chance, ele não parece ter a mínima consciência do que faz, ao contrário de Bayoumi, que, tal como um típico personagem de Cossery, faz troça da postura do sábio. Chance e Baymoui surgem nos momentos certos, na hora certa, justamente quando sua possível errância parece preencher, cognitivamente, o que todos necessitam: um guia. O sábio é um idiota no momento certo; ou, o sábio é o preciso e precioso momento de um idiota.

Seja como for, tanto Bayoumi como Chance parecem não esperar muito das palavras. Para Bayoumi, o “tanto faz” é seu primado – aprendeu a ver a vida em ruínas. É como se, para Bayoumi, as discussões e especulações em torno da casa não fizessem menor diferença na ordem das coisas. Mediante a vida em ruínas, tudo são divagações. Para além disso, toda e qualquer afirmação não faz a menor diferença. Porém, ainda que os demais personagens contemplem esta “realidade” apreendida por Bayoumi, ele é o único que, de facto, não a estranha. O restante da galeria de personagens “estranha” sobremaneira o “tanto faz”. Ora recaem num niilismo bestial, ora recaem em práticas soluções e ensinamentos que são retirados daquela condição. Só Bayoumi não estranha a realidade da insuperável divagação e deambulação que é a vida de todos os dias. E, por não estranhar, tampouco interessa-lhe mudar! Afinal, sabe que é isto que nos resta.

Ao desnudarem a sabedoria em tons aparentemente bobos, Kosinski e Cossery nos mostram a essência da sabedoria na sua própria irrelevância. Ambos parecem mostrar que o sábio é uma feliz ocasião do “vagabundo”. Ou, alguém que representa muito bem esse papel. Sábio, é representar, socialmente, o papel do sábio. E o absurdo incide em que, justamente por fazê-lo, também se torna sábio.

5. João 11:35.

Então, o sujeito conhece um sábio ou alguém que ama. O deserto, o sábio e alguém que acredita amar. O sábio, desonesto consigo, aponta o dedo longe e te manda buscar. Quem você ama, desonesto com ele próprio, aponta o dedo longe, para o próprio ego, e te manda ir buscar. Mas o ingénuo se traveste de sábio e encena o amor – o ingénuo, Bayomui e Chance, encenam na demência esse jogo repleto de graça. E o sábio, ao olhar o demente, não se encontra mais. E o amado, ao olhar o libertino, se desconcerta. “Quem é você?!” – retruca o sábio e o amado. Sou a representação de que estamos a divagar; afinal, Jesus chorou. Afinal, Pedro negou Jesus três vezes antes do galo cantar. Afinal, Tiago clamou aos céus para que

Jeová incendiasse uma cidade repleta de crianças e demais inocentes. Iria o apóstolo Tiago presenciar a carnificina com gosto?! E Jeová, que é onisciente, faz a criação para depois enviar o dilúvio – foi arrependimento? Onde está a sabedoria?

Caminhar ao lado do sábio, caminhar ao lado de Cristo, é vislumbrar o mais perfeito a fraquejar. Se ele chora, tu também choras. É saber que tu vais ser traído; saber que vais ser enganado; saber que vais ser torturado; saber que vão te acusar do que você não fez; saber que, tal como Cristo, tu vais afirmar verdades últimas e que, felizmente, isso é normal; saber que ninguém escapa a desenfreada divagação que é a própria vida. E, muito embora o sujeito descambe a afirmar verdades últimas, vai chorar numa falta qualquer; vai sentir pavor no abandono e clamar para uma “*mão que te interpela*”.

In memoriam de José Francisco Sales

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COSSERY, A.: *La maison de la mort certaine. Œuvres complètes I* (1944), Paris, Editions Joelle Losfel, 2005.
- KOSINSKI, J.: *Vidiota* (1979), Rio de Janeiro, Ediouro, 2005.
- MICHELSTAEDTER, C.: *La persuasion et la rhétorique* (1982), Paris, Éditions De L'Éclat, 1989.
- MIDGLEY, M.: *Beast and man: the roots of human nature*. London and New York, Routledge, 1995.
- NIGHTINGALE, A. W.: *Spectacles of truth in classical greek philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge. Cambridge University Press, 2004.
- PAREYSON, L.: *Ontologie de la liberté: la souffrance et le mal* (1995), Paris, Éditions de L'Éclat, 1998.
- _____. *Verdade e interpretação* (1971), São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- PITIGRILLI: *O sexo dos anjos* (1971), Vecchi, Rio de Janeiro: Editora, 1985.

Mónada e totalidade no pensamento de Virginia Woolf

Maria SALLES*
UNL/FCT (Portugal-Brasil)

RESUMO: Neste trabalho considera-se o pensamento de Virginia Woolf em sua obra de ficção *To the Lighthouse*, onde é possível isolar um núcleo determinante do seu pensamento, a saber o *Significado*, como um momento de intensidade em que a Vida, uma personagem central, ganha profundidade. A partir do significado tem-se um *Moment of Being*, emergente enquanto uma cascata desses significados, como uma brecha existencial na representação habitual. Momento em que a existência tem um sentido profundo, em que a realidade é vista como nunca tinha sido, com remissões para a totalidade.

PALAVRAS-CHAVE: Significado – Moments of Being

ABSTRACT: In this work the purpose is the consideration of the thought of Virginia Woolf in her fiction *To the Lighthouse*, where is possible to isolate something determinant on her thought – the *Signification*. From signification the gain is a Moment of Being, an open existential passage out of the habitual representation, as a cascade in the signification. Moment in the existence with profound meaning, where the reality is seen as never has seen before, with remission to totality.

KEYWORDS: Signification – Moments of Being

* Email : maria.contos.salles@gmail.com

***To the Lighthouse*: “A Realidade quando ninguém está a vê-la”**

To the Lighthouse de Virginia Woolf está construído em três partes, e as duas últimas, cada uma a seu modo, tratam da constatação da ausência de vida que há dez anos fora tão intensa naquela casa de praia da família Ramsay. Vida a ser resgatada pela memória nos últimos capítulos. Numa primeira abordagem, ainda por uma visão literária, o que temos são momentos de um habitual veraneio de uma família em Skye, uma pequena ilha no noroeste da Escócia. O drama inicial do romance é saber se haverá ou não bom tempo para velejarem até ao Farol. A tônica da narrativa está nas sensações, nos sentimentos, nas relações entre os familiares e entre os familiares e os amigos convidados. O acesso dessas relações parece privilegiado por se dar entre pessoas que se conhecem, com uso de metáforas e símiles, gerando, assim, um especial prazer na leitura. O eixo filosófico do romance é a actividade de *Mr. Ramsay* emergente na fórmula: “a mesa de cozinha quando ninguém está a vê-la”.

Woolf faculta ao leitor algo mais penetrante, algo para além de uma leitura prazenteira; faculta a possibilidade de travar contacto com uma instância essencial, travar contacto com a realidade que enforma as aparências. Realidade que, não estando fora das aparências, requer uma atenção potenciada para captá-la. Como se a Literatura tivesse um guia seguro – a Filosofia. A Realidade é detectada através de uma atenção a uma visão filosófica que a visão literária já nos dá indícios acerca dos momentos vividos. O acesso é a porta de entrada para o acontecimento da vida em seu significado forte, nos mostra Woolf; é o que está em causa quando somos chamados a conhecer o rosto dessa Vida que não deixa de fora coisa alguma, a Vida que tudo abarca.

O livro dá a ver os dois aspectos dominantes na minha dissertação de doutoramento, o carácter fechado da *Mónada*, em seu acesso restrito, personagens fechadas em suas identidades, em solidão, e ao mesmo tempo abertas ao reflectir projecções. *Totalidades* com o aspecto simbólico da Vida como “uma praia total”. Momentos privilegiados a que Woolf intitula *Moments of Vision*, momentos privilegiados em que a confusão cessa, momentos em que os elementos se deixam apanhar e ocorre uma espécie de solilóquio; termo que Woolf encontra em J. Conrad. *Essays*, vol. IV, *The Russian Point of View*.

A esse estado da alma seguem-se os *Moments of Being*, como uma cascata de significados, momentos fortes de vida. Momentos que emergem e desaparecem pela imersão na vida prática, mas quando emergem, mesmo em seu carácter intermitente, permitem significado às instâncias da vida normalmente abafadas pela trama superficial do hábito. Um exemplo, entre muitos, de momentos desses é o das crianças a jogar à bola, com a presença dos pais em assistência contemplativa; momento que enforma, por exemplo, o significado do casamento no pensamento de Lily... Significado que emerge na forma de um pronome: «So, that is marriage!» (WOOLF, 1992: 79).

A leitura torna-se uma caminhada penetrante, tocando desde o seu início, múltiplos e súbitos momentos de significados, que em Woolf tem um sentido forte, fora de um sentido meramente pragmático. São momentos simbólicos da Vida Humana promovidos na experiência e a na contemplação dela e que nos trazem a

ela. A visão filosófica neste romance tem como um emblema penetrante “a mesa de cozinha quando ninguém está a vê-la” e no final do livro “o quadro” de Lily Briscoe, a procura de expressar *Mrs. Ramsay*, o archote da Beleza, em seu ente essencial (como reconhecê-la pelo “dedo torcido da luva”), rápida como um pássaro, directa como uma flecha, voluntariosa e autoritária, porém o elo de ligação entre todos;

«But why different, and how different? she asked herself, scraping her palette of all those mounds of blue and green which seemed to her like clods with no life in them now, yet she vowed, she would inspire them, force them to move, flow, do her bidding tomorrow. How did she differ? What was the spirit in her, the essencial thing, by which, had you found a glove in the corner of a sofá, you would have known it, from it twisted finger, hers indisputably? She was like a bird for speed, an arrow for directness. She was willful; she was commanding...» (So she tried to start the tune of *Mrs. Ramsay* in her head.) (WOOLF, 1992: 55).

A “mesa de cozinha quando ninguém está a vê-la” é a explicação que um dos filhos de *Mr. Ramsay* dá à pintora Lily Briscoe interessada em compreender a actividade filosófica de *Mr. Ramsay*. A mesa de cozinha quando ninguém está a vê-la é a pergunta pela sua natureza, a pergunta pelo sujeito e pelo objecto, e converte-se na possibilidade de Lily empreender a continuação do seu quadro, uma instância de significados ao modo centrípeto, convertendo-se em emblema. A sua tarefa é expressar a essência de *Mrs. Ramsay* quando ela já não se encontra entre os vivos, numa trama familiar que já não existe e se anseia resgatar pela memória, e deste modo, converte-se em passado mítico. Se a Filosofia prepara para conhecer a Vida na ausência dela, é da vida que ela pode pretender falar e não da morte, ainda que se trate da vida evocada após a sua morte. Morte do tempo presente e mesmo morte da pessoa em causa.

O objectivo do enfoque literário, sendo as relações, é revelar as diferenças e as complementaridades entre as pessoas. O propósito filosófico é a busca da verdade que verifica-se nos modos de ser dos personagens, a saber, *Mr. Ramsay*, *Mrs. Ramsay*, Lily, Cam e James e de modos bem distintos Bankes e Carmichael, a busca de algo essencial em cada um e entre eles. Dirigindo as diferenças, estão os modos de olhar para a Vida, aparentemente tão diferentes ou mesmo divergentes, mas que no limite, podem convergir para uma unidade no infinito. Mas *a mais perfeita das relações não resiste ao exame*, deixa patente Woolf, ao nos dar a ver momentos íntimos da relação do casal Ramsay.

«A shadow was on the page; she looked up. It was August Carmichael shuffling past, precisely now, at the very moment when it was painful to be reminded of the inadequacy of human relationships, that the most perfect was flawed, and could not bear the examination which, loving her husband, with her instinct for truth, she turned upon it» (WOOLF, 1992: 45).

Entre as personagens há duas maneiras basilares de ver a realidade: Uma, muito racional e tirana, a de *Mr. Ramsay*, que frustra a possibilidade da alegria da criança de ir até ao Farol, afirmando peremptoriamente o mau tempo previsto pelos serviços meteorológicos. Afirmção que é acompanhada da convicção de que a vida é difícil e os filhos devem saber disso muito cedo para não alimentar ilusões. Por outro lado, não deixa ninguém indiferente com suas preocupações genuínas,

como acontece com o seu desassossego acerca da situação dos pescadores. *Mr. Ramsay* é preso a regras, e desse modo, odeia a falta de racionalidade feminina – ao tempo que por essa falta de racionalidade sinta um encantamento, como ocorre, já no final do livro, na sua relação com a sua filha Cam, por ela não saber se posicionar diante dos pontos cardeais. *Mr. Ramsay* chega ao ponto de se oferecer para perguntar aos guardas costeiros, talvez por humildade, ou mais uma oportunidade de reafirmar a sua finura no raciocínio de que o tempo será desfavorável à travessia.

A outra maneira de ver a vida é a maneira de *Mrs. Ramsay* que, sentindo-se uma esponja de emoções, não aprecia um raciocínio que não respeite os sentimentos das outras pessoas. Na verdade, julga que nenhum serviço meteorológico será assim tão infalível, os ventos poderiam surpreender e soprar a favor... *Mrs. Ramsay* é, digamos, a alma do romance.

Mr. Ramsay, sendo tão racional, põe ainda em causa a importância da Arte, duvida se Shakespeare terá contribuído mais para a Vida Humana do que o homem comum. *Mr. Ramsay* pondera a possibilidade de uma rocha ser mais durável que o Dramaturgo. Pensa que a Arte deve ocupar o lugar de um ornamento implantado no cume da vida do homem mas não a exprime. Coloca a possibilidade de o homem do ascensor do metro ser mais importante por ser uma necessidade eterna, levantando, assim, uma questão filosófica.

Lily, por sua vez, sendo o centro da consciência artística do romance, tem como modo de expressão a sua Arte, e atendendo ao seu chamamento artístico, está a procura da *própria vibração dos nervos*. O seu quadro, sendo essa perseverança de forças centrípetas, pontua todo o romance, e no final do livro dá como terminado, ainda que desfocado. Lily pensa a pintura como uma estrada rara a caminhar, como caminhar para longe e ficar só sobre uma prancha estreita sobre o mar, no princípio do cap. 5, da Parte III. Sendo *Mrs. Ramsay* aos seus olhos a pessoa mais elevada espiritualmente, tão necessária ao marido em seus momentos de explosões de cólera, e necessária aos filhos – para além da sua indiscutível beleza – é o foco da atenção da pintura de Lily. Pintura que tem seus melhores momentos na última parte ao modo de uma elegia.

Trata-se do encontro da Arte como expressão suprema da vida humana, enquanto centro da consciência. A espiritualidade de *Mrs. Ramsay*, num modo de ser que a deslça das regras rígidas, domina os momentos elegíacos mais fortes do livro, vividos por Lily Briscoe. E o ponto de vista elegíaco é o exercício próprio de transfigurar o problema filosófico “a mesa de cozinha quando ninguém está a vê-la” em exercício artístico e literário. O quadro está a ser pintado virtualmente, pois é uma descrição literária. Lily labuta com as relações das massas, dá pinceladas em várias direcções, utilizando-se da transparência de verdes, azuis e castanhos, como a asa de uma borboleta. Está sempre a pensar no seu quadro, mesmo à mesa de jantar ainda com os Ramsay, toma decisões em relação à posição da árvore.

Este facto de haver um quadro a ser pintado virtualmente dentro de uma obra literária toca dois problemas interessantes isolados por Woolf: Por um lado, toca a tese de que os problemas da Filosofia, como a Verdade e a Vida, devem ser tratados preferencialmente na Literatura, (WOOLF, 1992:400). Por outro lado, toca também o problema descrito em *Moments of Being*, escritos autobiográficos de quando Woolf já se encontrava uma escritora consagrada. Nele, no capítulo *A Sketch of the Past*, rememora as suas habituais férias em St. Yves, que serviram de

base para *To the Lighthouse*. Ao rememorar a sua infância tem claro que relatá-la só pelas palavras não lhe satisfaria. Teria de falar dos cheiros que essa memória traz, das cores com as quais pintaria um quadro – e o faria a pensar em Cezanne. Teria também de falar dos sons, senão a verdade daqueles momentos não poderia voltar até ela, pois de algo profundo, tratava-se de uma unidade, uma totalidade. Afirma uma zona em que as sensações se inter-relacionam e comungam do mesmo sentimento, sentimento passível de evocação.

De algum modo este chamamento dos sentidos integrados no ponto de vista elegíaco é o que Woolf tenta fazer, um quadro pintado dentro de uma obra literária. A música de *Mrs. Ramsay*, sua melodia, também é evocada por Lily. No livro encontramos modos próprios de ver, encontramos solidões, mónadas a projectar totalidades da vida humana e a expressar outras solidões. Momentos fortes que tocam, por assim dizer, a ferida da Vida.

Mr. Ramsay também está só e na sua solidão, acede a uma auto-consciência do estado da ignorância humana, incluindo a sua. Se o pensamento fosse comparado ao teclado de um piano ou ao alfabeto, estava convencido que encontrava-se na letra “Q”, o “R” era transcendente. Sentia-se um falhado, encontrava-se só, mas sem perder a sua integridade de espírito. Não tinha percorrido todo o alfabeto nem por esforço, nem por lampejo (ao jeito do génio). Por outro lado, sendo tão corajoso no pensamento, apresentava uma fragilidade que causava o riso dos filhos, tinha necessidade de elogio.

William Bankes, antigo amigo e voltado para as ciências, admirava *Ramsay* e sabia que um de seus livros havia contribuído para o avanço da Filosofia. E isso raramente acontece, alguém contribuir de modo decisivo para a Filosofia. Mas a sua maneira de ser cáustica promovia um ódio crescente nas crianças, cada vez mais distantes. James o via como uma hárpia de bico de bronze a bicar-lhe impunemente.

A solidão de *Mr. Ramsay* era intelectual, era mental. *Mrs. Ramsay*, por sua vez, tinha uma solidão mais profunda, não gostava de ser apanhada a pensar, sentia o pensamento como um momento muito íntimo. Quando se encontrava só, sentia o deslaçar do eu, sentia-se “um núcleo de sonho em forma de cunha” e imaginava-se livremente indo ao encontro dos outros, pensava em lugares nunca visitados, experimentava o “eu” atreito a aventuras. Perdia-se numa Totalidade. Pressentia-se profundamente só. O marido preocupava-se, pois nada poderia fazer para acompanhá-la na sua solidão, a não ser vigiá-la.

A importância do Significado

Na primeira parte, *The Window*, encontramos um jogo de construção de formas. Encontro com *significados*, o rosto da vida que se vai desenhando como Forma. Os vários significados da vida emergem: como a criança a recortar figuras de uma revista, com um carácter determinado e circunspecto. A testa grande dá a ver à mãe a alegria da possibilidade dele vir a ter um cargo ou mesmo vir a ser um artista ao vê-lo pintar de amarelo uma camisa branca de uma figura recortada. A alegria tendo um significado de esplendor e espontaneidade na vida humana, é uma constante projecção de uma mãe em relação a um filho. O anseio da criança está alçado em múltiplas inquietações de compreender o mundo, recortando

figuras e juntando-as, conectando as sensações alcançando totalidades, intento de compreensão que fará sentido se forem ao Farol. Ir ao Farol é o sentido das férias de James. Sentido frustrado, pois só empreenderá a travessia na terceira parte do livro, quando já terá dezasseis anos.

A evocação do passado acontece como uma transfiguração dele. O passado é convertido em tempo mítico, evocação marcada nessa relação forte com o tempo e expressa nas duas últimas partes do livro: *Time Passes* e *The Lighthouse*. Na segunda e terceira partes, há um incremento nas intensidades; aquele verão daquela família, passados dez anos, agora lembrado pela governanta Mrs. McNab, sozinha na casa e com perfeita consciência da sua impotência diante das intempéries, consciência de não conseguir inverter a movimentação destrutiva da natureza... A segunda parte é dedicada a essa força da natureza e nesse momento o vento dialoga com o papel de parede, com os móveis, desafiando-os a ceder à sua acção de destruição. Força da natureza que num dado momento dá-se um confronto com uma presença inesperada, a *essência* procurada de Mrs. Ramsay a condensar-se, já morta, a afastar do seu leito essas forças destrutivas. O silêncio se instala e é pontuado por um ou outro momento de estrondo; como no momento em que uma tábua se desloca do tecto e é comparada, pelo lado do barulho que faz, a uma rocha que se despega e rola, e por outro, como uma comparação pendular, é assemelhada, em leveza, a uma ponta de um xaile pendente. É o momento paradoxal da realidade acontecer sem ninguém para acompanhá-la, como no exercício filosófico “a mesa de cozinha quando ninguém está a vê-la”.

A evocação mais tensa é a de Lily, na terceira parte, que desde a primeira, como vimos, quer pintar o seu quadro, e impõe-se ao leitor como o centro da consciência. A sua preocupação é a relação das massas. Preocupação acompanhada de uma desagradável afirmação de Tansley “as mulheres não sabem pintar, não sabem escrever”. Tansley era um jovem convidado da família e sua afirmação insólita parecia a Lily ter uma origem muito estranha; origem desenvolvida em seus textos de tonalidade feminista.

Lily, tentando superar as adversidades, observa Mrs. Ramsay, mas não a alcança, como se apenas visse “velas no horizonte”. Velas no horizonte é uma imagem poética para evidenciar uma ausência significativa que domina e incomoda o espírito de alguém em ânsia de expressar qualquer coisa que ainda não obteve. Lily trata o passado como um passado mítico digno de evocação. Evocação que promove a transfiguração do tempo vivido. Enquanto era presente era fluente, ainda não era mítico. Enquanto mítico, requer uma força de concentração para a sua evocação, e a Realidade, uma vez vivida, ganha uma força filosófica e literária ao ser lembrada numa narrativa de tentativa de resgate das formas, formas que vão se dando a ver por jorros na lembrança. E o resgate delas é de modo intermitente, a grande revelação nunca se dá, ela vem aos poucos, as vezes aos jorros, são pequenos fósforos que acendem o passado e requer concentração para não dissipar. A evocação das formas, sendo em tensão, alcança significados promotores da Forma da Vida Humana, revelando a temperatura das relações que desenham o rosto da vida.

Este ponto de vista elegíaco origina-se a partir da ausência de algo que foi predominantemente vivo na primeira parte do livro, *The Window: A Vida decorrida* em pleno vigor naquele período das férias com todos os membros da família ainda vivos, e a presença de alguns amigos. Lily, enquanto centro dessa evocação, pensa

que é preciso cinquenta pares de olhos para aceder a *Mrs.* Ramsay, sendo que um deles teria de ser imune à sua Beleza. De algum modo, este olhar incólume à Beleza é personificado por Augustus Carmichael, o poeta. Este, ressentido de um mal casamento, toma ópio e é alérgico aos modos directos de *Mrs.* Ramsay, talvez precise das máscaras necessárias à Poesia, máscaras que o ajudem a olhar a Realidade. Carmichael é testemunha silenciosa da aflição evocativa de Lily e dá a entender à pintora que a percebe na sua tentativa de comunicação. Comunicação que traz um anseio de totalidade e como não consegue dizer tudo, visto que as palavras quebram e desencadeiam o pensamento em sua totalidade, opta por calar-se. Carmichael, no final do livro, junta-se à Lily, ao lado do quadro pronto, cheio de algas com a aparência de um deus grego, talvez Posidon, com um tridente na mão – o romance francês. Perceberam que não era preciso terem falado, estiveram a pensar no mesmo. *Mr.* Ramsay e os dois filhos, Cam e James, chegaram ao Farol. A travessia foi em tensão pois os filhos ainda odiavam o pai e a vontade de James sempre fora a de o matar à machadada, à facada, no intuito de matar “a tirania”, o despotismo. De algum modo há uma reconciliação entre Ramsay e James uma vez que James fora elogiado pelo pai por manejar bem a cana de leme.

O romance é escrito de modo que a experiência é evocada na sua formação de totalidades, constantes projecções de momentos da realidade da vida... São muitos os momentos que apontam para significados e nos dão a sentir uma qualidade. O quadro de Lily surge com uma relação forte com o significado. A preocupação de Woolf é sempre a *Verdade* que tende a escapar quando não se é sensível a uma miríade de impressões que vem de todos os lados. E ainda que, no final, o quadro esteja acabado, Lily afirma estar ele desfocado. No ensaio *Modern Fiction, dos Essays, vol. IV, Woolf afirma:*

«Examine for a moment an ordinary mind on an ordinary day. The mind receives a myriad of impressions — trivial, fantastic, evanescent, or engraved with the sharpness of steel. From all sides they come, an incessant shower of innumerable atoms; and as they fall, as they shape themselves into the life of Monday or Tuesday, the accent falls differently from of old; the moment of importance came not here but there; so that, if a writer were a free man and not a slave, if he could write what he chose, not what he must, if he could base his work upon his own feeling and not upon convention, there would be no plot, no comedy, no tragedy, no love interest or catastrophe in the accepted style, and perhaps not a single button sewn on as the Bond Street tailors would have it. Life is not a series of gig lamps symmetrically arranged; life is a luminous halo, a semi-transparent envelope surrounding us from the beginning of consciousness to the end» (WOOLF, 1994: 157).

O quadro é emblemático e simbólico, pois mostra-se como um pavio relacionado com forças representativas de algo essencial na personalidade de *Mrs.* Ramsay, sem descurar a personalidade de *Mr.* Ramsay, encerrando a visão de Lily, visão formada pelas inúmeras impressões recebidas, como se o seu espírito fosse uma chapa e estivesse sempre a ser impressionada. A tensão está mais evidente entre o casal, mas também está na relação com os filhos e convidados. O quadro de Lily expressa *Mrs.* Ramsay por uma forma triangular púrpura, talvez a pensar em Cézanne, a partir de uma sombra que se projecta.

Mrs. Ramsay com o filho James ainda pequeno, no colo, é representada nessa forma triangular, numa cor destinada aos deuses, com uma última pincelada tão rápida que promete a Lily a convicção de ter tido uma visão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

WOOLF, V.: *To the Lighthouse*, Londres, Penguin Books, 1996.

_____*Rumo ao Farol*, Lisboa, Relógio D'Água, 2008.

_____*Moments of Being*, Nova York, Harcourt, 1985a.

_____*Momentos de Vida*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985b.

_____*Essays*, vol. IV, Orlando, Harcourt, 1994.

_____*Diary*, vol. III – 1925-1930, Orlando, Harcourt, 1981.

GOLDMAN, J.: *The Feminist Aesthetics of Virginia Woolf*, Cambridge University Press, 2009.

ODDVAR, H.: *Form as Compensation for Life*, Columbia, Camden House, 1998.

Se um conceito desce à terra: a implementação da forma artística na objetualidade e na presencialidade.

Pedro SARGENTO*

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (Portugal)

RESUMO: Enquanto conceito fundamental na história da filosofia e, em particular, na história do pensamento estético, a forma assume um caráter transformativo já a partir da sua mais original formulação na platónica teoria das ideias. Considerando a mutação do campo semântico associado a este conceito, a segunda metade do séc. XIX, em particular a deriva pós e anti-hegeliana, acaba por instaurar a forma no domínio da imanência total, assimilando as suas determinações ao facto concreto, à presencialidade e à espaço-temporalidade. Esta inversão da natureza dos atributos originais do conceito de forma é levada a efeito por uma rede de teorizações envolvendo diferentes domínios do saber, circunscrevendo por completo o conceito no seu novo significado. Do lado da estética propriamente dita, a filosofia de Herbart, com uma muito veemente recusa da filosofia idealista, recupera a centralidade do juízo de gosto na estética, lançando as bases de um formalismo psicológico que concentra a atenção no isolamento das componentes formais do objeto estético (a forma artística) e na relação psico-sensorial entre forma e sujeito. Por outro lado, a mesma estética sofre uma tentativa de recondução a uma pura ciência da arte (*Kunstwissenschaft*), principalmente através da reelaboração e da verdadeira autodeterminação da história da arte, enquanto disciplina construída sobre uma metodologia específica. As bases lançadas por estas renovações atingem a sua expressão máxima no âmbito da chamada «escola de Viena» de história da arte, nas teorias «purovisibilistas» de Konrad Fiedler e Adolf von Hildebrand e na emergência de uma estética «psicofisiológica» que serve de plano comum à viragem em direção à procura pelos «conceitos fundamentais» da história da arte, nas teorias de Alois Riegl, Heinrich Wölfflin e Wilhelm Worringer.

PALAVRAS-CHAVE: Forma, Objeto, Materialidade, Ciência da Arte, Psicofisiologia.

ABSTRACT: Whilst a primary concept in Philosophy and, particularly, in Aesthetics, «form» is subject to a transformation since its most original formulation in Plato's thought. Considering the changes that occur within the semantic field of this concept, by the second half of the 19th Century, especially in the post and anti-hegelian thought, «form» will end up being referred mainly to the realm of immanence, its determinations connected with the dimensions of the

* Doutorado em Filosofia (Estética) pela Universidade de Roma "Tor Vergata". Professor de Estética e Estudos Culturais na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. **Email:** mrsargento@gmail.com

concrete fact, materiality and presentiality in space-time. This inversion on the original properties associated to «form» is completed within a wide network of theorizations, concerning several fields of knowledge, delimiting the concept on its new meaning. In Aesthetics, the very eloquent anti-idealism of Johann Friedrich Herbart rehabilitates the centrality of the judgement of taste in Aesthetics, which is the base of his «psychological formalism». This psychological formalism, in turn, operates by isolating the formal components of an aesthetical object (an artistic form) and on the psycho-sensitive relation between the subject and the object. Moreover, it is Aesthetics itself that suffers an attempted conversion into a «general science of art», mainly through the redefinition and the true self-determination of Art History, as a discipline with its own methodological principles. The results of this backgrounds manifest fully in the so called «Vienna school» of Art History, in the «pure-visibility» theory of Konrad Fiedler and Adolf von Hildebrand and in the upcoming of a psycho-physiological Aesthetics, which, in turn, settles the grounds for a turn towards the search for the «fundamental concepts» of Art History, in the works of Alois Riegl, Heinrich Wölfflin and Wilhelm Worringer.

KEYWORDS: Form, Object, Materiality, Science of Art, Psycho-physiology.

1. História da forma enquanto «formologia»

A ligação do conceito de forma à história do pensamento estético pode ser estudada a partir das transformações atuadas no campo das suas determinações. A partir do eidos platónico, e da respetiva desqualificação da arte e da categoria da imitação, a forma adquire, não obstante, um lugar incontornável no que diz respeito ao lugar e ao estatuto da obra de arte. Se com a doutrina platónica a forma (isto é, a *idea*) habita uma esfera ultra-terrena, inatingível ao toque e à sensibilidade humana, a *morphé* aristotélica altera radicalmente o campo semântico da forma, colocando-a no plano da imanência, como qualificador substancial da identidade do singular. A herança platónico-aristotélica acaba por incidir profundamente nos desenvolvimentos sucessivos do pensamento estético e, especificamente, no que à teoria da arte diz respeito. Se considerarmos ainda a forma enquanto *schéma*, o que aparece, ou melhor, a aparência de alguma coisa, temos reunida uma boa parte do campo conceptual assumido pela forma nas suas sucessivas integrações no panorama da estética ocidental (cf. PERNIOLA, 1997: 47-49).

É de Erwin Panofsky a obra fundamental no que diz respeito à cartografia do conceito de forma. O seu célebre ensaio *Idea. Contributo para a história da estética*, de 1924, mostra como, da Antiguidade ao Maneirismo, a forma, nunca se divorciando de um vínculo íntimo com a noção de modelo (que é a *Idea* propriamente dita), sofre diferentes atualizações de sentido, de determinações ou variações no seu campo semântico. Ela percorre a história da estética ostentando ora uma valência metafísica platónica, ora uma degradação do seu estatuto metafísico e ideal, assumindo-se como imagem elaborada por um espírito privilegiado (o artista). A persistência desta polaridade platónico-aristotélica é enquadrada por aquela passagem do *Orador* de Cícero, na qual o filósofo romano se detém numa reflexão acerca daquilo que o guia na elaboração de um discurso, na poética da sua retórica:

«Assim, eu, ao imaginar o modelo do perfeito orador, delineá-lo-ei de tal modo que talvez algum jamais assim tenha sido. De facto, não me proponho saber quem esse foi, mas em que é que consiste aquela virtude pela qual nada possa ser mais estimável daquilo que raramente, se é que alguma vez, resplandece no decurso de uma bela oração; Todavia, por vezes isso nela assoma aqui e ali, mais frequentemente em alguns oradores e porventura noutros mais raramente. Mas eu ponho este princípio, que nada de algum género é tão belo (*genere tam pulchrum*) que não derive, por sua vez, de algo mais belo, como um retrato em relação a um vulto vivo. E aquilo que não pode ser percecionado (*percipi*) nem com os olhos nem com os ouvidos nem com algum outro sentido, nós o abraçamos apenas com a força do pensamento. Assim, é possível imaginar esculturas mais belas do que as de Fídias, das quais nada de mais completo podemos ver dentro do género, e o mesmo vale para as pinturas a que já fiz menção. E não é portanto verdade que este mestre (*artifex*), enquanto plasmava as figuras de Júpiter e de Minerva, tinha diante dos olhos algo ou alguém que pudesse retratar em semelhança, mas na sua imaginação era ínsito um excelso ideal de beleza, a cuja contemplação estática e a cuja similitude pudesse dirigir a sua mão criadora» (CÍCERO, 2008: 9).

A disparidade de interesses, orientações e objetos que foram incluídos sobre a designação «estética» pode e deve mostrar como é difícil, se não impossível, uma pretensão de unidade sistemática e orgânica nesta disciplina. Dada, no entanto, a persistência e a recorrência de um conceito como o de forma, que é ainda uma das grandes orientações da estética no séc. XX e da atualidade (PERNIOLA, 1997: 47-81), podemos assumir a tarefa de construir uma *conceptologia* da forma, que consideraria, antes de mais, a própria transformação das determinações associadas ao conceito de forma, enquadrando as particularidades de tal conceptualização, num período ou num autor, no contexto alargado de uma «vida» do conceito, de uma certa progressividade coerente das suas atribuições. Chamo a este mapeamento das transformações no sentido ou significado do conceito de forma «formologia», distinta da «morfologia», enquanto esta é o estudo das formas dadas nos objetos.

2. Formalismo estético e estética da forma

É nas últimas décadas do séc. XIX e na passagem para o séc. XX que o horizonte da forma se apresenta com um leque de novas determinações, que confluem na nova conceptualização da forma. Esta nova forma é o resultado de um longo processo de reelaborações, destituições e reconstruções de âmbito pluridisciplinar, investindo antes de mais a própria filosofia, a estética, a teoria da arte e a história da arte. Podemos encontrar na estética da forma estudada por Perniola - que não é o mesmo que formologia¹ - um momento exemplar, pelo qual *transita* o deslocamento das atribuições do conceito. As premissas da estética da forma recuam até à *Crítica do Juízo*. Aí, Kant explicita como o juízo estético é formado e formalizado nos termos de um acordo entre a percepção sensível de um objeto e a capacidade de nele perceber uma configuração das suas partes que sejam harmoniosas em relação a uma finalidade. Sendo de notar que as estruturas elementares da faculdade cognoscitiva da razão pura se denominam precisamente «formas» (as formas a priori da intuição e do entendimento), há um momento da terceira crítica que denota uma tensão forte transversal à teoria estética kantiana, traçável justamente em torno do conceito de *Form*. Trata-se do §14, no qual o sentido transcendental de «forma» se junta à forma enquanto «figura», à qual,

¹ Ou seja, a estética da forma refere-se aos problemas particulares ligados à questão estética da forma, assim como eles são delineados e estudados por Perniola em *A estética do séc. XX*. A formologia, por seu lado, estuda as representações, o significado e o sentido dado ao conceito de forma ao longo do pensamento estético e eventualmente também não-estético. É admissível pensar que a formologia depende da estética da forma, na medida em que esta última isola problemas e soluções que emergem especificamente da consideração da forma (e não só da forma artística), e que indiciam a potencialidade transformante do sentido do conceito justamente na direção notada pela formologia na época pós-kantiana. A formologia destacar-se-ia da estética da forma por duas razões principais: em primeiro lugar, a estética da forma, como é assinalado no nosso texto, parece interessar-se exclusivamente por uma historiografia da estética do séc. XX, da qual é uma das vertentes essenciais. Em segundo lugar, e de modo mais decisivo, a formologia não é a história dos problemas e soluções provenientes e dados à questão da forma. Ela não é uma história de teorias, mas uma história do conceito, interessando-se por mostrar as diferentes determinações do conceito de forma, ou, por outras palavras, por descobrir a sua vida.

contextualizando no quadro do pensamento kantiano, podemos chamar de «forma exteriorizada». Assim, se no terceiro parágrafo deste texto, se afirma que

«as sensações da cor, como as do som, não podem ser tidas como belas senão enquanto são puras; e esta é uma determinação que já envolve a forma, e é também a única destas representações que se pode comunicar» (KANT (1790), 2005:115).

E, um pouco mais adiante:

«Mas quando se fala de pureza de uma sensação simples, entende-se que a sua uniformidade não é perturbada nem interrompida por alguma sensação alheia (*fremdartige Empfindung*), e que ela pertence apenas à forma, pois podemos abstrair-nos da qualidade da sensação (não considerar se esta represente um som ou uma cor, e qual som ou cor). É por isso que todas as cores simples, enquanto são puras, são também belas» (KANT (1790), 2005:115).

Aqui, a «forma» em questão parece ser a forma do juízo puro. Contudo, mais adiante, no mesmo parágrafo 14, Kant, discorrendo sobre as artes figurativas, diz-nos que na pintura, escultura, arquitectura e jardinagem o essencial é o *desenho* (*Zeichnung*), e que as instanciações do juízo de gosto não repousam sobre o que encanta na sensação, mas sim sobre aquilo que agrada simplesmente pela sua forma» ((KANT (1790), 2005:117). Se a sensação pode acolher favoravelmente, a bem do prazer sensorial, as características extra-formais de um objecto, o puro juízo de gosto é desencadeado pela pura forma do objecto, isto é, pelo desenho (no caso de uma forma visível) ou pela composição (no caso dos sons) ((KANT (1790), 2005:119).

A partir do lugar fundamental dado à «forma», Kant é a referência principal daquela escola dita «formalista» que, nos primeiros decénios do séc. XIX, se insurge contra o idealismo, e em particular contra o historicismo metafísico hegeliano e contra o intuicionismo schellinguiano. Do lado da filosofia e da psicologia, o grande impulsionador do formalismo estético é Johann Friedrich Herbart. Este filósofo desenvolve uma concepção estética que parte da filosofia transcendental kantiana, dando máxima importância à dimensão da aparência (*Erscheinung*), e procurando superar a contraditoriedade dos dados da experiência. Esta objetividade do juízo estético é fundamentada pela relação da esfera interior subjetiva (a psicologia) e a integralidade do objeto que no entanto é considerado belo apenas na medida em que é composto de partes unificáveis num todo. É a forma do seu estar num conjunto que cria uma representação subjetiva da qual emerge o sentimento estético e portanto também o juízo: «a passagem da pura apreensão ao sentimento do belo é o equivalente à passagem do sujeito ao predicado no juízo estético; aquele é a simples matéria do percebido, este emerge na apreensão da forma» (HERBART, 1964 (1824): 82). Este formalismo estético insiste e radicaliza pois aquele aspeto da estética kantiana que considera belo aquilo que consegue agradar simplesmente pela *sua* (objetiva) forma. Ao formalismo insito em Kant, junta-se agora a estética de Herbart, explorando e conduzindo a estética a esse mesmo formalismo: «Numa palavra, a matéria é indiferente, e é a forma a ser submetida a apreciação estética» (HERBART 1964 (1834): 344).

A partir do formalismo estético de Herbart podemos observar a confluência de vários caminhos teóricos e metodológicos que constituirão a base, e ao mesmo tempo o processo, que culminará com a radicação do conceito de forma na esfera da pura imanência, da materialidade e da presencialidade. A linhagem kant-herbartiana da estética da forma não atingiria a plenitude dos debates estéticos sem a decisiva mediação de uma obra de grande impacto, como foi *Estética geral como ciência da forma*, de Robert Zimmermann (1865), lida e tida como referência por praticamente toda a geração seguinte, que levou a estética e a história da arte até ao séc. XX. Sublinhe-se então que uma das primeiras consequências do formalismo estético é o nítido aclaramento das potencialidades do conceito de forma se ligarem muito estritamente à noção de «forma artística», na medida em que é instaurado um vínculo profundo entre o sujeito e o objeto. Trata-se de uma dialética que impõe a ambas as dimensões participantes no juízo um adensamento das condições da manifestação deste último. Se o sujeito é o lugar onde, cognitivamente, o objeto é recomposto e a sua beleza é sentida, o objeto passa a ser estético apenas na medida em que completa uma unidade composta de múltiplas partes, de muitos caracteres formais.

3. Ciência geral da forma

Se o formalismo se impõe como um dos eixos principais deste deslocamento conceptual, ele não é, todavia, o único. A história da arte constitui-se como a disciplina que de forma mais direta contribui para a identificação da forma artística com a obra de arte, na sua irredutibilidade materialidade e na sua factual aparição. Mas este momento é subsidiário de um movimento alargado que procura uma refundação da história da arte enquanto disciplina dotada da sua própria identidade. Esta autodeterminação da história da arte resulta da interseção de dois princípios regenerativos que incluem não só a própria disciplina, mas também, muito de perto, a filosofia e a estética. Se, por um lado, a história da arte se apoiava ainda num preconceito helénico originado nos estudos do pai fundador desta disciplina, Winckelmann, e que visava a arte grega como o momento insuperável da concretização beleza em arte, por outro, a recusa de qualquer filosofia idealista e metafísica tem como referente principal, como foco de atenção essencial, a consideração da inteireza do objeto artístico colocado perante os nossos olhos. Trata-se, antes de mais, de deixar falar a forma artística e analisar os seus componentes formais (matéria, cor, textura, luz, sombra, volume...), para que a história da arte seja a história dos objetos da arte e das transformações históricas ocorridas no interior desta classe de coisas, em vez de submetê-los a uma ideia pré-concebida acerca do seu valor, seja para enaltecer antes de mais a sua conformidade aos ideais clássicos da beleza grega, seja para subsumir toda a arte numa representatividade espiritual, pela qual essa nos mostraria a progressão do espírito na história. Estas ideias são a base sobre a qual nascem as instituições académicas que oficializam o nascimento de uma nova história da arte: uma história da arte atenta ao facto artístico, às *formas da arte*, à sua transformação histórica, à fenomenologia dos estilos artísticos.

A instituição que mais impacto tem neste ressurgimento da história da arte é o Instituto de História da Arte da Universidade de Viena, que tem em 1873 algo

como uma fundação não-oficial, com a tomada de posse como diretor de Moritz Thausing. Thausing endereça o habitual discurso de apresentação ao público com o título *A posição da história da arte como ciência da arte*. Nele, Thausing reclama para a história da arte um estatuto e um lugar irredutível ao âmbito coberto por outras disciplinas, como a história universal, a arqueologia e até a estética, não excluindo, porém, os contributos que estas podem acarretar à história das formas da arte. A recolha e a sistematização cronológica do passado requerem a compreensão dos elementos expressivos dos objetos, dos seus significados mais extensivos e esclarecedores daquilo que temos realmente perante nós. A distinção precisa entre disciplinas funciona em última análise como um meio de aproximar e confrontar os resultados de todas elas, enquanto o perigo de deixar indistintas as fronteiras das disciplinas implicaria a pesada consequência de «afastar-nos - aos historiadores - da nossa tarefa fundamental, o estudo das obras, deixando alguns de nós contentados apenas com combinações literárias» (THAUSING, 1873: 12). Ora, se o fundamento metodológico é o retorno à forma artística na sua materialidade, no seu apresentar-se perante uma mente e uma estrutura cognitiva, na proclamada necessidade de compreender plenamente a obra de arte não se exclui, como já referido, o contexto cultural, político, religioso do qual ela é também uma manifestação. Trata-se de enquadrar a forma artística na expressividade total do seu dar-se enquanto objeto. Finalmente, em Thausing também podemos observar aquela intencional e programática desvalorização do belo em âmbito histórico-artístico, que acabaria por remeter essa categoria clássica à estética, acabando, de forma paradoxal, por repetir o legado hegeliano da estética enquanto estudo da «bela arte». Thausing é peremptório, ao afirmar que «a melhor história da arte pensável é aquela na qual a palavra “belo” não é usada» (THAUSING, 1873: 5).

Os desenvolvimentos sucessivos da historiografia artística hão-se confirmar, durante várias décadas, a força e a adesão a estas bases metodológicas. A história da arte alcança a sua autonomia pela necessidade de recentrar a compreensão histórica na forma artística, pelo que, na nossa proposta de uma historiografia do conceito, esta autodeterminação investe fortemente na delimitação do campo semântico da forma à individualidade material do objeto artístico e à sua presença perante uma vontade sistematizadora dos seus significados. Tanto é deste modo que assiste a esta compreensão da totalidade da forma artística uma verdadeira pretensão a tornar a história da arte uma ciência, como já indicava o título da preleção de Thausing. Esta pretensão científica nunca abandonará a história da arte até tempos bem mais recentes. A sua expressão mais completa dá-se logo no início do séc. XX com o grupo da *Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, que tem numa obra homónima de Max Dessoir a divisa principal. Esta obra de 1906 enuncia exhaustivamente os princípios epistemológicos e metodológicos que devem conduzir o estudo das formas artísticas e da sua história. Para sermos mais precisos, teremos de sublinhar aquilo que o próprio Dessoir apresenta como princípios orientadores do seu método: este, em primeira instância, não pretende basear-se em nenhuma das grandes correntes de pensamento que precedem a *Kunstwissenschaft* criada no séc. XIX, nem tão-pouco dedicar-se a uma espécie de «empirismo radical» que se detivesse a considerar cada objecto isoladamente sem um mínimo de posicionamento comparativo ou relacionante que ajudasse a dele se extrair a pertença a um conceito mais geral ou a uma visão cultural disseminada

por outros artefactos ou criações do espírito. Trata-se, isso sim, de tentar conciliar uma visão *in parte obiecti*, ou seja, um estudo que tenha na mais alta consideração os aspectos imanentes à própria forma artística, que é assim vista como um verdadeiro objecto dialogante, capaz portanto de veicular um determinado tipo de linguagem, e uma linguagem mais capaz de traduzir o real na sua essência, uma linguagem não mediada pela palavra mas sim imediatamente visiva. Para além disto, a construção deste imanentismo da figuração artística exorta ainda à consideração dos aspectos psicológicos chamados em causa necessariamente sempre que existe uma percepção, seja ela contemplativa ou sensualizada, passiva ou valorativa. Do mesmo modo em que podemos, desde já, perceber como se recusa qualquer «inserção» do objecto artístico no interior de um sistema metafísico-historicista preocupado com a universalização do conceito de arte e com uma simbolização forçada do fenómeno artístico de modo a que este atenda às pretensões finalistas e exteriormente impostas de um sistema racional, observamos também no conjunto de textos que formam a *allgemeine Kunstwissenschaft* o acordo tácito com o andamento da filosofia do seu tempo, nomeadamente aquela viragem em direcção ao objecto que Husserl proclama (o famoso *zu den Sachen selbst*), esse regresso à coisa que é um dos passos iniciais da instauração do método fenomenológico. Finalmente, e como resultante destes movimentos que tanto dotam o método da ciência geral da arte de uma cautelosa distância em relação ao dogmatismo metafísico e dedutivo como o aproximam da coisa considerada na sua especificidade irreduzível a qualquer outra instância, é de salientar-se a intenção de interceder contra uma excessiva contaminação metodológica do próprio método que se pretende impor. Por outras palavras, Dessoir coloca-se do lado de um saudável cepticismo epistemológico, de modo a resguardar a investigação no campo artístico, estético e histórico de uma pré-determinante concepção metodologista devedora de um positivismo dogmático também ele, que, se não reconduzisse, como acontece num sistema metafísico, cada obra de arte a uma mais alta verdade e a uma mais elevada realidade complexa, poderia subsumir o confronto directo com a obra de arte a um único processo de análise, deixando aspectos específicos e unívocos do objecto em questão invisíveis e inacessíveis ao conhecimento. Trata-se, pois, de um método dúctil e aberto, sintetizado nas palavras que abrem *Estética e ciência geral da arte*: «Sistema e método têm para nós este significado: ser livres de um sistema e de um método» (DESSOIR, 1923: 4). É à forma, pois, que cabe produzir o método, e a mera possibilidade de uma tal ideia assenta num único pressuposto: a dotação de um significado formal à obra de arte, isto é, de uma auto-referencialidade que terá de ser traduzida em discursividade científica.

4. A forma artística como forma da pura visibilidade

A questão da arte como linguagem atrás referida (e estamos aqui, naturalmente, a falar das artes plásticas-visuais) é um tema fundamental na obra do filósofo Konrad Fiedler. Ele é o autor da chamada teoria da pura visibilidade, que podemos também definir como uma teoria analítica do objeto e do fazer artístico. É este o tema central da sua reflexão estética que nos é apresentada com maior detalhe numa obra de 1887, *Sobre a origem da atividade artística*. Aqui,

Fiedler apresenta as suas ideias acerca da figuratividade (*Bildlichkeit* – isto é, o *dar imagem da imagem*) artística assentando-as na análise, e na defesa, da sua origem físico-perceptiva e, em particular, da sua elementar pertença ao reduto da *visibilidade*. A pura visibilidade é o produto da consecução da obra regulada pelos ditames da sua própria natureza de objeto visível e pelo fato de a sua visibilidade depender de um sistema percetivo-criador que a acolhe e a produz. Fiedler tem uma atenção particular para com a legitimação de uma total autonomia da obra de arte. É a arte, através da especificidade da sua pertença a um mundo formado por espaço e tempo e tendo como carácter distintivo o seu modo *visivo*, que dá a si própria a regra de construção, recusando-se liminarmente a dependência de modelos externos, e nomeadamente a explicação e fundamentação do fenómeno artístico como «impulso imitativo». Esta auto-referencialidade da forma artística ratifica uma fundamentação dos atributos da forma em volta das características físico-perceptivas da obra de arte.

A ideia de uma arte que se cumpre na própria figuração deixa-se, portanto, introduzir naquela outra que expressa a renúncia da arte a procurar modelos de figuratividade no seio da sua irreduzível presencialidade. E, mesmo sendo a arquitectura a melhor representar esta *relutância* (vd. FIEDLER, 1971 (1878): 444), também nas outras artes «figurativas» a figuratividade não lhes advém - e nisto existe unanimidade entre os teóricos do período que tomamos em análise - de uma mera reprodução do existente. Tal pressuposto, diga-se, é uma implicação directa do pensamento formalista herbartiano, que, se bem em vários aspectos não plenamente adoptado por Fiedler, instaura a prerrogativa de uma plena autonomia da arte fundada sobre a capacidade auto-significante dos elementos expressivos que perfazem a unidade da obra, sem necessidade de procurar além da obra a verificabilidade da sua relevância estética. A mesma estética, de resto, é compreendida por Fiedler já naquela acepção que a partir do grupo de Dessoir se estabelecerá como praticamente definitiva, isto é, ela perde a sua tónica algo hedonista que prevalecia pelo menos desde Kant, para ser assimilada a uma pesquisa «construtivista» concentrada na dialéctica entre olhar e formação artística. Como diz Roberto Salvini, Fiedler substitui o conceito de «forma agradável» pelo conceito de «forma clara» (SALVINI, 1977: 14).

O escultor e teórico da arte Adolf Von Hildebrand desenvolve as premissas da filosofia fiedleriana, num pequeno mas fundamental tratado de 1893, *O problema da forma*. Numa abordagem puramente normativa, o ensaio é uma dilucidação do carácter espacial e presencial da obra escultórica, antes de mais, mas com conclusões pretensamente válidas também para a pintura e para a arquitectura: «A representação da forma – diz Hildebrand – é uma soma obtida pela relação entre múltiplas espécies de aparências» (HILDEBRAND, 1996 (1893):40). Tais diferentes modos do aparecer da obra, que Hildebrand nomeia «forma de efeitos» ou «ativa» (*Wirkungsform*), reclamam a necessidade de esta ser pensada antes de mais como uma forma contextualizada, porque considerada no seu ambiente, e relativa, porque dada em relação a um observador. Mas para que os efeitos da forma produzam um efeito esclarecedor em relação à observação do objeto artístico (isto é, para que produzam uma «pura visibilidade»), uma forma «inerente» ou «existencial» (*Daseinsform*) tem de ser postulada. A forma essencial é pois uma síntese da abstração que postula para a variedade das impressões sensíveis uma causa eficiente independente da mutabilidade a que estas a sujeitam, mas não do

facto de qualquer objeto se dar já como objeto da experiência sensível. Assim, a forma existencial é «*aquele fator da aparência que depende só do objecto*» (HILDEBRAND, 1996 (1893):53), na sua presença enquanto dado sensível.

5. A teoria geral físico-percetiva da arte como implementação da forma e a lógica formológica

Uma procura pelos deslocamentos no campo semântico da forma deve poder seguir a vida do conceito e não esperar que os autores que estabelecem as suas novas atribuições se concentrem numa modificação intencional. Quando o grupo da «ciência geral da arte» procurava estabelecer uma sistemática das artes a partir de uma abordagem positivista, a historiografia artística tinha já revelado algumas obras que indagavam a história da arte a partir da interrogação fundamental acerca das causas para a transformação das formas artísticas segundo uma dinâmica ou uma lógica interna própria. Porque é que os estilos artísticos se sucedem e porque sobressaem certos aspetos formais num determinado período e não noutra? A resposta a esta questão funda a moderna história da arte. As teses surgidas na transição entre o séc. XIX e XX orientam-se segundo duas linhas metodológicas e teóricas essenciais:

Em primeiro lugar, assiste-se à tentativa de organizar a explicação para a transformação das formas da arte em função de grandes aglutinadores, de grandes «conceitos fundamentais». Estes conceitos fundamentais funcionam como categorias sintetizadoras da diferenciação estilístico-formal na história da arte. As grandes obras teóricas de história da arte, neste período, visam a análise do desenvolvimento das formas artísticas e a descoberta e classificação dessas formas segundo categorias gerais, como se a concentração no dado artístico, enquanto princípio metodológico, tivesse atingido agora a maturidade suficiente, e tivesse agora tornado norma essa mesma consideração atenta da forma física e presente. Consolidar e sistematizar sob conceitos fundamentais a transformação das formas e os seus efeitos estéticos não significa nomear estilos artísticos, uma vez que estes se apresentam já à disposição, por assim dizer, por via da tradição histórico-artística e da evidência formal, mas sim explicar as características internas a cada estilo, as mudanças ocorridas em períodos ou regiões específicas, ainda dentro do mesmo estilo, bem como, finalmente, a transição entre estilos propriamente ditos. Da mesma forma, a datação e, em geral, a *connoisseurship*, não deixam de ser importantes na escola dos conceitos fundamentais, mas não constituem nem método nem fins. No fundo, trata-se de nada menos que a construção de teorias gerais da arte, em que todas as dimensões do sujeito (criação, produção e fruição) entram numa relação com a matéria artística, que é vista essencialmente como produção de forma, como *figuração*, imagem-forma.

Em segundo lugar, e mesmo considerando as diferenças existentes entre eles, todos os conceitos fundamentais partilham uma referência comum ao que se pode chamar de «viragem psicofisiológica» na história da arte e na estética. Estes conceitos fundamentais ligados de uma maneira ou de outra ao advento de um aprofundamento da dimensão psicofísica como sistema explicativo do devir artístico apresentam-se nos principais escritos de três autores, cuja influência

ainda hoje se faz sentir em temáticas da estética, até mesmo aquelas que ultrapassam a mera analítica das formas: Alois Riegl, Heinrich Wölfflin e Wilhelm Worringer. As suas reflexões alastram por todos os grandes períodos e estilos da história da arte, da antiguidade pré-clássica ao barroco, passando pelo românico e pelo gótico. Em todos é comum a preocupação de encontrar num certo sentir a corporeidade, ou numa certa orientação psicológica, ou, finalmente, em ambas as dimensões, as causas da novidade visual na história das artes, mas também a presença contemporânea, num determinado estilo (o gótico para Worringer ou a arte tardo-românica para Riegl) de elementos prevalentes em outros momentos da história. Assim, nestes autores assistimos ao corolário das transformações disciplinares e metodológicas que investiram a história e a teoria da arte, assim como a estética. Verifica-se que estas disciplinas confluem numa «teoria geral físico-percetiva da arte e da história da arte». Os «conceitos fundamentais» elaborados por estes autores são os seguintes, com a respetiva distribuição:

Empatia: Wölfflin e Worringer

«*Vontade de forma*» / *ornamento*: Riegl, Wölfflin e Worringer

Pictórico / *pares vivos*: Wölfflin

Binómio orgânico/inorgânico: Riegl, Wölfflin e Worringer

Binómio táctil/ótico: Riegl, Worringer

Binómio abstração/empatia: Worringer

«*Finalidade artística*»: Riegl

«*Kunstwollen*» (*vontade de/da arte*): Riegl

Com uma recondução da transformação das formas artísticas a princípios gerais que envolvem a dimensão físico-percetiva e psicológica reafirmam-se fortemente os nexos da presencialidade e da materialidade associados à «coisa» artística e, de consequência, ao significado do conceito, às suas determinações essenciais. A «forma» é a obra de arte que se deixa perceber nas suas componentes formais ligadas à visibilidade e à espacialidade e na sua relação com um observador capaz de, em primeiro lugar, fruir esteticamente do objeto que tem perante si e, em segundo lugar, enquanto o sujeito estético é também um sujeito epistémico, de compreender qual a necessidade psicofisiológica que uma determinada obra de arte procura superar, de que modo é que uma determinada figuração, uma certa imagem artística, se insere numa cadeia de acontecimentos artísticos em evolução entre pares conceptuais ou num devir próprio que constitui a causa da transformação das formas, constituindo também, por isso, o agente dinâmico da própria história da arte.

A ideia de seguir as determinações fundamentais de um certo conceito, o modo como ele foi sendo percebido e definido ao longo da história do pensamento está na origem de uma ciência historiográfica dos conceitos. Esta nossa conceptologia da forma, ou formologia, que paira sobre a nossa análise da estética, da teoria e da história da arte neste período, desloca de facto a nossa atenção para a vida do conceito, para a história das suas determinações. Uma última interrogação assomaria perante a constatação que o formalismo, a tomada de autonomia da história da arte, a teoria da pura visibilidade, a ciência geral da arte ou a viragem psicofisiológica para os conceitos fundamentais, mais do que apenas imporem uma transformação das determinações associadas ao conceito de forma,

são também elas cumpridoras de um amplo deslocamento histórico do conceito de forma que inicia a sua vida na instância da pura inacessibilidade metafísica, deslocando-se progressiva e verticalmente até tocar o chão e se identificar com a mais irredutível materialidade e com o confronto com um organismo sensível, atingindo a mais imediata e física corporeidade. É esta a «lógica» da forma, e nela assenta a formologia.

BIBLIOGRAFIA

- DESSOIR, M.: *Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Stuttgart, Verlag von Ferdinand, 1923.
- FIEDLER, K.: *Schriften zur Kunst*, org. Gottfried Boehm, München, Fink Verlag, 1971.
- _____ *L'attività artistica*, tr. it. C. Sgorlon, Venezia, Neri Pozza, 1963.
- HERBART, J. F.: *Psychologie als Wissenschaft* (1824), in *Sämtliche Werke*, VI, Aalen, Scientia Verlag, 1964.
- KANT, I.: *Kritik der Urteilskraft*; tr. it. *Critica del giudizio*, a cura di A. Gargiulo, Roma-Bari, Laterza, 2005
- SALVINI, R. (org.): *La critica d'arte della pura visibilità e del formalismo*, Milano, Garzanti, 1977.
- THAUSING, M.: *Die Stellung der Kunstgeschichte als Wissenschaft*, Antrittsvorlesung an der Wiener Universität am Oktober 1873, Viena.
- ZIMMERMANN, R.: *Allgemeine Aesthetik als Formwissenschaft*, Viena, Braumüller, 1865.

Principais obras dos autores dos «conceitos fundamentais»:

- WÖLFFLIN, H.: *Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur* (1886), in *Kleine Schriften*, Basel, Benno Schwabe, 1946.
- _____ *Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien*, München, Bruckmann, 1888.
- _____ *Die klassische Kunst. Eine Einführung in die italienische Renaissance*, München, Bruckmann, 1899.
- _____ *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*, München, Bruckmann, 1915.
- RIEGL, A., S.: *Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik*, Berlin, Siemens, 1893.
- _____ *Historische Grammatik der bildenden Kunst* (1899-1900), org. O. Pächt e K. Swoboda, Böhlau, Graz, 1966.
- _____ *Die spätrömische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn*, Österreichisches Archäologisches Institut, Viena, Kaiserlich-Königliche Hof und Staatsdruckerei, 1901.
- WORRINGER, W.: *Abstraktion und Einfühlung*, München, Piper Verlag, 1908.

Brevi riflessioni sul concetto fenomenologico di atteggiamento mondano

Roberto SIFANNO*

Università degli studi di Bari "Aldo Moro" (Italia)

RIASSUNTO: Uno dei punti teorici di maggiore interesse della fenomenologia husserliana è quello che concerne la scoperta dell'atteggiamento mondano. Interessante, e allo stesso tempo problematico, a questo proposito risulta essere il fatto che protagonista della scoperta sia una teoria trascendentale come è quella di Husserl. Nella prima parte il testo si sofferma, a partire dal contrasto tra la dimensione trascendentale della fenomenologia e quella "naturale" dell'atteggiamento mondano, sul contesto della scoperta dell'atteggiamento mondano. La seconda parte del testo è invece dedicata alla descrizione fenomenologica dell'atteggiamento naturale e dell'atteggiamento naturalistico, nonché sul rapporto teorico e storico che li lega.

PAROLE-CHIAVE: Atteggiamento mondano, soggettività, filosofia trascendentale, naturalismo, riduzione

ABSTRACT: The present article addresses one of the most interesting theoretical aspects surfacing in Husserl's phenomenology: the discovery of the "worldly attitude". Interestingly enough, the protagonist of that discovery, as well as Husserl's phenomenological doctrine, are both transcendental theories. I divided my discussion into two parts. First, I address the discovery context of the worldly attitude. I do so from the perspective of a contrast between the transcendental dimension, which characterizes phenomenology, and the "natural" one, proper to the worldly attitude. Second, I focus on the phenomenological description of both the natural and the naturalistic attitudes. In the second part of the present article, I also account for the historical and systematic relationships obtaining between those two attitudes.

KEYWORDS: Worldly attitude, subjectivity, transcendental philosophy, naturalism, reduction

* Email: robb_dsquared@hotmail.it

1. Differenza e visibilità nella scoperta fenomenologica dell'atteggiamento mondano

Il tratto specifico della fenomenologia trascendentale husserliana è sicuramente quello di autopresentarsi come un radicale superamento dell'atteggiamento mondano (che vuol dire tanto dell'atteggiamento naturale quanto dell'atteggiamento naturalistico). In realtà il tema del superamento di un certo atteggiamento dogmatico appare già in *Filosofia dell'aritmetica* (nella veste di opposizione ai pregiudizi empiristici e positivistici) e nelle *Ricerche Logiche* (nella veste di opposizione ai pregiudizi psicologistici e antropologici). Tuttavia è il caso di sottolineare che la tematica del superamento dei pregiudizi dogmatici dell'empirismo, del positivismo e dello psicologismo, assumerà a partire dalla svolta trascendentale un senso più profondo e per molti versi decisivo per le sorti della fenomenologia. Nella fase trascendentale della teoria husserliana, infatti, il superamento dell'atteggiamento mondano *coincide* con l'atto di nascita stessa della fenomenologia (trascendentale). Da ciò si può comprendere, allora, come proprio questo fosse il punto teorico su cui Husserl ha fino alla fine (fino alla *Krisis*) concentrato i maggiori sforzi teorici. Se si presta attenzione all'andamento argomentativo di molti testi husserliani si può notare come la sua maggior preoccupazione teorica vertesse appunto sul pericolo di fraintendimento della portata fenomenologica della questione del superamento dell'atteggiamento mondano. In particolare la paura di Husserl non era solo che si potessero *confondere* domande e problemi empirici con domande e problemi prettamente fenomenologici ma, più propriamente, che si potessero porre questioni fenomenologiche *esperendole*, però, su un terreno mondano. Secondo Husserl, infatti, non si accede a pieno titolo all'universo problematico della fenomenologia fintanto che ad una interrogazione squisitamente fenomenologica non si fa seguire una conversione dello sguardo mondanamente atteggiato ad uno sguardo trascendentalmente atteggiato.

Riguardo questa fondamentale differenza, nel semestre invernale 1923/24 a poche lezioni dalla chiusura del corso dedicato alla *teoria della riduzione fenomenologica* (cfr. HUSSERL, 2007), Husserl scrive quanto segue:

«Le ultime lezioni, come mi è stato detto, sono state giudicate molto difficili. Non senza un motivo: quelli che sono qui in gioco sono i fondamenti generali. È di essi che voglio parlare in primo luogo, interrompendo un po' il procedimento sistematico» (HUSSERL, 2007: 154).

La struttura complessiva del corso (il procedimento sistematico a cui allude Husserl) in questa sede dobbiamo tralasciarla. Quello che interessa è, invece, capire quale difficoltà di principio spetta a ciò che Husserl qui nomina come «i fondamenti generali». Quale difficoltà doveva chiarire, dunque, la lezione di Husserl?

La lezione in questione, in base al taglio che Husserl stesso ne dà, aveva come obiettivo proprio quello di far guadagnare agli uditori un *nitido grado di visibilità per ciò che concerne la differenza tra atteggiamento mondano e atteggiamento*

transcendentale. La difficoltà di cogliere questa differenza emerge con forza quando, in riferimento all'atteggiamento trascendentale, Husserl stesso dice:

«Si tratta dunque, di fatto, di un atteggiamento e di un modo di osservare sé e il mondo del tutto "innaturali" [*unnatürliche*]. La vita naturale opera originariamente, in un modo che all'inizio è del tutto necessario, essendo assorbita dal mondo, persa nel mondo. L'elemento innaturale consiste nella radicale e pura presa di coscienza di sé, nella riflessione sul puro "io sono" [...]» (HUSSERL, 2007: 156).

Quello che per gli uditori delle lezioni in questione avrebbe dovuto essere un punto teorico acquisito o comunque una conoscenza su cui avrebbero già dovuto avere una certa dimestichezza (in quanto propedeutica alla comprensione dell'intero corso), si rivela essere, in conclusione del ciclo di lezioni, ancora di difficile comprensione. In realtà il problema era già stato affrontato all'inizio del corso e dobbiamo presumere, quindi, che agli uditori delle lezioni la differenza in questione fosse chiara almeno in linea di principio. A giudicare dalle perplessità che Husserl stesso manifesta possiamo desumere che questa differenza era probabilmente chiara concettualmente ma non visibile fenomenologicamente. Il termine «visibile» è di fondamentale importanza per l'argomentazione husserliana che inquadra lo spessore teorico del problema proprio in questi termini: «solo attraverso questo metodo l'io puro e la sua vita pura, l'intero regno della soggettività, divengono, per la prima volta visibili e descrivibili» (HUSSERL, 2007: 156).

Ma cosa vuol dire «vedere» questa differenza? E cosa potrebbe voler dire il fatto che possiamo comprendere concettualmente questa differenza anche non vedendola fenomenologicamente?

Ripreso e sviluppato in diverse direzioni da molti autori, primi fra tutti Heidegger e Derrida, il tema della visibilità è di solito associato, nella fenomenologia trascendentale husserliana, alla descrizione in prima persona della cosa nella sua auto-manifestazione, nel gioco degli adombramenti che mettono capo, appunto, ad un rapporto tra visibile e invisibile. Nel nostro caso, però, il tema della visibilità non è tanto orientato verso l'*oggetto* quanto verso il *soggetto*, ovvero verso quella peculiare differenza soggettiva tra atteggiamento mondano e atteggiamento trascendentale. Ora, questa differenza che concerne il passaggio dall'io soggetto ingenuo nel mondo all'io soggetto che riflette sull'io mondano, tocca, come abbiamo sentito da Husserl, «i fondamenti generali» della fenomenologia.

Nonostante la radicale differenza tra atteggiamento mondano e atteggiamento trascendentale quest'ultimo può assumere visibilità se, e solo se, lo *ricogliamo* differente da quello naturale e naturalistico (ed è questo il filo rosso dell'argomentazione di Husserl nella lezione). Ma, compiendo questa operazione che dà accesso all'esperienza trascendentale ciò che in realtà si è superato e abbandonato nel mondo cioè l'atteggiamento mondano, diventa *per differenza*, a sua volta, qualcosa che non appartiene più al mondo in quanto diventa tema fenomenologico¹. La normale adesione al mondo si trasforma, dunque, nei temi

¹ «L'esperire mondano, in cui, io in quanto essere umano, sono un oggetto d'esperienza, non è certamente visibile nel contenuto visibile dell'esperienza mentre mi trovo all'interno di questo atteggiamento: esso mi diventa accessibile solo mediante la riflessione» (HUSSERL, 2007: 92).

dell'atteggiamento naturale e atteggiamento naturalistico che insieme formano ciò che, in generale, Husserl definisce la tematica dell'atteggiamento mondano. Scrive a questo proposito Fink:

«Se “ritorno” nell'atteggiamento naturale, mentre rimango nella riduzione, se spiego onticamente “il mondo-della-vita dell'atteggiamento naturale” e in esso gli uomini e la loro dimensione psichica, l'atteggiamento naturale è allora un atteggiamento trascendentale e in quanto trascendentale un contegno consapevole dell'ego che è diventato tematico a se stesso» (FINK, 2009: 167).

Nel contrasto tra atteggiamento mondano e atteggiamento trascendentale Fink ci invita a cogliere l'*effetto che fa* al fenomenologo *attivare* all'interno della riduzione fenomenologica l'atteggiamento naturale (cfr. FINK, 2009: 168). Questo vuol dire innanzitutto che il “luogo” stesso della differenza in questione non può essere abbandonato troppo velocemente. Esso rappresenta per il fenomenologo uno spazio teorico in cui sostare e riflettere e non un mero atto transitorio. Così facendo Fink invita il fenomenologo, oltre che a farsi carico del contenuto descrittivo del tema dell'atteggiamento mondano (cioè descrivere fenomenologicamente i tratti caratteristici dell'atteggiamento mondano), a porre l'attenzione sul contesto della scoperta dell'atteggiamento mondano. Questo si rivela tanto più importante se pensiamo che proprio partire da questa differenza per la fenomenologia si aprono *simultaneamente* due strategie teoriche attraverso cui esplicitare il tema dell'atteggiamento mondano. La prima strategia teorica ha portato la fenomenologia a lavorare sulla differenza tra atteggiamento trascendentale e atteggiamento mondano con l'intento di ricavare, per differenza da quest'ultimo, la sfera della soggettività trascendentale². Seguendo questa strada

² Questa strategia è ben visibile in *Ideen I* (cfr. HUSSERL, 1965) dove il tema dell'atteggiamento mondano assume le sembianze di una sorta di contro-tematica rispetto al tema principale della soggettività trascendentale. Quest'ultima è, infatti, sicuramente la prima istanza che in ordine di valore deve risultare visibile per la fenomenologia. Ciò non toglie, e Husserl ne ha dato prova, che non ci sia spazio per un approfondimento di questa differenza, vale a dire per un approfondimento della modalità di presentare questa differenza al lettore. Questa revisione interna della teoria fenomenologica è ben visibile se si confronta la teoria della riduzione fenomenologica presente in *Ideen I* con quella presente nella *Krisis*. In quest'ultima opera la differenza tra l'atteggiamento mondano e l'io trascendentale viene presentata, molto più gradualmente e senza quello «salto» che, come Husserl stesso afferma, è invece presente in *Ideen I* (cfr. HUSSERL, 2002: 182). Ora, sul motivo dell'approfondimento di questa differenza da parte di Husserl sarebbero molte le cose da dire. Se vediamo la storia della fenomenologia in termini teleologici, possiamo notare come il tema dell'atteggiamento mondano e in particolare dell'atteggiamento naturale abbia rappresentato, per Husserl, un interesse fenomenologico sempre più rilevante nel corso degli anni. Husserl è interessato (a livello di propositi già a partire da *Ideen I*) a fornire all'io fenomenologico puro uno sfondo pre-teoretico (mondo ambiente, mondo-della-vita), per evitare il paradosso dell'io trascendentale kantiano che appare attraverso forme pure senza mondo. Per evitare questo paradosso Husserl utilizza il tema dell'atteggiamento mondano come motivazione per esaminare il tema in questione in chiave trascendentale. Questa intenzione generale si esprime in forma strutturata, per esempio, nelle *Lezioni sulla Sintesi Passiva* (cfr. HUSSERL, 1993) nelle quali l'io trascendentale è presentato a partire dalla sua genesi passiva e dal contesto di un presente vivente. Tuttavia lo scopo ultimo di queste analisi husserliane diviene dichiaratamente esplicito solo nell'ultima opera (la *Krisis*). Nella *Krisis* infatti non solo Husserl è interessato a convertire ciò che originariamente era l'atteggiamento mondano in descrizioni pure che fungano da basamento concreto per l'io, ovvero il mondo-della-vita, ma è anche interessato, e cosa decisamente più

la fenomenologia trascendentale porta in luce, attraverso l'epoché, la sfera complessiva dei "fenomeni" che nell'atteggiamento mondano rimanevano occlusi nonché le strutture fenomenologiche atte a farli emergere (le strutture fenomenologiche della ricettività, dell'attività, del giudizio ecc.). La seconda strada è invece quella che ha descritto Fink in precedenza. All'interno del processo riduttivo il fenomenologo, invece di prendere in considerazione la sola sfera dei fenomeni che nell'atteggiamento mondano rimanevano occlusi, può decidere di prendere in considerazione l'atteggiamento mondano stesso, elevandolo dunque a tema fenomenologico.

Ora, l'operazione che apre alla descrizione fenomenologica dell'atteggiamento mondano non equivale ad una conversione dell'atteggiamento mondano a mero oggetto per la coscienza, ma equivale, come abbiamo sentito da Fink, all'apertura di un nuovo spazio descrittivo per la fenomenologia, che prende vita, dunque, attraverso una sorta di retroilluminazione del tema principale della fenomenologia che è la soggettività trascendentale. L'atteggiamento mondano, dunque, anche se convertito in tema fenomenologico è salvaguardato nella sua *autonomia concettuale*. Esso è cioè qualcosa che la fenomenologia lascia *tematicamente al mondo* senza che questo voglia dire lasciarlo *realmente nel mondo*. Vale a dire, la fenomenologia non lascia l'atteggiamento mondano nel mondo a livello reale (questo equivarrebbe a rendere l'atteggiamento mondano qualcosa di oggettivo in sé), bensì lascia operativamente l'atteggiamento mondano al mondo come qualcosa di tematico da cui ricavare analisi fenomenologiche. L'atteggiamento mondano mette capo ad una vera e propria scoperta fenomenologica, scoperta che sottrae la vita naturale diretta al mondo al mondo, al fine di renderla tematica. Scrive Husserl: «fintanto che si vive nell'atteggiamento diretto non si ha alcun bisogno di ricorrere all'espressione «già dato», non è affatto necessario richiamare il fatto che il mondo è per noi costantemente una realtà» (HUSSERL, 2002: 173).

2. Una descrizione fenomenologica dell'atteggiamento mondano

Se fino ad ora abbiamo preso in considerazione il modo in cui il tema dell'atteggiamento mondano assume forma e visibilità all'interno della fenomenologia, dobbiamo ora concentrarci sul contenuto effettivo del tema dell'atteggiamento mondano. Come descrive Husserl il tema dell'atteggiamento mondano (cioè i temi dell'atteggiamento naturale e dell'atteggiamento naturalistico)?

Innanzitutto una precisazione. I concetti di naturale e naturalistico vengono spesso assimilati e confusi tra loro. In realtà sono due concetti che, nella fenomenologia husserliana, trasmettono due differenti significati. Di diversa portata fenomenologica è, infatti, la loro modalità fondamentale di esperire, quella

importante, a fornire al mondo-della-vita un fondamento trascendentale «Tuttavia questa scoperta [del mondo-della-vita] travalica l'interesse che ci muove per il mondo-della-vita e che, come abbiamo detto, investe la distinzione di principio tra l'a-priori logico-obiettivo, e l'apriori del mondo-della-vita, per tendere infine alla realizzazione, attraverso una riflessione radicale, del grande compito di una teoria dell'essenza [Wesenslehre] del mondo-della-vita» (HUSSERL, 2002: 169).

del già-dato per quanto riguarda l'atteggiamento naturale e quella della pre-datità (*Vorgegebenheit*) per quanto riguarda l'atteggiamento naturalistico. Cominciamo con la descrizione dell'atteggiamento naturale. La descrizione fenomenologica dell'atteggiamento naturale viene prevalentemente effettuata da Husserl in prima persona proprio per restituire a livello teorico una descrizione più vicina possibile al peculiare modo di esperire dell'uomo naturale che Husserl chiama del *già-dato*. In generale Husserl definisce il modo di esperire del già-dato come un «vivere dentro (*Hineinleben*) l'orizzonte del mondo» (HUSSERL, 2002: 171). Esso si caratterizza in due modi fondamentali. Il primo è quello *dell'azione*, cioè del vivere in presa diretta sul mondo. Esperendo, come dice Husserl, il mondo alla mano (*vorhanden*) possiamo per esempio afferrare un oggetto, spostarlo, uscire dalla porta ecc.

Il secondo modo, invece, è quello della *riflessione* (naturale). Tra le attività che svolgiamo a livello naturale c'è infatti anche il riflettere su quello che facciamo: non solo, per esempio, afferrare un oggetto, lo spostiamo ecc. Ma mentre lo stiamo spostando, per esempio in un'altra stanza, possiamo esitare un attimo e riflettendo dire: «ho dimenticato di prendere quell'altro oggetto che mi serviva. Devo tornare indietro a riprenderlo!». Come definire questo atteggiamento? In entrambi i casi, sia in quello dell'azione sia in quello della riflessione il punto fondamentale è questo: nell'atteggiamento naturale ci muoviamo come una rana nello stagno, con una serie di movimenti spontanei che anche qualora non ottemperino le nostre attese e aspettative empiriche sono comunque sempre inseriti in un orizzonte generale di validità. L'uomo dell'atteggiamento naturale è caratterizzato, secondo Husserl, da un'aderenza immediata al fluire continuo delle sue azioni e riflessioni. Già-dati diventano quindi gli oggetti a portata di mano dell'ambiente circostante, ma anche quelli dell'ambiente non-circostante (in quanto do per certo che se, per esempio, mi sposto nell'altra non potrò che trovare altri oggetti come quelli che ora sono qui). Ma già-dati diventano anche i ricordi, le aspettative, ciò che per me è oggetto di dubbio e ciò che per me è oggetto di certezza, in breve di tutto ciò che è esperito ed esperibile a livello naturale. È la certezza originaria (*protodoxa*) quella che esperiamo a livello dell'atteggiamento naturale; certezza che, entro certi limiti, accompagna l'intera vita del soggetto.

Il tema fenomenologico dell'atteggiamento naturale è caratterizzato da una *metafora* fondamentale che è quella del fluido, del fluire continuo dell'orizzonte dell'azione e della riflessione. Metafora del fluido che ricorda per analogia il *monologo interiore di Molly Bloom* che conclude *l'Ulisse* di Joyce (cfr. JOYCE, 1984). A differenza del monologo di Molly, scritto senza punteggiatura, non si tratta però del puro fluire della coscienza bensì della pura spontaneità dell'essere-diretti-a che riguarda tanto l'azione quanto la riflessione (naturale). In questo atteggiamento scrive Husserl:

«La natura ci è costantemente data, e noi stessi, le persone, ci siamo dati per noi, per altri, come parti della natura [...] alla natura fisica e al mondo umano con le sue forme sociali, i suoi prodotti culturali ecc. [...]» (HUSSERL: 2000, 113).

Nell'ultima opera (la *Krisis*) Husserl fornisce una trattazione fenomenologica dell'uomo dell'atteggiamento naturale incarnandola in un contesto storico concreto. Questo contesto è la Grecia antica del Medioevo Ellenico (XII – IX secolo

a.C. circa) e del Tardo Arcaismo (IX – VIII secolo a.C. circa), cioè la cultura greca legata ancora alla tradizione del racconto mitico.

«[...] La natura dell'antica Grecia. Questa natura non è la natura nel senso delle scienze; è bensì ciò che per gli antichi greci valeva come natura, quella che si apriva di fronte ai loro occhi, la loro realtà naturale nella dimensione del mondo-della-vita. Più precisamente: il mondo storico circostante dei greci non è il mondo obiettivo nel senso delle scienze; è bensì la loro «rappresentazione del mondo», è cioè la validità soggettiva del mondo, con tutte le realtà incluse in questa validità, tra l'altro: gli dèi, i dèmoni, ecc.» (HUSSERL, 2002: 330-331).

L'interesse della fenomenologia per una rivisitazione in chiave storica della descrizione dell'atteggiamento naturale scaturisce sicuramente dal clima culturale e politico legato alla questione della crisi della cultura europea. In questo contesto, Husserl muove verso un'indagine di carattere storico-fenomenologico per comprendere l'origine di ciò che, sempre in quell'occasione, nominò con l'espressione «l'evento storico «scienza naturale» » (HUSSERL, 2002: 331). Comprendere l'origine delle scienze europee e in particolare delle scienze naturali vuol dire in realtà comprendere come sia stato possibile che da un determinato ed empirico atteggiamento naturale (quello dei Greci) sia sorto un altro atteggiamento (quello naturalistico), differente per genere da quello naturale. Passaggio teorico e storico che per inciso egli aveva in passato genericamente presentato in questo modo: «Quando l'uomo, invece di limitarsi a descrivere l'oggetto esperito lo conosce scientificamente, pratica la scienza empirica. Essa è la scienza dell'atteggiamento naturale» (HUSSERL, 2008: 14). In questo breve passaggio di un ciclo di lezioni tenute a Gottinga nel semestre invernale 1910-1911, è concentrata tutta la difficoltà di ciò che nella *Krisis* definirà il problema dell'origine delle scienze europee. La nascita del naturalismo ha come snodo cruciale l'apparire, sempre nell'antica Grecia, di un «nuovo atteggiamento [...] di un genere completamente nuovo [...]» (HUSSERL, 2002: 334). Il nuovo atteggiamento, completamente sconosciuto prima, è ciò che si può definire *atteggiamento teorico*. La sua nascita concerne e coincide con la nascita di un particolare genere di saperi, quelli della pura teoria, che nella *Krisis* Husserl esemplifica con il caso della geometria.

La nascita della geometria è in realtà la nascita di una classe particolari di oggetti di genere ideali che modificano quelli che erano in compiti di vita dell'uomo prescientifico. O meglio, la nascita della geometria, secondo Husserl, assegna, di fatto, all'uomo fino a quel momento prescientifico un nuovo compito, che è quello della verificabilità infinita di tutte le teorie costituibili attraverso quel genere particolare di oggetti ideali.

Ora, questo compito infinito, che non concerne soltanto la teoria geometrica ma tutte le discipline teoriche, tutte le scienze che la cultura occidentale ha sviluppato, subisce un punto di svolta nell'epoca moderna. È Galileo, in particolare, l'artefice di quello che Husserl presenta come un vero e proprio punto di rottura all'interno della storia della civiltà occidentale. Galileo ipotizza, infatti, che la struttura complessiva degli oggetti teorici puri della geometria possa rappresentare nientedimeno che la controfigura teorica della struttura ontologica della natura così come essa è originariamente in sé. Questa ipotesi che per Galileo

vale ancora come tale, sarà col passare del tempo via via assorbita dalle scienze fino ad essere completamente interiorizzata come verità assoluta, come modalità con la quale ci si appropria a priori alla natura. Lo scienziato e l'uomo erede della cultura positivista presuppongono, infatti, il mondo in un supposta esistenza esterna al soggetto. Le operazioni alla base di questa "duplicazione" del reale, condizioni per lo sviluppo dell'atteggiamento naturalistico, sono analizzate da Husserl *Krisis* prendendo in esame le operazioni noetiche che dovettero consentire a Galileo di operare quella che Wilfrid Sellars nomina come la separazione tra immagine scientifica e immagine manifesta del mondo (cfr. SELLARS, 1963).

Mondo esterno che, in quanto *esperito* come semplice esistenza trascendente, può essere investigato attraverso nessi categoriali e matematici che conducono a risultati oggettivi:

«A questo proposito va osservato che le cose *non sono manifestazioni*, bensì l'elemento identico che si manifesta a me o a chiunque altro attraverso una molteplicità di manifestazioni, adesso in questo modo adesso in quest'altro, conformemente alla posizione soggettiva di questo io e alla sua costituzione corporea, normale, anomala etc. Il regno delle cose costituisce solo una parte della datità complessiva» [corsivo mio] (HUSSERL, 2008: 14-15).

È chiaro che questi esempi storici non variano l'obiettivo complessivo della fenomenologia che è quello di arrivare ad una teoria trascendentale che si faccia carico del compito di esplicitare tutti i legami reali in legami trascendentali, tuttavia lo complicano. E lo complicano perché appaiono due eventi storici come quello dei Greci e di Galileo (con tutti i problemi che queste due figure storiche comportano). Ora, c'è da decidere se queste due figure tematiche, diramazioni teoriche dei concetti di naturale e naturalistico siano meri *accidenti* della teoria fenomenologica che vengono introdotti nella *Krisis* solo per motivi contingenti (dovendo parlare della crisi della cultura europee – crisi ricordiamo di cui la fenomenologia intende farsi carico) o se invece si ponga il problema di un'analisi, come dice Husserl, dell'essenza dello sviluppo storico (cfr. HUSSERL, 2002: 396).

Rimane dunque aperto il problema di inquadrare questi due temi che, seppur mere esemplificazioni dell'atteggiamento naturale e naturalistico da vedere sempre in direzione della esplicitazione trascendentale, aprono comunque il campo ad approfondimenti del concetto di atteggiamento naturale e naturalistico oltre i normali parametri su cui ci aveva abituato fino a quel momento la fenomenologia.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Edmund Husserl

HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie I* (1976); trad. it., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica I*, Torino, Einaudi, 1965

- _____ *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (1950); trad. it., *L'idea della fenomenologia*, Roma-Bari, Laterza, 1992.
- _____ *Analysen zur passiven Synthesis* (1966); trad. it., *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad.it. a cura di Vincenzo Costa, Milano, Guerini, 1993.
- _____ *Vorträge und Aufsätze (1911-1921)*, (1987); trad. it., *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, Milano, Bompiani, 2000.
- _____ *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie* (1959); trad. it., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 2002.
- _____ *Erste Philosophie II: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (1959); trad. it., *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Catanzaro, 2007.
- _____ *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910-11*, in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil* (1973), trad. it.; *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, Macerata, Quodlibet, 2008.

Altre opere

- SELLARS W.: *Philosophy and the scientific image of man*, in *Sellars, Science, Perception and Reality*, London, Routledge, 1963.
- JOYCE, J.: *Ulisse*, Milano, Mondadori, 1984.
- FINK, E.: *VI Cartesianische Meditation, Teil I: die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* (1988), trad. it., *VI Meditazione cartesiana. L'idea di una dottrina trascendentale del metodo. (Parte I)*, Milano, Franco Angeli, 2009.
- LAZZARI R., *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Milano, Franco Angeli, 2009.

Sartre et Lukács: un débat philosophique virtuel

Tibor SZABÓ*

University of Szeged (Hungary)

Il est largement reconnu dans la littérature philosophique occidentale que Jean-Paul Sartre et György Lukács étaient deux „maître-penseurs” du siècle passé. Cela ne veut pas dire qu'ils étaient d'accord sur les questions fondamentales de la philosophie. Au contraire, ils étaient deux philosophes tout à fait *autonomes*.¹ Autonomes ce que veut dire, ils ont eu des points de vue communs et des points de vue différents de l'un à l'autre. Ils ont vécu dans la même époque socio-historique de l'Europe. Est-ce qu'ils ont eu un rapport direct?

Non. Les deux philosophes célèbres n'ont jamais échangé d'idées personnellement. Ils voulaient se rencontrer à plusieurs reprises et mieux connaître leur conception respective, mais sans succès. Ils croyaient connaître la philosophie de l'autre, mais - en vérité - ils ne lisaient pas beaucoup d'oeuvres de l'autre. C'est pourquoi on ne peut pas parler de l'histoire de leurs rencontres ou de leurs discussions personnelles, mais seulement d'un débat virtuel qui se reflète dans les parallèles et dans les différences de leurs conceptions.

Comment étaient ces rapports? Plutôt problématiques. Quelques critiques disent tout simplement que leurs conceptions philosophiques ne sont pas comparables, tant elles sont diverses. Ce point de vue des critiques est tellement enraciné dans la mentalité des chercheurs et du public qu'il est devenu un lieu commun parmi eux. L'un est un philosophe de l'existentialisme, l'autre est un philosophe marxiste qui n'a rien à voir avec l'irrationalisme de l'autre.

À vrai dire, ces jugements unilatéraux et métaphysiques sont répandus aussi grâce aux deux philosophes eux-mêmes qui critiquaient sans cesse de la conception de l'autre dans leurs oeuvres et dans leurs interviews. Leur rapport est devenu, donc, un débat virtuel continu.

1. Les préjugés réciproques

D'où viennent les préjugés de nos philosophes? Quels sont les fondements de leur antagonisme? Tout d'abord, il faut dire qu'ils se distinguaient l'un de l'autre effectivement, quant à leur point de départ vraiment différent. Lukács part toujours des rapports objectifs de la société quand il expose ses thèses sur la société et sur l'homme, tandis que Sartre part de l'Univers singulier de l'homme, de la "réalité humaine", du "fait humain", concepts tirés, dans la majorité des cas, de la

* Directeur du Cercle Lukács de Szeged et Professeur de Philosophie de l'Université de Szeged.
Email : szabo@jgypk.u-szeged.hu

¹ Sur Lukács et sa critique à l'existentialisme français et allemand, voir ma monographie: SZABO, T.: *György Lukács filosofo autonomo*, Naples, La Città del Sole, 2005.

philosophie de Heidegger.

En outre, selon nous, ils ne connaissaient pas bien les oeuvres de l'autre. Sartre ne lisait probablement que *l'Histoire et conscience de classe* de Lukács qui date de 1923. Lukács se réfère toujours à *L'Être et le Néant* de Sartre qui est de 1943. Ils ont formé leurs jugements à partir de ces oeuvres philosophiques de "jeunesse". Il est vrai qu'il s'agit de livres importants dans leur formation, mais il est également vrai qu'ils ne constituent pas le sommet de leurs activités théoriques. Ne parlons pas ici du fait que Lukács, dans sa vieillesse, a renié à plusieurs reprises *l'Histoire et conscience de classe* (ce qui a eu un succès énorme et des critiques également énormes à l'époque), et que Sartre a développé énormément sa conception après la deuxième guerre mondiale tout en conservant la majorité de l'essence de *L'Être et le Néant*.

C'était leur conviction de jeunesse qui a provoqué la vive polémique entre Sartre et Lukács après la guerre. Lukács est convaincu que, selon Sartre, l'acte subjectif a toujours priorité sur la situation donnée qui est – selon Lukács – un "subjectivisme radical" (LUKÁCS, 1949: 155). En revanche, Sartre ne partage pas l'opinion selon laquelle la situation objective a toujours priorité sur l'homme, comme le pense le philosophe hongrois. C'est pourquoi Sartre appelle "panobjectivisme" tout ce que Lukács dit (Cf. SARTRE, 1993: 11; SAZBO, 1993, 40-41).

Les points de vue se figeaient ainsi dans ce sens et les deux philosophes n'ont pas modifié leurs idées. Apparemment, ils ont renoncé à mieux connaître la conception de l'autre, parce que cela se révélait inutile pour eux, dans le moment.

2. Les oeuvres tardives de Sartre et de Lukács

Ils continuaient, donc, à répéter leurs opinions sur l'autre et les critiques les ont acceptés comme justes. Mais selon nous, ils se sont trop hatés, parce que – et c'est une des thèses principales de notre exposé – Sartre et Lukács, dans les années soixante, se sont considérablement rapprochés. Ils ont changé d'opinions, sans corriger leurs préjugés sur l'autre. Comme penseurs qui s'occupaient toujours des événements historiques, et observaient de très près les changements politiques, ils ont modifié leur conception philosophique surtout en ce qui concerne le rapport entre la société et l'homme qui est l'acteur des événements socio-politiques.

En effet, après le tournant politique et idéologique de 1956, c'est-à-dire, après la révolution hongroise de 1956,² chez les deux philosophes, le moment crucial est devenu ou était déjà celui de la place et du rôle de *l'homme* dans la société moderne, soit „socialiste”, soit „capitaliste”. Ils ont commencé à développer - indépendamment l'un de l'autre - *une anthropologie à base ontologique* combinée avec les questions les plus actuelles de *la morale*. Donc, anthropologie, ontologie et morale faisaient une unité indissoluble dans leur conception tardive.

Justement à peu près à la même période, ils ont écrit leur chef-d'oeuvre philosophique: Sartre en 1960 *La critique de la raison dialectique* et Lukács dans les années soixante *L'ontologie de l'être social*, publiée posthume en 1973.

Si Lucien Goldmann, le philosophe français d'origine roumaine a raison de

² Sartre a dédié un gros volume de *Les Temps Modernes* à la révolution hongroise de 1956.

dire que le *Sein und Zeit* de Heidegger fut la réponse aux thèses exposées par Lukács dans son *Geschichte und Klassenbewusstsein*, de la même manière nous pouvons constater que l'*Ontologie de l'être social* de Lukács fut une réponse aux questions traitées dans la *Critique de la raison dialectique* de Sartre. C'est-à-dire, ils ont formé leur conception en répondant aux questions posées par le temps historique et par les autres philosophes du siècle.

3. Quelques différences et parallèles entre Sartre et Lukács

Leur objectif à cette époque-là était de fonder ontologiquement une morale sur les possibilités de l'homme. Ils ont senti le besoin de s'exprimer sur un problème de philosophie pratique qui aurait pu orienter les gens dans les circonstances tragiques des totalitarismes du siècle. C'était vraiment une tâche très difficile pour eux, vu qu'ils étaient engagés auprès une démocratie de type socialiste ce qui avait un héritage stalinien. Comment formuler une morale nouvelle qui serait capable de sortir du passé et de fonder l'avenir?

Pour accomplir cette tâche, ils ont eu des difficultés. Sartre a écrit sa *Critique* et en même temps il a fait des notes pour des *Cahiers pour une morale* publiés posthume, et Lukács – en voulant écrire sa morale – commence par la fonder ontologiquement. Il a réussi (en partie) à écrire l'*Ontologie*, mais il n'a pas réussi à écrire son éthique, il a écrit seulement des notes sur quelques questions morales. Mais au milieu de toutes ces questions, formulées soit par Sartre, soit par Lukács, se trouvent la conception de *l'homme*, c'est-à-dire l'anthropologie philosophique comme le fondement de tout.

Mais comment considérer le fait que peu avant ils se prononçaient l'un contre l'autre et que maintenant ils se retrouvent au même niveau et à la même question? C'est parce qu'ils entendaient de la même manière le besoin social d'une nouvelle morale. Mais ils n'étaient pas d'accord sur comment fonder cette morale. Leur différence est constituée de leur point de vue philosophique différent en ce qui concerne le fondement de la morale. Sur quoi fonder, donc, cette morale? Ils étaient d'accord de la fonder sur quelque chose d'objectif, mais ils ont pensé diversement la réalité ontologique sur quoi établir la morale. Pour le philosophe français, c'est *la réalité humaine* qui se trouve à la base de la morale, pour Lukács, par contre, c'est *la réalité objective des rapports objectifs* qui détermine l'homme et son action (Cf. SZABO, 1994: 29-35 et SZABO, 2005). Mais malgré toute cette différence, ils se rapprochaient considérablement, vu qu'ils ont développé une conception de l'homme, c'est-à-dire une anthropologie originale et très semblables l'une à l'autre.

Pour Sartre, il s'agissait de continuer à mettre en évidence l'homme comme individu qui a son pouvoir de décision, son choix, sa personnalité, comme il a déjà insisté sur ce point dans *L'Être et le Néant*, mais dans la *Critique* il pose l'homme sur un fondement social. Il sait bien qu'il n'est pas douteux que "le marxisme apparaît aujourd'hui comme la seule anthropologie possible" s'il intègre en soi-même le problème de l'existence humaine (Cf. SARTRE, 1986: 158). Sartre, selon nous, fait ici un pas vers le marxisme, vers la reconnaissance d'une certaine objectivité de l'individu. Mais il se distingue toujours *des marxistes* (pour mieux comprendre: des "marxistes idéalistes", comme d'habitude il les nomme), mais pas de la théorie qui lui semble acceptable si elle s'occupe du moment subjectif de la

société. Mais le marxisme contemporain a un grand défaut selon lui: le manque de "la compréhension de la réalité humaine" (Q. 160). Sans cela, le marxisme reste une „anthropologie inhumaine". La „réalité humaine", par contre, est un terme sur lequel on pourrait fonder la morale. Mais la „réalité humaine" est une notion philosophique très discutée par beaucoup d'autres philosophes français, selon lesquels ce terme serait la traduction incorrecte du concept heideggerien de „Dasein". Selon Jacques Derrida, par exemple, c'est justement cette traduction erronée du mot de la part Sartre qui a désorienté la réception de Heidegger en France (Cf. DERRIDA, 1972: 139), et l'étude de la philosophie allemande de l'époque. Selon Sartre "c'est précisément cette expulsion de l'homme, son expulsion du Savoir marxiste, qui devait produire une renaissance de la pensée existentialiste"(Q. 161).

Il faut accepter cette thèse de Sartre, surtout si on pense à la déformation de la théorie marxiste de la part du marxisme soviétique. Les théoriciens soviétiques, à partir des années vingt du XX^{ème} siècle, ont vraiment nié l'importance de l'homme dans la philosophie. „L'homme est une machine bien organisée" – écrivait N. I. Bukharine dans son *Manuel* de la philosophie marxiste en 1923. Cette négation a eu des conséquences politiques „pratiques" sous le despotisme stalinien qui a conduit au gulag et à d'autres conséquences également tragiques dans d'autres pays du monde.

Lukács, défenseur absolu de la philosophie de Marx et adversaire convaincu du nazisme, voulait à tout prix défendre le marxisme. C'est pour cela que déjà en 1949, il a argumenté contre la conception de Sartre, dans son volume contre l'existentialisme, intitulé *La crise de la philosophie bourgeoise*, en disant que la théorie marxiste n'a jamais nié l'importance de la subjectivité, mais en revanche, il l'a toujours mise en évidence dès le début (LUKÁCS, 1949: 161-162). Il faut admettre qu'à l'époque du stalinisme, cette argumentation n'était pas si forte parce que la *pratique* du socialisme ne soutenait pas cette thèse, même s'il a réussi à trouver quelques textes marxistes sur l'homme.

Mais Lukács - selon nous: pas indépendamment de ce que Sartre vient de dire - a professé dans les années soixante la "renaissance du marxisme". Et même, dans sa fameuse interview donnée à Abendroth, Holz et Kofler, il est prêt à admettre qu'il reconnaît "la décadence du facteur subjectif" dans la théorie marxiste et que même "dans l'existentialisme il y a quelque chose de vrai" (LUKÁCS, 1968: 104 et 171). Lukács pense ici à la conception de la décision chez Sartre qu'il retient très semblable à sa propre conception. Selon nous, Lukács ici fait un pas vers l'existentialisme. Ce n'est pas par hasard, donc, que dans l'*Ontologie* il expose une théorie assez cohérente du *moment subjectif*.

Lui aussi, il persiste dans sa conception antérieure: c'est-à-dire qu'il part toujours de la dialectique des moments objectifs et subjectifs, mais dans les années soixante, après sa thèse sur la "renaissance du marxisme" il commence à mieux développer – à côté des rapports objectifs qui détermineraient le développement de la société - ce qu'il appelle le „moment subjectif". Il dit que le moment subjectif, l'individu et sa décision „sont quelquefois *décisifs* dans l'histoire" et dans la société. C'est l'homme qui fait l'histoire et c'est pourquoi il est le facteur actif, "initiateur" des événements. Ensuite, Lukács parle en détail du rôle de la personnalité dans la lutte contre l'aliénation comme phénomène historique et pas comme phénomène éternel de la "condition humaine" comme Sartre pense dans ses oeuvres.

Mais il serait injuste de ne pas parler du fait que les mêmes idées, en un ton différent, se trouvent également chez Sartre. Lui aussi est convaincu que c'est l'homme qui fait l'histoire et qui se trouve dans une situation. „Je considère que le champs philosophique c'est l'homme, c'est-à-dire que tout autre problème ne peut être conçu que par rapport à l'homme” – dit-il (SARTRE, 1990: 283). Le trait caractéristique principal de l'homme est son activité, c'est-à-dire, la „dimension de la praxis”, parce qu'il est „l'agent social” et historique. Dans son oeuvre intitulée *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre affirme que l'homme „n'est rien d'autre que ce qu'il se fait”, et c'est justement le premier principe de la philosophie existentialiste (Cf. SARTRE, 1996)³. Donc, l'importance de l'individu social, sa praxis et sa morale font une unité dans la conception de Sartre. „La seule chose qui permet à l'homme de vivre, c'est l'acte”, donc, dit-il, „nous avons affaire à une morale d'action et d'engagement” (SARTRE, 1996: 56).

À cause de ces moments qui étaient communs chez Sartre et chez Lukács aussi, Perry Anderson dans son livre sur l'histoire du marxisme, intitulé *Considerations on Western Marxism* les a nommé „représentants du Western Marxism”. Ce que voulait dire que l'homme, agent actif de l'histoire avait une nouvelle morale engagée, pas totalitaire, mais au contraire, démocratique qui, à l'aide de ces capacités devrait être capable de transformer la société capitaliste en une direction positive. En contraste avec le marxisme classique, c'était vraiment une chance historique formulée par Sartre et par Lukács. Cet espoir de base philosophique nous montre clairement que la tâche de la philosophie moderne doit être la recherche idéale d'une voie nouvelle pour l'humanité. L'importance de ces philosophes est constitué de ce fait.

4. Quelques considérations finales

Il est sans doute prouvé – et nous en sommes convaincu - que l'antagonisme et le débat entre Sartre et Lukács à la fin de leurs activités philosophiques s'atténue et que leurs conceptions se rapprochent d'une façon considérable. À leur manière autonome, ils ont donné une impulsion à la recherche de la place de l'homme au milieu du XX^{ème} siècle. Leur conception a influencé (pro et/ou contre) un grand nombre d'interprétations des années soixante quand dans la philosophie européenne la question de l'humanisme et anti-humanisme est devenu le thème central.

L'antagonisme de la conception de Sartre et de Lukács s'encadre bien dans la modernité: ils ne mettent pas en question l'existence de l'homme comme le font les philosophes de la postmodernité. Tout au contraire: ils croyaient encore dans les valeurs traditionnelles revuëllées, c'est-à-dire dans la possibilité que l'homme puisse créer son identité, sa personnalité sur une base morale. Les efforts de Sartre et de Lukács se rejoignent à *la recherche de l'homme perdu*. C'est un des aspects de

³ Dans *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre dit qu'il faut „partir de la subjectivité”. Les principes morales fondamentales sont le choix, la responsabilité et la liberté. „L'homme est condamné à être libre” (SARTRE, 1996: 39). La liberté est le „fondement de toutes les valeurs” (SARTRE, 1996: 69). Il y ajoute encore „qu'un homme n'est rien d'autre qu'une série d'entreprises, qu'il est la somme, l'organisation, l'ensemble des relations qui constituent ces entreprises” (SARTRE, 1996: 53).

leur importance dans l'histoire de la philosophie du XX^{ème} siècle et dans toute la vie quotidienne des gens de l'époque passé. Sartre dit à ce propos: „l'homme n'est rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie” (SARTRE, 1996: 51).

Une autre conséquence importante: les exemples de Sartre et de Lukács nous font voir la différence entre la philosophie (que nous appelons) „métaphysique” et celle de „philosophie appliquée”. Aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, à cause du développement considérable de la discipline, l'aspect spéculatif „métaphysique” au sein de la philosophie s'est renforcé. Cela veut dire que les philosophes ont commencé à analyser plutôt les concepts, les idées de certains „maître-penseurs” au lieu de la réalité humaine et sociale. Cette démarche est aussi valable, mais la vocation de la philosophie antique - à partir de la philosophie classique d'Athènes - était la recherche de la sagesse pour orienter les gens à rechercher les causes profondes de l'action humaine. Sartre et Lukács (comme beaucoup d'autres encore, comme Max Weber, Marcuse, Gramsci, Hannah Arendt, Foucault, Rawls etc.) ont contribué au retour à cette vocation de la philosophie, en essayant l'analyse de la situation socio-politique du XX^{ème} siècle. De plus encore: ils ont réussi à donner des réponses valables pour résoudre les problèmes fondamentaux de leur temps. C'est justement ce qu'on appelle aujourd'hui „applied Philosophy”.⁴ Sartre dit à ce propos: „Avant que vous ne viviez, la vie, elle, n'est rien, mais c'est à vous de lui donner un sens” (SARTRE, 1996: 74).

L'exemple de Sartre et de Lukács est encore valable pour nous aujourd'hui dans le sens que même à l'époque de la mondialisation la philosophie ne doit pas oublier à continuer la recherche de la possibilité de l'action humaine pour la transformation de la société actuelle.

BIBLIOGRAPHIE

LUKÁCS, G.: *A polgári filozófia válsága, (La crise de la philosophie bourgeoise)*, Budapest, Hungária Éd., 1949.

_____ *Conversazioni*, Bari, De Donato, 1968.

DERRIDA, J.: «Les fins de l'homme» in: *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

SARTRE, J.-P.: «L'anthropologie» in: *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990.

_____ *L'existencialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.

_____ «La conférence de Rome, 1961, Marxisme et subjectivité» in *Les Temps Modernes*, n. 560, 1993.

_____ *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1986.

⁴ Le retour à l'analyse des phénomènes concrets et actuels, à l'interprétation du monde d'aujourd'hui est très avancé en Grande Bretagne, mais il a commencé à se présenter même en Europe Centrale et Orientale, voir la Hongrie et la Roumanie. La „philosophie appliquée” n'est pas science politique ou sociologie, mais l'explication de niveau philosophique des faits de la vie sociale, économique, médicale, politique etc.

SZABÓ, T.: «Note annexe: Sartre, l'Italie et la subjectivité» in *Les Temps Modernes*, n. 560, 1993, pp. 40-41.

_____ *György Lukács filosofo autonomo*, Naples, La Città del Sole, 2005.

_____ *Az ontológiai alapú antropológia felé, (Vers l'antropologie à base ontologique)*, n. 3, Szeged, Jelenlét, 1994.

_____ «Radikális szubjektivizmus" vagy "pánobjektivizmus". Sartre és Lukács a szubjektumról» in *Életutak és éleelvek Dantétól Derridáig, (Itinéraires de vie et principes de vie de Dante jusqu'à Derrida)*, Budapest, Éd. Eötvös József Könyvkiadó, 2005.

Le basi ontologiche e metafisiche della filosofia della mente. Essere e soggetto in Jonathan Lowe

Timothy TAMBASSI*

Università degli Studi di Verona (Italia)

RIASSUNTO: La filosofia analitica, negli ultimi anni, ha mostrato un crescente interesse verso l'ontologia e la metafisica, attraverso un percorso che ha comportato una presa di coscienza più precisa dei metodi e degli obiettivi di queste discipline. E se oggi è un dato generalmente acquisito il fatto che ontologia e metafisica abbiano rispettivamente gli obiettivi di stabilire *che cosa c'è* e *che cos'è quello che c'è*, più controversi sono il dibattito metateorico sulla loro legittimità, il modo in cui si rapportano alle discipline scientifiche e, soprattutto, le loro implicazioni in altri ambiti di ricerca, *in primis* in logica e in filosofia della mente. Jonathan Lowe, metafisico, ontologo e filosofo della mente, è un autore molto attivo in questo dibattito. Scopo del mio intervento è di analizzare e discutere le sue principali tesi in metafisica e ontologia, e le loro ricadute in filosofia della mente, soprattutto per quel che riguarda il rapporto mente-corpo e lo statuto ontologico del soggetto.

PAROLE-CHIAVE: ontologia, metafisica, dualismo delle sostanze non cartesiano, statuto ontologico del soggetto, risorse esplicative.

ABSTRACT: In recent years analytic philosophy has shown a growing interest in ontology and metaphysics, through a path that has led to a clearer awareness of methods and aims of these disciplines. Today the fact that ontology and metaphysics fulfill the aims of determining *what there is* and *why this is the case* is generally accepted, but the meta-theoretical debate about their legitimacy, the way they relate to different scientific disciplines and, especially, their implications in other areas of research (primarily in logic and in philosophy of mind) are more controversial. Jonathan Lowe, metaphysician, ontologist and philosopher of mind, is a very active author in this debate. The purpose of these pages is to analyze and to discuss his main theses in metaphysics and ontology and their impact on philosophy of mind, especially as regards the mind-body relation and the ontological status of the subject.

KEYWORDS: ontology, metaphysics, non-Cartesian substance dualism, ontological status of the subject, explanatory resources.

* Email: timothy.tambassi@libero.it

Un elemento significativo della filosofia analitica degli ultimi anni è stato lo sviluppo della ricerca in metafisica e ontologia, tanto che, a partire da fine anni novanta, si è espressamente parlato in area analitica di una vera e propria *svolta ontologica*¹. Le ragioni di questa svolta ontologica, come sottolinea Franca D'Agostini, risiedono in alcune esigenze di tipo *metafilosofico*, concernenti il ruolo della filosofia rispetto agli altri aspetti della cultura (D'AGOSTINI, 2002a: 72), in particolare rispetto ai vari settori del sapere scientifico, delle scienze cognitive e della bioetica.

Lo sviluppo delle ricerche in metafisica e ontologia ha inoltre comportato una presa di coscienza più precisa dei metodi e degli obiettivi di queste discipline. E se oggi è un dato generalmente acquisito il fatto che ontologia e metafisica abbiano rispettivamente l'obiettivo di stabilire *che cosa c'è* e *che cos'è quello che c'è*², più controversi sono il dibattito metateorico sulla loro legittimità, il modo in cui si rapportano alle discipline scientifiche e, soprattutto, le loro implicazioni in altri ambiti di ricerca, *in primis* in logica e in filosofia della mente.

Jonathan Lowe³, metafisico, ontologo e filosofo della mente contemporaneo, è un autore molto attivo in questo dibattito. Scopo del mio intervento è di analizzare e discutere le principali tesi di Lowe in metafisica e ontologia, e le loro ricadute in filosofia della mente, soprattutto per quel che riguarda il rapporto mente-corpo e lo statuto ontologico del soggetto. Il presente contributo si compone di tre parti. Nella prima mi occuperò della metafisica di Lowe, del concetto di *possibilità* che ne è alla base e del rapporto tra metafisica e discipline scientifiche. Nella seconda analizzerò i presupposti, i tratti essenziali e le conseguenze della sua proposta ontologica, soffermandomi sul suo sistema ontologico quadripartito e sul concetto di spiegazione (di risorse esplicative) che ne è alla base. Nella terza infine evidenzierò le implicazioni di queste tesi in filosofia della mente. Cercherò in particolare di delineare i tratti essenziali della sua posizione sul rapporto mente-corpo, definita dallo stesso Lowe "dualismo delle sostanze non cartesiano".

¹ Si vedano in particolare: D'AGOSTINI 2002a, D'AGOSTINI 2002b, MARTIN/HEIL 1999.

² Si vedano in particolare: VARZI, 2005: 7-31; FERRARIS, 2008: 7-27.

³ Jonathan Lowe è professore di Logica filosofica e direttore del 'Postgraduate Research in Philosophy' all'Università di Durham. Collabora alle più importanti riviste della tradizione analitica (da *Analysis* a *Mind*, dal *Notre Dame Journal of Formal Logic* a *Philosophy and Phenomenological Research*), e alle più importanti case editrici dell'area anglo-americana, come Blackwell, Cambridge University Press, MIT Press, Oxford University Press, Routledge. È autore di dieci libri e circa duecento articoli. I suoi interessi di ricerca spaziano dalla metafisica alla filosofia della logica, dalla filosofia della mente all'ontologia. Tra i suoi contributi più significativi vanno ricordati: *Kinds of Being* (1989), *Locke on Human Understanding* (1995), *Subjects of Experience* (1996), *The Possibility of Metaphysics* (1998), *An Introduction to the Philosophy of Mind* (2000), *A Survey of Metaphysics* (2002), *Locke* (2005), *The Four Category Ontology* (2006), *Personal Agency* (2008) e *More Kinds of Being* (2009).

1. Metafisica, possibilità e verità

I tratti principali della proposta metafisica di Lowe sono ben delineati in due sue opere: *The Possibility of Metaphysics* (1998) e *A Survey of Metaphysics* (2002). Nel primo testo, in particolare, Lowe si propone di restituire alla metafisica un ruolo centrale nella ricerca filosofica, fissando le ragioni per cui la metafisica è possibile ed è una disciplina filosofica ragionevole, «con una metodologia autonoma e propri criteri di validità» (LOWE, 1998: V). Secondo Lowe tutte le discipline – e tutte le forme di sapere – si basano su presupposti metafisici. Restituire un ruolo di primo piano alla metafisica significa analizzare criticamente e rendere espliciti quei presupposti che le varie discipline accolgono senza un apparato critico adeguato.

La metafisica è intesa da Lowe come la disciplina che studia in modo sistematico le più fondamentali strutture della realtà (LOWE, 1998: 2), realtà considerata come *unitaria e indipendente* dal nostro modo di descriverla. In quanto studio sulla realtà, la metafisica si occupa delle entità su cui si struttura la realtà stessa e del modo in cui esse si collegano. In particolare, Lowe si propone di chiarire alcuni concetti universalmente applicabili – concetti come *identità, possibilità, necessità, spazio, tempo, persistenza, cambiamento e causalità* – e di esaminare le dottrine che coinvolgono tali concetti.

La centralità che la realtà, considerata come *unitaria e autocoerente* (in inglese «unitary and self-consistent» LOWE, 2002: 3), e la verità, definita come *unica e indivisibile* (in inglese «single and indivisible» LOWE, 2002: 3), assumono nella riflessione sulla metafisica dell'autore permette di chiarire il rapporto che lega la metafisica alle altre discipline scientifiche e intellettuali. Scrive a tal proposito Lowe:

«The various special sciences, and other intellectual disciplines whose practitioners would probably not care to call themselves 'scientist' – such as historians and literary theorists – are all concerned, at least in part, with the pursuit of truth, but pursue it according to their own methods of inquiry and within their own prescribed domain. None the less, the indivisibility of truth means that all of these forms of inquiry must, if they are to succeed in their aim, acknowledge the need to be consistent with each other. Nor can any one of them presume to adjudicate such questions of mutual consistency, because none of them has a jurisdiction beyond its own limited domain. Such adjudication can only be provided by the practitioners of an intellectual discipline which aspires to complete universality in its subject-matter and aims – and that discipline is metaphysics, as traditionally conceived» (LOWE, 2002: 3).

La metafisica non ha l'obiettivo di stabilire “cosa c'è”, ma piuttosto di dirci “ciò che può esserci”. Sarà poi l'esperienza, sulla quale si fondano le discipline scientifiche e intellettuali, a mostrare quale tra le varie possibilità metafisiche alternative è plausibilmente vera nella realtà. La metafisica è dunque preliminare rispetto alle discipline scientifiche, in quanto «l'esperienza da sola non è in grado di determinare ciò che è attuale in assenza di una delimitazione metafisica del

regno del possibile» (LOWE, 1998: 9). Dalla metafisica otteniamo inoltre risposte a questioni concernenti le strutture fondamentali della realtà, questioni più fondamentali di quelle affrontate dalle discipline scientifiche, che si occupano solo di indagare parti specifiche della realtà. Più precisamente, si può affermare che la metafisica ha lo scopo di indagare e stabilire che cosa è metafisicamente possibile (che cosa può esserci), possibilità che secondo Lowe deve essere assunta prima che qualsiasi pretesa di verità circa l'attualità possa essere legittimata dall'esperienza. Le discipline scientifiche invece, dovendo stabilire che cosa è attualmente vero sulla base dell'esperienza, presuppongono la metafisica: i contenuti dell'esperienza, su cui si fondano le scienze empiriche, possono infatti essere valutati solo alla luce di un quadro più generale che ci indichi cosa è metafisicamente possibile⁴.

Va infine sottolineato come le discipline scientifiche possano interagire con la metafisica per determinare cosa è attuale: in particolare per stabilire se una determinata posizione metafisica è vera nell'attualità. Dunque, ammessa *a priori* la correttezza di un determinato argomento metafisico e *a posteriori* la sua interazione con le discipline scientifiche per stabilire che cosa è attuale, avremo allora motivi, sia *a priori* che *a posteriori*, per affermare la correttezza e l'applicabilità di tale argomento metafisico al mondo attuale. Non dobbiamo tuttavia dimenticare che la metafisica non può dirci che cosa c'è nella realtà se non interagendo con le discipline scientifiche: in questo senso, per quanto riguarda l'attualità, la metafisica da sola non può fornirci certezze. D'altra parte, gli stessi scienziati, secondo Lowe, compiono inevitabilmente assunzioni metafisiche, sia implicitamente che esplicitamente, nelle costruzioni e nel controllo delle teorie – assunzioni che sono al di là di quello che la scienza è in grado di fondare⁵. E queste assunzioni devono essere esaminate criticamente sia dagli scienziati che dai filosofi: in entrambi i casi attenendosi ai propri metodi e oggetti di ricerca⁶.

⁴ La *possibilità metafisica* è intesa da Lowe come una possibilità reale (*de re*), che riguarda cioè la natura delle cose. La possibilità metafisica di uno stato di cose, per esempio, è determinata dal fatto che l'esistenza di tale stato di cose è resa possibile da principi e categorie metafisicamente accettabili. La nozione di stato di cose, come quella di sostanza, proprietà e così via, sono esse stesse nozioni metafisiche. Queste sono considerate da Lowe come nozioni trascendentali: non derivano cioè dall'esperienza, ma servono per costruire ciò che l'esperienza ci dice della realtà. Ciò ovviamente non significa che l'applicabilità di una nozione metafisica alla realtà possa essere determinata interamente *a priori*, ma solo che la sua possibile applicabilità può essere determinata in questo modo (LOWE, 1998: 11-13).

⁵ Si può dunque affermare che sia la metafisica che le discipline scientifiche mirano alla fondazione di una realtà oggettiva. Differiscono però per il loro atteggiamento riguardo al contenuto dell'esperienza che, secondo Lowe, ha un ruolo fondamentale nello stabilire come sia effettivamente fatta la realtà. Per gli scienziati infatti l'esperienza «è una sorta di supporto evidenziale per ipotesi esplanatorie, e il suo contenuto è accettato in modo relativamente acritico» (LOWE, 2009: 7), anche se è spesso interpretato alla luce delle teorie scientifiche prevalenti. Per i metafisici invece il contenuto dell'esperienza, e in particolare i concetti che servono a strutturare tale contenuto, è esso stesso oggetto di ricerca, critica e spiegazione sistematica, in base a principi *a priori*.

⁶ Questa analisi della proposta metafisica di Lowe e del rapporto tra metafisica e discipline scientifiche riprende TAMBASSI, 2011: 166-169.

2. Ontologia e risorse esplicative

Specificato cosa intende Lowe per metafisica, ci occupiamo ora delle sue considerazioni sull'ontologia, soffermandoci in particolare sulle tesi esposte in: *The Four Category Ontology* (2006), che costituisce la sintesi finale della sua proposta ontologica, e *More Kinds of Being* (2009) che rappresenta, oltre a un ampliamento del suo primo libro *Kinds of Being* (1989), un ritorno a tematiche quali l'individuazione e l'identità alla luce degli ultimi sviluppi delle sue ricerche.

Lowe considera l'ontologia come quella parte della metafisica che studia nello specifico l'*essere*, in tre sensi fondamentali: *esistenza*, *entità* ed *essenza*. Come studio sull'esistenza, l'ontologia ha lo scopo di stabilire che cosa esiste e cosa è ciò che esiste. Come studio sull'essere nel senso di entità, si occupa, a un livello alto di astrazione, delle categorie fondamentali dell'essere (le categorie ontologiche) e delle loro interrelazioni. Infine, come studio sull'essenza ha lo scopo di stabilire che cosa è una determinata entità attraverso lo studio delle sue caratteristiche necessarie e contingenti.

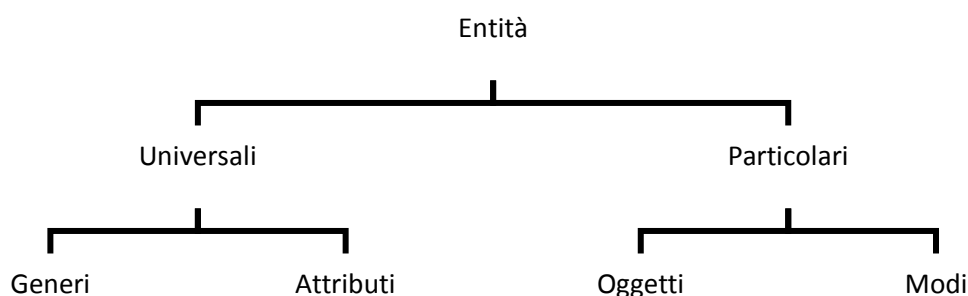
In quanto scienza dell'essere, l'ontologia è strettamente connessa alle descrizioni della realtà che emergono dalle diverse discipline scientifiche e intellettuali, e ai loro risultati. Ogni disciplina scientifica mira infatti alla verità, cercando di descrivere quella parte di realtà che costituisce il suo specifico oggetto di ricerca. Le varie descrizioni che risultano da questa suddivisione, se vere, forniscono una descrizione complessiva della realtà. L'ontologia ha proprio l'obiettivo di unificare le diverse descrizioni della realtà che emergono dalle discipline scientifiche, in modo da fornirne una descrizione unitaria.

L'oggetto specifico dell'ontologia non è però costituito dalle *descrizioni* della realtà, ma dalla realtà stessa, considerata da Lowe come *unica e indipendente* dal nostro modo di descriverla e categorizzarla (LOWE, 2006: 4). Più precisamente secondo Lowe «il modo in cui concettualizziamo e dobbiamo concettualizzare la realtà è sostanzialmente determinato dal modo in cui il mondo è, indipendentemente dai nostri valori e interessi» (LOWE, 2009: 7).

Un tale obiettivo impone, secondo l'autore, una suddivisione dell'ontologia in due parti: una parte *a priori*, destinata a esplorare il regno della possibilità metafisica, che cerca cioè di stabilire quali categorie di cose possono esistere e coesistere per costituire un singolo mondo possibile; una parte *empirica*, che cerca invece di stabilire sulla base dell'evidenza empirica e delle teorie scientifiche accettate quali categorie di cose esistono nel mondo effettivo. Le due parti sono strettamente connesse, anche se Lowe individua un primato dell'ontologia a priori, giustificato dal fatto che l'evidenza empirica può essere solo evidenza di qualcosa la cui esistenza è possibile (LOWE, 2006: 4-5). In questo senso dunque, una volta definito a priori il regno della possibilità metafisica, saranno poi l'evidenza empirica e le teorie scientifiche a determinare, attraverso l'ontologia empirica, quali entità – o quali categorie di entità – esistono nel mondo effettivo. Con il

termine *possibile* Lowe fa riferimento alla nozione di *possibilità metafisica*⁷. Con *categoria* invece intende un genere di cosa, o genere di entità, la cui appartenenza è determinata da condizioni distintive di esistenza e di identità, la cui natura è determinabile a priori⁸.

Ma quali sono queste categorie ontologiche? Lowe ne riconosce quattro fondamentali (ossia: irriducibili), risultato dalla suddivisione della categoria della *entità*⁹ (la categoria più generale di tutte e alla quale ogni altra appartiene) in *universali* e *particolari*¹⁰, e in entità *sostanziate* e *non sostanziate*. Le quattro categorie ontologiche che derivano da questa suddivisione sono dunque: gli *oggetti* o particolari sostanziate (che Lowe identifica come le *sostanze prime* della tradizione aristotelica), i *modi* (tropi) o particolari non sostanziate (ossia le proprietà – e le relazioni – particolarizzate), i *generi* o universali sostanziate, e infine gli *attributi* (le proprietà – e le relazioni – universali) o universali non sostanziate¹¹.



Il sistema ontologico che deriva da questa suddivisione garantisce, secondo Lowe, un inventario esaustivo di tutto ciò che esiste (ogni cosa che esiste, e può esistere, è cioè un'entità che appartiene a una, e una sola, delle quattro categorie ontologiche fondamentali) e, soprattutto, maggiori *risorse esplicative* rispetto a

⁷ Cfr. nota 4.

⁸ Questa descrizione degli obbiettivi e della suddivisione dell'ontologia di Lowe ricalca quella che ho compiuto in TAMBASSI, 2011: 169-170.

⁹ In questo senso Lowe ritiene che ci sia un qualcosa che è comune a tutte le entità, e quel qualcosa è individuato nell'esistenza: le entità, per essere tali, devono esistere o poter esistere.

¹⁰ Nel suo sistema ontologico, Lowe ammette l'esistenza di universali e particolari distinguendo le due categorie attraverso la relazione di istanziazione: tutti i particolari istanziano (sono istanze di) universali ma non possono essere istanziate; tutti gli universali, che a loro volta possono istanziare altri universali, sono istanziabili (possono o potrebbero avere (avuto) almeno un'istanza). La proposta di Lowe limita il concetto di esistenza degli universali al loro *poter avere* (o avere avuto) particolari istanze: non esistono infatti universali che non *possano* o non *potrebbero* avere particolari istanze. Una tale concezione degli universali permette dunque di includere nell'inventario dell'esistente sia gli universali effettivamente esemplificati (ossia che hanno o hanno avuto particolari istanze) sia quegli universali che, pur non avendo particolari istanze, potrebbero averne (o potrebbero averne avute).

¹¹ Si vedano in particolare: LOWE 2006, TAMBASSI 2010.

sistemi più economici – rispetto cioè a sistemi che non riconoscono tutte e quattro queste categorie ontologiche come fondamentali¹².

La proposta ontologica di Lowe è infatti basata su un'imprescindibile connessione tra lista (inventario) dell'esistente e risorse esplicative, prioritaria rispetto a ogni esigenza di economia – esigenza generalmente condivisa dagli ontologi analitici contemporanei e ben esplicitata dal rasoio di Occam. Ciò non significa che Lowe, con il suo sistema ontologico, non intenda rispettare il rasoio di Occam, ma solo che, secondo l'autore, il rasoio di Occam va applicato al binomio lista dell'esistente/risorse esplicative. Dunque, secondo Lowe, tra liste dell'esistente con pari risorse esplicative si rispetta il rasoio di Occam scegliendo la più economica. In questo senso, l'introduzione di quattro categorie ontologiche fondamentali (quindi un numero complessivamente maggiore rispetto ad altri sistemi presenti nell'attuale dibattito analitico¹³) è fatta *solo* per garantire maggiori risorse esplicative rispetto a sistemi *qualitativamente*¹⁴ più economici¹⁵: un'ontologia quadripartita è cioè in grado di spiegare più cose rispetto ai sistemi più economici.

3. Il soggetto tra metafisica, ontologia e filosofia della mente

La centralità che il concetto di *spiegazione* (di risorse esplicative) assume nella proposta di Lowe non è circoscritta all'ontologia, ma coinvolge – costituendone un presupposto imprescindibile – le sue tesi in filosofia della mente, soprattutto per quel che riguarda il rapporto mente-corpo e le riflessioni sullo statuto ontologico della persona (del sé).

Per quanto riguarda il rapporto mente-corpo, Lowe, considerando i fenomeni mentali come ontologicamente indipendenti (ossia non riducibili e almeno parzialmente autonomi) dal mondo fisico, è da considerarsi a tutti gli effetti un dualista. Più precisamente: un dualista delle sostanze non cartesiano¹⁶. Secondo Lowe infatti la relazione mente-corpo, o meglio la relazione *persona*-corpo, va intesa come un rapporto tra due *sostanze individuali* distinte – nello specifico tra sostanze psicologiche e sostanze biologiche – ma non necessariamente separabili (LOWE, 2008a: 185). Con *sostanza individuale* intende:

«un *oggetto* o *portatore di proprietà* persistente, concreto, capace di andare incontro a mutamenti nel tempo rispetto ad almeno alcune di quelle proprietà. Quando un oggetto subisce un siffatto mutamento, va incontro a un

¹² Per i vantaggi del sistema ontologico di Lowe rispetto agli altri sistemi presenti nell'attuale dibattito analitico si vedano in particolare LOWE, 2006: 8-11 e 32-33; TAMBASSI, 2010: 17-20.

¹³ Per una presentazione dei sistemi ontologici presenti nell'attuale dibattito analitico si veda WESTERHOFF, 2005: 12-21.

¹⁴ Per un'analisi del concetto di economia nella ricerca ontologica si veda LANDO, 2010: 116-134.

¹⁵ Si vedano per esempio le proposte ontologiche di ARMSTRONG (1989, 1997), MARTIN (1980), CAMPBELL (1990) e SIMONS (1994) che pur non facendo un uso esplicito del concetto di categoria ontologica, sottintendono tale concetto alle loro proposte.

¹⁶ Si veda in particolare LOWE 2008a.

mutamento di stato. Lo *stato* di un oggetto consiste nel suo possesso di qualche proprietà in un dato momento o nel corso di un periodo di tempo» (LOWE, 2008a: 185).

Questi stati sono «i *modi* dell'oggetto o della sostanza individuale» (LOWE, 2008a: 185). In questo senso, secondo Lowe, sia le persone che i loro corpi sono da considerarsi come sostanze, ma non come sostanze identiche, avendo differenti condizioni di persistenza. Nello specifico, il corpo di una persona è un concetto fondamentalmente biologico, e come tale è da considerarsi come una sostanza biologica, ossia come un organismo vivente (un genere naturale) governato da leggi biologiche specifiche. La persona (il sé) è invece concepita come un soggetto di stati mentali, e come tale non è da considerarsi una sostanza biologica (non è cioè un organismo vivente di qualche tipo, anche se il corpo di una persona è proprio tale organismo), ma una sostanza psicologica, ossia una sostanza individuale che appartiene a un genere naturale governato da leggi psicologiche specifiche. Le persone possiedono condizioni di persistenza di carattere specificamente psicologico, le cui leggi non sono riducibili a quelle della biologia, della chimica o della fisica.

Le persone (i sé) e i loro corpi sono dunque considerati come due sostanze distinte, ma non separabili – eccetto in modo puramente concettuale. Inoltre, secondo Lowe, le persone non sono entità essenzialmente immateriali. E benché non ci siano specifiche caratteristiche materiali che una persona possieda essenzialmente, una persona, secondo Lowe, deve possedere essenzialmente alcune caratteristiche materiali¹⁷.

Riconoscere che una persona sia una sostanza distinta, seppur non separabile, dal proprio corpo¹⁸, permette di attribuirle uno specifico ruolo causale ed esplicativo (LOWE, 2008b: 14), non riducibile alle leggi biochimiche dei corpi. Prendiamo per esempio l'evoluzione umana. Non è un caso, secondo Lowe, che i corpi umani siano entità *adatte* a incorporare il sé o le persone, ma l'evoluzione di tali corpi (o di tali organismi) non può essere spiegata in termini esclusivamente biochimici. Secondo Lowe infatti, è piuttosto *l'ambiente* in cui vivono gli organismi a determinare le pressioni evolutive per l'adattamento e il mutamento: e l'ambiente non può essere spiegato esclusivamente in termini fisici e biochimici.

¹⁷ Per un'analisi delle caratteristiche materiali che possono essere ascritte a una persona cfr. LOWE 2008a.

¹⁸ In questo senso la posizione dualista di Lowe si distacca dal "dualismo delle sostanze cartesiano", in quanto adotta una diversa prospettiva sul genere di sostanza individuale con cui una persona – o più generalmente un soggetto di esperienza – viene identificata. Il dualismo cartesiano infatti considera i soggetti di esperienza come necessariamente immateriali, ossia come sostanze non fisiche, ma psicologiche. E la sostanza psicologica, secondo i dualisti cartesiani, è ritenuta portatrice solo di caratteristiche mentali e non di caratteristiche fisiche, ed è dunque descritta come una sostanza essenzialmente immateriale. Il dualismo non cartesiano invece non considera i soggetti di esperienza come necessariamente immateriali. Al contrario, secondo i dualisti non cartesiani, una persona (o un sé), pur rimanendo un'entità distinta dal proprio corpo, deve possedere essenzialmente alcune caratteristiche materiali. Per una critica di Lowe al dualismo delle sostanze cartesiano cfr. LOWE 2008a.

«Si può dire che la cause *prossime* delle mutazioni genetiche sono biochimiche, come lo sono i fattori causali *prossimi* che favoriscono la selezione. Ma anch'essi sono effetti di altre cause – e la catena della causazione può portarci facilmente oltre la sfera biochimica» (LOWE, 2008b: 203).

Sappiamo infatti che le menti possono agire sull'evoluzione degli organismi, dato che le attività umane legate all'intelligenza lo hanno fatto. E, in questo senso, si può affermare che l'evoluzione mentale e quella corporea sono *mutualmente interagenti* così come lo sono le menti e i corpi individuali. Più precisamente, secondo Lowe, alcuni progressi non sono stati il risultato di un radicale mutamento nella struttura cerebrale umana o nella capacità di elaborazione neuronale, ma sono emersi grazie a concomitanti mutamenti nei modelli di interazione e di organizzazione sociale. I sé o le persone non vengono dunque creati attraverso processi *biologici*, ma piuttosto grazie a forze socio-culturali, grazie cioè agli sforzi cooperativi di altri sé o di altre persone.

In questo senso, proprio il fatto di possedere uno *specifico ruolo causale ed esplicativo*, non riducibile alle leggi dei corpi, garantisce la necessità di riconoscere la persona come entità distinta dal suo corpo, rendendola di fatto *ineliminabile*. Non riconoscerla significherebbe, secondo Lowe, diminuire il potenziale esplicativo della propria proposta.

REFERENZE BIBLIOGRAFICHE

- ARMSTRONG, D. M.: *Universals: An Opinionated Introduction*, Boulder CO, Westview Press, 1989.
- _____ *A World Of States of Affairs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- CAMPBELL, K.: *Abstract Particulars*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.
- D'AGOSTINI, F.: *Che cosa è la filosofia analitica?*, in D'AGOSTINI, F., VASSALLO, N. (dir.): *Storia della filosofia analitica*, Torino, Einaudi, 2002a, pp. 3-76.
- _____ «Ontologia ermeneutica e ontologie analitiche», in *Teoria*, XXII, 2002b, pp. 43-92.
- FERRARIS, M. (dir.): *Storia dell'ontologia*, Milano, Bompiani, 2008.
- LANDO, G.: *Ontologia. Un'introduzione*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- LAVAZZA, A. (dir.): *L'uomo a due dimensioni. Il dualismo mente-corpo oggi*, Milano, Mondadori, 2008.
- LOWE, E. J.: *Kinds of Being: A Study of Individuation, Identity and the Logic of Sortal Terms*, Oxford-New York, Basil Blackwell, 1989.
- _____ *Subjects of Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- _____ *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity and Time*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- _____ *A Survey of Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- _____ *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

- _____ *Dualismo delle sostanze non cartesiano*, in LAVAZZA, A. (dir.): *L'uomo a due dimensioni. Il dualismo mente-corpo oggi*, Milano, Mondadori, 2008a, pp. 185-207.
- _____ *Personal Agency. The Metaphysics of Mind and Action*, Oxford, Oxford University Press, 2008b.
- _____ *More Kinds of Being: A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009.
- MARTIN, C. B.: «Substance Substantiated», in *Australian Journal of Philosophy*, 58, 1980, pp. 3-10.
- _____, HEIL, J.: «The Ontological Turn», in FRENCH, P. A., WETTSTEIN, H. K., (dir.): *New Directions in Philosophy, Midwest Studies in Philosophy*, XXIII, 1999.
- SIMONS, P.: «Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance», in *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 1994, pp. 553-575.
- TAMBASSI, T.: «Un'ontologia quadripartita. La proposta di Jonathan Lowe», in *Isonomia*, 2010, pp. 1-26, www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/2010tambassi.pdf.
- _____ «Il puzzle della realtà: Lowe e il rapporto tra metafisica, ontologia e scienza», *S&F scienzae filosofia.it*, 5, 2011, pp. 165-173.
- VARZI, A. C.: *Ontologia*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- WESTERHOFF, J.: *Ontological Categories*, Oxford, Clarendon Press, 2005.

Nonexistent Objects in Alexius Meinong's Thought

Cristina TRAVANINI*

*Scuola Superiore di Studi in Filosofia
Università di Roma Tor Vergata (Italy)*

RIASSUNTO: Uno dei punti centrali della teoria dell'oggetto è costituito dalla riflessione sullo STATUTO ontologico dell'oggetto non-esistente: celebri gli esempi del quadrato rotondo, di Pegaso, da Meinong considerati 'oggetti' al pari di tavoli, sedie e di tutti quegli oggetti esistenti per i quali nutriamo una naturale predilezione. Negando l'equivalenza tra 'oggettualità' ed 'esistenza', Meinong definisce 'oggetto' qualsiasi nucleo di proprietà: è l'oggetto 'in quanto tale', 'puro' nella sua generalità, considerato indipendentemente dal suo esistere o non-esistere, ciò di cui si occupa la teoria dell'oggetto. È interessante osservare come, nella trattazione dell'oggetto non-esistente, svolgano un ruolo essenziale le ricerche psicologiche di Meinong e, in particolare, la nozione di 'assunzione'. È l'assunzione, intesa come un 'pensare senza credere', atto mentale intermedio tra rappresentazione e giudizio, a consentire l'elaborazione di una scienza indifferente allo statuto ontologico dell'oggetto. Ammettere la rilevanza filosofica dei risultati ottenuti dalle ricerche psicologiche non significa però assumere posizioni 'psicologistiche' in senso deteriore: si mostrerà in che senso Meinong possa essere definito a pieno titolo come pensatore "realista", nonostante la dipendenza genetica della teoria dell'oggetto da nozioni psicologiche, come appunto quella di assunzione.

PAROLE-CHIAVE: intenzionalità – non-esistenza – realismo – psicologismo.

ABSTRACT: Hereafter, we shall focus on two elements of Meinong's thought: the notion of 'intentionality' and the one of 'assumption', pointing out their fundamental role in the construction of Meinong's radical realist approach to theory of object. The main aim is to clarify the psychological sources of Meinong's theory of object, rejecting any accusation of Psychologism. Overcoming our natural 'prejudice in favour of the actual', Meinong rejects the equivalence of existence and objectivity, claiming that also nonexistent objects deserve our theoretical investigation, since they are authentic references of our mental acts: to deal with the pure object means to also deal with nonexistent objects, such as golden mountains, round squares and fictional objects in general, which are as mind-independent as any existent objects.

KEYWORDS: intentionality – non-existence – realism – psychologism.

* Email: cristina.travanini@libero.it

1. Acts, Contents, Objects

After studying with Brentano in Vienna from 1875 to 1878, Meinong upheld the main assumption of his master's theory of intentionality – that every mental act has a particular direction to an object – rejecting other Brentanian theses. In particular, we shall analyse two aspects of the disagreement between Meinong and Brentano: (1) the incapacity of the representational act to intend an object; (2) the distinction between act, content and object.

(1) Even though Meinong follows Brentano's classification of mental acts in its main outlines, Meinong does not share Brentano's conception of the representational act, the act through which an object is brought to conscience. Brentano recognized three kinds of mental acts: representations, judgments and emotions. A representation is a very basic experience, which constitutes the necessary foundation for judgements and emotions. Also Meinong is convinced of the priority of the representational act to judgements and emotions, holding nonetheless the incapability of the representation to actually intend the object.

In particular, Meinong denies that a simple representation can apprehend propositional entities, expressed through that-clauses, that he called *Objektive*. Meinong proposes the example of the sentence 'there is snow outside', that expresses the fact 'of the being of the snow outside', while 'snow' is the representational object [*Objekt*] on which the thought is necessarily founded (MEINONG, 1910: 45).

Since the objective is not reducible to the represented objects it is founded on, the representation turns out to be insufficient to intend it. In particular, a representational act cannot account for the positing of the that-clause within the antithesis between affirmation and negation: if I say "there is snow outside", I am not only saying something about the snow, but I am also affirming its existence. An affirmation cannot be reduced to the nominal object in question. Thus, the propositional object requires an adequate means of apprehension, different from representation, found by Meinong in thought acts.

Meinong distinguishes two kinds of thoughts: judgments and assumptions, the last defined as a sort of judgement without belief, an intermediate act between judging and representing that does not take into consideration the ontological status of its objective. For instance, the objective "that the philosopher's stone exists" (MEINONG, 1910: 45) will be the object of an assumption.

Detached from Brentano, Meinong develops a propositional theory of intentionality, according to which only the propositional acts of thoughts secure the actual apprehension of the object. The limits of the representational act are quite evident within Meinong's theory of reference: representation is a purely passive act, which merely receives from senses (or imagination) the material to present to consciousness. The knowledge of an object requires rather a "making" [*Tun*] (MEINONG, 1910: 235), that implies the external intervention of an intending [*meinen*] through intellectual experiences. The representation cannot go beyond a merely *potential* apprehension of the object, whose actual intending always requires a judgement or an assumption. Also the *obiecta*, though they are

the specific objects of our representing, are in need of a further intellectual treatment: actually, they are apprehended only to the extent that they provide “raw material” (MEINONG, 1910: 286) to the objective in question.

(2) With the content-object distinction, Meinong thinks to solve some ambiguities he sees in Brentano’s theory of intentionality. As well known, very different interpretations have been given of Brentano’s *Psychology from an Empirical Standpoint*. What interpreters find problematic is the Brentanian definition of intentional objects as “immanent to the act” (BRENTANO, (1874) 1924: 124): as far as this definition seems to suggest the idea that the intentional reference rests within the act: in this sense, the act would not overcome the mental realm, and it would not catch anything real, anything that belongs to the external world.

We shall not discuss here as to whether such an interpretation of Brentano’s work is justified or not. We shall just point out how the content-object distinction allows Meinong to avoid such difficulties. Meinong defines as “content” of a representation, the factor within our mental acts which differentiates representations of different objects – which are identical from the act’s point of view – determining their intrinsic direction towards the object (MEINONG, 1899: 382). The ‘object’ of a representation is the external end of the psychological act: transcending the mental realm, the intentional act reaches something completely heterogeneous, namely the external object. While the content is always as real and as mental as the act to whom it belongs, the object is not necessarily real nor mental. To realize the heterogeneity between object and content prevents from drawing any comparison in terms of similarity or differentness between the epistemic act and the reality which has to be known: to know something always means a transcending act out of the mental world towards an external object (MEINONG, 1910: 265). This is also true for impossible, contradictory objects: thinking of a round square is not different from thinking of a chair or a horse; in both cases the object towards which my mental act is directed to is external to consciousness. Denying any overlapping between content and object, Meinong manages to secure reference to an object to every mental act, ensuring in this way the independence of the object from the mental experience which apprehends it.

2. Pure Object and *Außersein*

Since every mental act is characterised by a direction to a certain object, it seems necessary now to deal with the nature of what we define as an ‘object’. We can find Meinong’s first questions about the nature of objects also in his texts of descriptive psychology. Already from psychological issues the interest to nonexistent objects arises: it is true that an object of higher order does not exist, but it merely subsists [*besteht*] in a dimension of being deprived of any spatio-temporal determination. The same is true for the objectives of our thoughts. So, Meinong points out the strong intertwining between psychology and theory of objects since the beginning of his enquiries into the nature of subjective experience. Besides, the different kinds of mental act individuate the different

classes of objects: *Objekte* and *Objektive* in the intellectual domain, *Dignitative* and *Desiderative* in the emotional one.

In the process of defining what we call ‘object’, Meinong rejects any equivalence between object and existence: object is everything that presents a certain nucleus of properties, a certain being-so [*Sosein*] independent from its existence or non-existence. So, according to Meinong, the object belongs to a particular extra-ontological domain, the realm of “*Außersein*” (extra-being), an a priori dimension where where the object is *given* a priori, before our apprehending it and before we decide on its being or non-being¹. Such an extension of the notion of object to the nonexistent allows us to include into our research of theory of object familiar entities which otherwise would be “homeless” [*heimatlos*] in the scenario of the sciences so far elaborated (MEINONG, 1907: 214). Indeed, we can have different sorts of non-existent objects:

1. nonexistent objects which at the moment do not exist but, under favourable circumstances, could exist. For example, let us take a past object, like the apple I ate yesterday or a plan I shall realize in the future: both do not actually exist, but they did or will exist. Existence implies a definite spatio-temporal determination, but not necessary in the actuality;

2. subsistent objects, which do not exist but share a different kind of being, *i.e.* “subsistence” [*Bestand*], not reducible to existence. Examples of subsistent objects are: limit, loss, number, similarity, states of affairs (*i.e.* factual objectives) and any abstract entity. In this sense ideal objects do have subsistence, they ‘are’ in a timeless way (MEINONG 1899);

3. impossible, contradictory objects, like the round square or the unextended matter, which can not exist nor subsist. Let us think of mathematics, and of its constant use of *ad absurdum* demonstrations, where we prove the impossibility of a certain object. We are dealing here with non-being objects which are purely *außerseiend* and nonetheless constitute genuine, objective references for our propositions.

According to Meinong, we don’t have to neglect these objects that have no kind of being at all: there is need for a more general theory of objects in order to study the ‘pure object’ considered in its generality in an extra-ontological way, in its indifference to being. But why should we be interested in non-being?

3. The Ancient Enigma of Non-Being: Meinong’s View

We are actually interested in non-being because some of our assertions about it aren’t trivial. Consider for example the discovery that the planet ‘Vulcan’ doesn’t exist. Vulcan was supposed to be a small planet whose existence between Mercury and the Sun was hypothesized in order to explain some perturbations of Mercury’s orbit. In the 19th century the astronomers’ community maintained that there was a planet being-thus-and-so: only with Einstein’s theory of relativity did it become apparent that Vulcan did not exist, although it had a clear, well determined nature.

¹ In this sense the doctrine of *Aussersein* does not imply recourse to a third type of being in addition to existence and subsistence. (See JACQUETTE, 2001).

Asserting that ‘Vulcan does not exist’ assures scientific progress: in this case non-existence makes the difference.

So it seems that an object can have some features without existing. This is Meinong’s position: he defines as “object” whatever has a set of constitutive properties, regardless of its ontological status. Objects have a nature, a being-thus-and-so [*Sosein*], regardless (1) whether or not they exist; (2) whether or not they are actually intended (represented, thought etc.)². An object is independent from our psychological apprehension of it as well as from any ontological consideration: this means that there are also impossible objects, like a round square, that are both round and square even if they can not exist, and even if we do not think about them.

Meinong rejects the idea that to be an object means to exist, and considers as an object whatever has a set of properties, identifying different kinds of being. That’s why he argued against “the prejudice in favour of the real” (MEINONG, 1904: 485): as well as existing real objects like tables and trees (which have a peculiar spatio-temporal determination), there are [*es gibt*] also *ideal* objects, like “limit”, “lack”, “connection”, “number”, and there are also objects that have no kind of being at all.

Now, we shall deal with a very specific category of nonexistent objects, which are nowadays in the middle of a very lively debate: the fictional objects. Although Meinong doesn’t provide a comprehensive theory of fictional objects, we can try to apply his theses to a theorisation of fictional discourse, drawing attention to the main passages where he explicitly deals with fictional objects.

4. Fictional Objects

Meinong is only indirectly interested in fictional discourse, insofar as:

- a) our intentional acts can be directed also to fictional objects, which are not merely representation but *something* mind-independent;
- b) fictional objects are independent from existence and being in general, so that our fictional discourse is *daseinsfrei* (MEINONG, 1907: 254).

a) Meinong was concerned with the problem that sometimes people imagine, desire, admire something that does not exist: for example we can admire Sherlock Holmes’ cleverness, fear the hell or imagine golden mountains.

But how is it possible to think about something without ontological commitment? It seems that when we judge about something we always have to admit its existence: according to Meinong, “a person who judges believes

² The meinongian theory of objects defends its independence not only from the traditional metaphysics (considered as the science of the existent), but also from the psychology, that treats of objects only as far as they are apprehended by our intentional acts.

something: [...] to judge is to believe” (MEINONG, (1910), 1983: 83)³, but it is a matter of fact that people can also think about nonexistent things.

It will be useful to provide here a brief account of the Meinongian concept of intentionality, considering the way in which Meinong ties up each feature in the realm of objects with some feature in the interior life of the subject. Meinong identifies four kinds of experiences through which an object can be apprehended: representation, thought, feeling and desire. Within the thoughts are included not only judgements but also assumptions, defined as “an intermediate domain, the one between representation and judgement”, “a convictionless affirmation and negation” (MEINONG, (1910) 1983: 11).

This notion of assumption is extremely important in order to explain our apprehension of fictional objects, as far as we make assertions about them without affirming their existence. For example, we can say: ‘Sherlock Holmes is an excellent detective’ – even if we are perfectly convinced of Sherlock Holmes’ non-existence⁴ – only because “our assuming is manifestly something that is not influenced in the slightest by the presence of a contrary conviction” (MEINONG, (1910) 1983: 11). This means that every fictional discourse is matter of inducing the reader to make specific assumptions: according to Meinong even the intellectual attitude of a child playing is less than judgement but more than representation, that is it is an attitude of assuming. Consider now

«the situation in which the actor finds himself regarding his part. [...] Here one surmises that the task of the actor consists in copying the external aspects of the behaviour of the person to be portrayed; [...] But this is not really allowed to pass as true histrionic art. Respecting this art, [...] it is above all requisite that the actor “put himself in the position of the one being portrayed”. [...] If the one who is doing the portraying is able to “imagine” [*sich einbilden*] that he is the person being portrayed, [...] then he will also behave outwardly in the way that the one to be portrayed presumably would have to behave. [...] We needn’t offer a special proof that assumptions have a quite fundamental position in the mental processes of the actor practising his profession» (MEINONG, (1910) 1983: 85-86).

For Meinong “fiction is just assumption” (MEINONG, (1910) 1983: 86) so that it is now clear how we can think about objects that do not exist, such as fictional objects: only through assumptions. Our thought is actually unlimited in its free assumption of objects: this is Meinong’s thesis of the unrestricted freedom of assumption [*unbeschränkten Annahmefreiheit*], which is the condition of possibility of every thought and assertion about fictional objects. In this sense we have new evidence of the importance of the psychological side of Meinong’s researches for

³ So, conviction is the first thing that anyone will grant as being present in judgement: the second thing is “a definite position within the antithesis of yes and no”, which definitely distinguishes judgements from representations (MEINONG, (1910), 1983: 10).

⁴ Meinong rejects the idea that we are in a state of delusion during our fictional activities: even “children at an early age know how to distinguish between play and earnest” (MEINONG, (1910), 1983: 83).

his theory of objects. Assumptions not only play a fundamental role in the intellectual attitude, but also serve

«to bring the emotional side of the assuming subject into a high degree of sympathy. Here again we have evidence of the significance of assumptions, a significance that goes far beyond the intellectual domain» (MEINONG, (1910) 1983: 86).

In this way assumptions let feelings and desires emerge about fictional discourse.

b) Once analysed the psychological side of our apprehension of fictional objects, another question: what is the ontological status of fictional objects?

Meinong profoundly disagrees with the thesis that fictional objects are just representations in our mind: on the contrary, they have a certain objectivity regardless of our apprehending them (MEINONG, 1907: 254), even if they are not anything real, so that we can not attribute them any kind of existence. If we look at the judgements about fictional objects, we can notice that they deal neither with their being nor with their non-being. They are *daseinsfrei* judgements, as far as the ontological status of those objects is not in question.

As we know, according to the principle of independence of *Sosein* from *Sein*, an object has the characteristics it has regardless its ontological status, that's why we can talk about Athena's cleverness or define Phlogiston as a sort of anti-oxygen without considering their being or non-being.

To sum up, there are three meinongian theses which can be useful for a theory of fictional objects:

1. the principle of independence of *Sosein* from *Sein*;
2. the idea that there are [*es gibt*] objects that do not exist;
3. the idea that fictional objects have real effects on our inner life.

We might also add a fourth point, drawn from the second one:

4. the idea that we can have a kind of quantification that does not entail an ontological commitment. Meinong's view can not accept the classical quantification, so that a 'Neomeinongian' theory has to propose a different kind of quantification, namely an "ontologically neutral" one (ROUTLEY, 1982), in order to include those modalities of non-being (subsistence and *Außersein*) which do not entail any existence. In this sense existentially neutral, if I say "there is x" it does not mean "x exists".

5. Final Remarks

Meinong's positions on theory of objects can be defined of 'logical realism', as far as we define as 'realist' that philosophical position which upholds these main theses:

1. that the object we know is independent of any mental act apprehending it;
2. that objects exemplify properties independently from the subject's epistemic states;
3. that the object is logically prior to the act that apprehends it.

The theory of object is the discipline which studies the pure object in its self-giving in an extra-ontological way. In this process of definition of what an object is, a psychological notion is indispensable: the notion of “assumption” [*Annahme*]. Indeed, it is thanks to an assumption, defined as the intermediate mental act between representation and judgement, a sort of “thought without belief”, what permits to intend impossible and contradictory objects: suspending any belief on the ontological status of the object in question, it is possible to make reference to nonexistent objects, as far as they are provided of a minimal nucleus of properties.

But the pure object investigated by the meinongian *Gegenstandstheorie* not only is independent from any ontological consideration, but also from mental processes. Although it is only through mental acts that I can know an object, the object is in itself mind-independent and its constitution as an object is independent from my intending. As Meinong points out in “Über Inhalt und Gegenstand”, fragmental text written in 1908, the object has a logical priority compared to our intending act. Such a priority emerges from the comparison to a creative act: while what has been created is necessarily *a posteriori* to the creation process, since it is the result of my creative acting, on the contrary what I know always precedes my knowledge of it, as necessary starting point of my epistemic process (MEINONG, 1908: 151). In this sense, we might define Meinong’s position as that of “logical realism”: rejecting the essential presuppositions of idealism, Meinong denies that objects are created by human understanding, rather upholding their necessary mind-independence.

Through the analysis of their intentional structure, we can differentiate the creative and the epistemic acts, grasping their internal dynamics: to deny the mind-dependence of the object does not mean to deny how useful psychological researches on intentionality can be for the theory of object. Now, it is interesting to see how psychological researches provide the keystones of Meinong’s philosophical system: the notions of intentionality, act, content, presentation, all come from analyses of descriptive psychology. Nonetheless, though this interest for psychological questions, Meinong cannot be charged of ‘Psychologism’, in the negative sense of the word, the one of ‘referential’ Psychologism (CUSSINS, 1987), according to which philosophy is reduced to psychology and our sentences refer to mental processes. On the contrary, we can attribute to him a ‘cognitive’ Psychologism (CUSSINS, 1987), as far as Meinong admits that our apprehension process of the object is mental, but not the apprehended object in question.

To affirm the philosophical significance of descriptive psychology does not imply the assumption of psychologistic views as far as – as Russell pointed out before becoming a strenuous opponent of Meinong’s positions – “knowledge cannot be anything but mental” (RUSSELL, 1904). To admit the indispensability of a mental act for the knowledge of an object does not mean to consider this act as constitutive of the object itself; to appreciate the results achieved through psychological research (and in particular, the individuation of a new kind of mental act, like the assumption) does not mean to reduce the domain of objectivity to the one of the subjectivity.

Meinong’s philosophy figures as a consistent system, deeply rooted in the theory of intentionality, where researches in psychology and theory of object are

closely intertwined with a strong anti-psychologistic approach – in the negative sense of ‘referential psychologism’ just mentioned.

REFERENCES

- BRENTANO, F.: *Die Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), Duncker & Humblot, Leipzig; ed. Felix Meiner, 1924.
- CUSSINS, A. : «Varieties of Psychologism»(1987), in *Synthese*, 70, pp. 123-154.
- JACQUETTE, D. : «Außersein of the Pure Object» (2001), in ALBERTAZZI, L., JACQUETTE, D., POLI, R. (eds.): *The School of Alexius Meinong*, Ashgate, Aldershot, pp. 373-396.
- MEINONG, A.: *Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung* (1899), in GA II, pp. 377-471.
- _____ *Über Gegenstandstheorie* (1904), in GA II, pp. 481-530.
- _____ *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften* (1907), in GA V, pp. 197-365.
- _____ *Über Inhalt und Gegenstand* (1908), in GA Ergänzungsband, pp. 145-159
- _____ *Über Annahmen* (1910), in GA IV; engl. tr. *On Assumptions*, ed. by J. Heanue, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1983.
- _____ *Über emotionale Präsentation* (1917), in GA III, pp. 285-467.
- ROUTLEY, R.: «On What There is Not» (1982), *Philosophy and Phenomenological Research*, 43, 2, pp. 151-177.
- RUSSELL, B.: “Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions” (1904), in *Mind*, 13, 51, pp. 336-354.

Lo statuto incerto della dialettica in L. Althusser*

Irene VIPARELLI**

Universidade de Évora (Portogallo)

RIASSUNTO: La prospettiva di Althusser sul problema della dialettica muda radicalmente nel corso della sua opera: mentre nelle opere degli anni Sessanta la dialettica materialista è considerata come “filosofia marxista”, latente nell’opera di critica dell’economia politica di Marx, nei testi successivi si compie lo spostamento del problema della dialettica sul piano epistemologico e la conseguente formulazione di una filosofia materialista (materialismo aleatorio) strutturata su presupposti completamente a-dialettici. Il presente articolo si propone di riflettere su tale trasformazione dello statuto della dialettica, cercando di cogliere quali siano le conseguenze propriamente politiche.

PAROLE CHIAVE: Aleatorio, Althusser, Dialettica, Marxismo, Materialismo.

RESUMO: O ponto de vista de Althusser relativamente ao problema da dialética muda de modo radical ao longo da sua investigação filosófica. Enquanto nas obras da década de 60 a dialética materialista é lida como sendo a “filosofia marxista”, latente na obra de crítica da economia política de Marx, nos textos que se sucedem realiza-se, por um lado, o deslocamento da questão da dialética para o plano epistemológico, por outro, a formulação duma filosofia materialista (materialismo aleatório) fundamentada em pressupostos completamente a-dialéticos. O presente artigo visa refletir em torno desta transformação do estatuto da dialética, procurando salientar as suas consequências políticas.

PALAVRAS-CHAVE: Aleatório, Althusser, Dialética, Marxismo, Materialismo.

* Lavoro svolto nell’ambito di un programma di post-dottorato, finanziato dalla “Fundação para a Ciência e Tecnologia” - SFRH/BPD/62989/2009.

** **Email:** viparelli1@interfree.it

1. La dialettica marxista. Tra filosofia e epistemologia

L'intera interpretazione althusseriana dell'opera marxiana si fonda sulla celebre tesi della *coupure épistémologique*: nell' *Ideologia tedesca* Marx, attraverso la *coupure* con la propria "anteriore coscienza filosofica" e il conseguente abbandono della problematica ideologico-feuerbachiana dell'essenza umana, centrale nei suoi testi giovanili, fonda una nuova scienza: il materialismo storico, e una nuova filosofia (definita da Althusser come "Teoria della pratica teorica"), la dialettica materialista. Questa duplice fondazione, scientifica e filosofica, da un lato è necessaria, poiché la nascita di una scienza porta sempre con sé «una *forma di razionalità nuova*» (ALTHUSSER, 2006: 256), dall'altra è profondamente squilibrata; Marx ha infatti dedicato tutta la vita a porre le basi della nuova scienza, ma non ha mai scritto una "Dialettica".

La conclusione che trae Althusser da tale "squilibrio teorico" è la necessità di un lavoro filosofico sull'opera di Marx, funzionale a dare una forma teorica, concettuale, a quella "filosofia di Marx" che esiste solo allo "stato pratico", latente, nel suo lavoro scientifico; in quel *Capitale* che è per Althusser «il luogo per eccellenza in cui ci è data la filosofia di Marx in persona» (ALTHUSSER, 2006: 31). In altre parole si dovrà, attraverso una "lettura sintomatica" capace di andare al di là del testo "manifesto" e di rendere «visibile ciò che [...] poteva ancora sussistere di invisibile» (ALTHUSSER, 2006: 33), far emergere dai testi marxiani la sua "filosofia assente".

La "lettura sintomatica" dell'opera di Marx non può che cominciare da quella geniale "traccia filosofica" costituita dalla celebre *Introduzione del '57* a *Per la critica dell'economia politica*; un «testo di metodologia di prim'ordine, disgraziatamente incompiuto» (ALTHUSSER, 1967: 160), in cui Marx si sofferma a analizzare il metodo della conoscenza scientifica. La *Darstellung*, il metodo dell'esposizione scientifica, è rappresentato come un processo che procede dal pensiero astratto fino al concreto del pensiero, alla conoscenza della realtà. Questa *Darstellung* esprime, per Althusser, una teoria della "conoscenza come "produzione": a partire da una materia prima iniziale, costituita da una serie di astrazioni ideologiche, denominate da Althusser Generalità I, attraverso una serie di "strumenti di produzione", la Generalità II, «costituita dal corpo di quei concetti la cui unità più o meno contraddittoria costituisce la "teoria" della scienza al momento storico considerato» (ALTHUSSER, 1967: 162), si perviene alla formulazione di concetti scientifici, alla produzione di quel "concreto del pensiero" marxiano, ribattezzato da Althusser "Generalità III".

Althusser stabilisce così la linea di demarcazione tra il pensiero ideologico, fondato su una concezione della conoscenza concepita come relazione speculare tra il Soggetto conoscente e l'Objetto percepito, che necessariamente cade nel «mito speculare della conoscenza come visione di un oggetto dato» (ALTHUSSER, 2006: 22), e la conoscenza scientifica, fondata invece sulla consapevolezza della differenza radicale tra oggetto della conoscenza e oggetto reale.

La lettura di quel "sintomo" filosofico che è l'*Introduzione del '57* conduce al cuore della "filosofia" di Marx; nel luogo in cui si definisce la specificità della dialettica marxista nella sua radicale differenza dalla dialettica "mistificata"

idealista: quest'ultima, fondandosi su un principio spirituale, definisce la complessità reale come dimensione "fenomenica", effimera, continuamente ricondotta all'«unità semplice originaria» (ALTHUSSER, 1967: 175); la dialettica marxista, al contrario, parte dalla complessità del reale, da

«un sempre-già-dato, che risale indietro per quanto la conoscenza può scavare nel proprio passato. Non abbiamo dunque più un'unità semplice ma un'unità complessa strutturata; non abbiamo dunque più (qualunque ne sia la forma) una unità semplice originaria, *ma il sempre-già-dato d'una unità complessa strutturata*» (ALTHUSSER, 1967: 176).

Questa complessità "sempre-già-dato" è rappresentata da Marx attraverso la celebre "Topica dell'edificio", che da un lato distingue i vari livelli della totalità sociale, la struttura economica e la sovrastruttura giuridico-politica e ideologica, dall'altro, attraverso la categoria di "determinazione in ultima istanza", ne definisce i "rapporti interni":

«la determinazione in ultima istanza da parte della struttura economica non può essere pensata se non in un tutto differenziato, dunque complesso e articolato [...], nel quale la determinazione in ultima istanza fissa la differenza reale delle altre istanze, la loro autonomia relativa e il loro specifico modo di efficacia sulla struttura stessa» (ALTHUSSER, 1976: 138).

La radicale differenza tra i presupposti materialisti della dialettica marxista e quelli idealistici di Hegel dà luogo a una teoria della contraddizione completamente differente: la semplicità del principio spirituale si riflette infatti nella semplicità della contraddizione hegeliana, continuamente superata attraverso il movimento dialettico dell'*Aufhebung* che ripristina l'unità originaria; la complessità della totalità marxiana afferma invece in primo luogo una pluralità di contraddizioni; in secondo luogo la distinzione tra la contraddizione principale tra le forze produttive e i rapporti di produzione e le contraddizioni secondarie (ideologiche e politiche); infine il «*riflettersi della struttura articolata a dominante, che costituisce l'unità del tutto complesso, all'interno di ogni contraddizione*» (ALTHUSSER, 1967: 183), ciò che Althusser definisce il carattere "surdeterminato" delle contraddizioni.

La dialettica materialista, in quanto teoria della complessità sociale, della "surdeterminazione", pone il problema di pensare «la determinazione degli elementi di una struttura e i rapporti strutturali esistenti tra questi elementi e tutti gli effetti di questi rapporti per l'efficacia di questa struttura» (ALTHUSSER, 2006: 256); in breve, il problema di «definire il concetto di una causalità strutturale» (ALTHUSSER, 2006: 256):

«*L'assenza della causa nella "causalità metonimica" della struttura sui suoi effetti [...] implica che la struttura sia immanente ai suoi effetti, causa immanente ai suoi effetti nel senso spinozista del termine, che tutta l'esistenza della struttura consiste nei suoi effetti, in breve che la struttura che è solo una combinazione specifica dei propri elementi non sia nulla al di fuori dei suoi effetti*» (ALTHUSSER, 2006: 258).

La questione della specificità della dialettica materialista è lungi dal costituire una “problematica puramente teorica”: basta spostare lo sguardo dalla “pratica teorica” di Marx alla “pratica politica” di Lenin per coglierne il valore politico. Per Althusser l’opera di Lenin dimostra che la “pratica politica” costituisce l’altra dimensione in cui la dialettica materialista si trova “allo stato pratico”, non concettuale. Il che impone, anche per Lenin, una lettura “sintomatica” funzionale ad esprimere in concetti quella teoria “dialettica e scientifica” della rivoluzione che vive allo stato latente nella sua “pratica politica”. Da dove cominciare? Il “sintomo filosofico” di Lenin è costituito, secondo Althusser, sua teoria dell’“anello più debole”: secondo Lenin la rivoluzione era scoppiata in Russia proprio perché

«la Russia rappresentava, nel “*sistema degli Stati*” imperialisti, il punto più debole. [...] La rivoluzione del 1905, pur nel suo stesso fallimento, aveva già dato la misura della debolezza della Russia zarista, le cui cause salienti stavano nell’ *accumulazione e nell’exasperazione di tutte le contraddizioni storiche allora possibili in un unico Stato*» (ALTHUSSER, 1967: 77).

La dialettica marxista si presenta qui nelle vesti di una scienza delle condizioni della rivoluzione. Il carattere surdeterminato delle contraddizioni, in specifiche congiunture, sotto determinate condizioni e date determinate “circostanze”, può imporre il processo della loro accumulazione e fusione «in un’unità di rottura» (ALTHUSSER, 1967: 80): l’evento rivoluzionario.

Negli *Éléments d’autocritique* Althusser ritorna sui suoi testi *Pour Marx* e *Lire Le Capital*, per criticarne «una tendenza erronea. Io ho indicato l’esistenza di quest’errore, e gli ho dato un nome: *teoricismo*» (ALTHUSSER, 1998: 163)¹: concependo la *coupure* nell’opera di Marx esclusivamente come questione «epistemologica», Althusser perveniva ad una declinazione razionalista del problema del rapporto tra ideologia e scienza, concepito come la relazione di illusione e verità.

La lettura razionalista dell’ideologia come semplice “illusione” escludeva il problema della funzione “di classe”, quindi “di dominio”, della stessa ideologia.

L’apice di tale funesta “tendenza teoricista” è per Althusser proprio la definizione della filosofia come “Teoria della pratica teorica”, come dialettica marxista, che impone la riduzione della filosofia ad epistemologia, a una «teoria come la scienza [...] con in più la maiuscola: Teoria» (ALTHUSSER, 1998: 177)².

Althusser giunge così ad una conclusione paradossale: il suo progetto era quello di far emergere, dai testi marxiani, la filosofia di Marx; eppure, proprio nel momento in cui tale filosofia è concettualizzata, è allo stesso tempo negata come filosofia e ridotta a epistemologia. Così infine il “lavoro filosofico” sui testi di Marx, se da un lato si rivela epistemologicamente fecondo, avendo definito le condizioni generali della “pratica teorica” marxista, dall’altro deve dichiarare il suo fallimento nel tentativo di far luce sul problema della «distinzione (giusta in principio) tra la scienza e la “filosofia” marxista» (ALTHUSSER, 1998: 177)³.

¹ La traduzione è mia.

² La traduzione è mia.

³ La traduzione è mia.

2. Filosofia per il marxismo

La nostra ipotesi è che tale questione trova risposta negli scritti degli anni '80, attraverso l'ipotesi di una «filosofia per il marxismo» (ALTHUSSER, 2001: 46), definita come materialismo dell'incontro, o materialismo «della pioggia, della deviazione, dell'incontro e della presa» (ALTHUSSER, 2000: 56).

Secondo Althusser, esiste una “corrente sotterranea”, che attraversa tutta la filosofia occidentale, da Epicuro fino a Derrida, passando per Machiavelli, Spinoza, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger..., la quale, a partire dal materialistico «rifiuto radicale di ogni filosofia dell'essenza (*Ousia, Essentia, Wesen*), vale a dire della Ragione (*Logos, Ratio, Vernunft*), dunque dell'Origine e del Fine» (ALTHUSSER, 2000: 92-93), riafferma la risposta machiavellica alla domanda filosofica sul cominciamento: «Alla vecchia domanda “qual è l'origine del mondo?”, questa filosofia materialista risponde con: “il niente?” – “nulla” – “io comincio da nulla”» (ALTHUSSER, 2000: 93).

Una tradizione filosofica dell'assoluta contingenza delle origini, del primato del caso sulla causalità, del disordine sull'ordine, dell'aleatorietà sulla necessità, che ha nella pioggia epicurea la sua metafora principale: gli atomi cadono nel vuoto finché il *clinamen*, una deviazione contingente che genera un “incontro aleatorio”, «provoca la gigantesca carambola e lo scontro degli atomi in numero infinito da cui nasce un mondo» (ALTHUSSER, 2000: 97).

Quest' “ontologia del nulla” non può che essere una non-ontologia poiché, negando la questione del senso originario, rende «rende per sempre secondo il discorso sul mondo e *seconda* (e non prima come voleva Aristotele) la filosofia dell'Essere» (ALTHUSSER, 2000: 99).

In questo senso il materialista è colui che «prende sempre il treno in corsa. [...] Senza sapere da dove viene (origine) né dove va (fine)» (ALTHUSSER, 2000: 181). Nel senso che l' “es gibt” heideggeriano, l' « “c'è” = “c'è sempre-già stato nulla» (ALTHUSSER, 2000: 94): la fattualità contingente dell'essere è il presupposto per qualsiasi posizione di un Senso, di una Ragione, di un Fine. In altre parole il materialista, a differenza dell'idealista, non pensa «la contingenza come modalità o eccezione della necessità [ma] la necessità come il divenire necessario dell'incontro di contingenti» (ALTHUSSER, 2000: 101).

Il carattere indubbiamente più problematico di questa “ontologia del nulla” è la sua pretesa di essere una “filosofia per il marxismo”: che relazione ci può mai essere tra il *matérialisme de la rencontre* e il marxismo, con la sua tradizione dialettica? In che modo tale filosofia, così lontana dalla prospettiva marxiana, può servire al marxismo, può servire il marxismo?

Althusser ci dà un primo indizio, quando afferma: «Nel nulla della deviazione ha luogo l'incontro tra un atomo ed un altro [...] da qui, una volta effettuato l'incontro (ma non prima), il primato della struttura sui suoi» (ALTHUSSER, 2000: 98). *Matérialisme de la rencontre* e “marxismo” si riferiscono quindi a due dimensioni fondamentalmente differenti: mentre la filosofia si focalizza sull'assenza di senso originaria, l'oggetto del marxismo è invece la realtà strutturata di un mondo già nato; mentre la filosofia si fa carico della rivoluzione, della trasformazione qualitativa nella storia, la scienza marxista si fa carico delle contraddizioni strutturali dell'essere attuale. In breve, se il marxismo ha per

oggetto la struttura della congiuntura, la filosofia materialista si occupa dello scarto, del vuoto, dell'aleatorietà fondante tale medesima realtà strutturale.

3. Breve conclusione sulle conseguenze politiche della separazione di filosofia e dialettica

È indubbio che i testi degli anni ottanta sono profondamente differenti dagli scritti degli anni sessanta eppure, a nostro avviso, spostando lo sguardo dalla prospettiva teorica alle motivazioni politiche che la fondano, è possibile individuare una profonda continuità nell'opera di Althusser: ciò che spinge Althusser, negli anni sessanta, alla ricerca delle categorie fondamentali della dialettica materialista, è la medesima esigenza che lo porta, negli anni ottanta, a definire una netta linea di separazione tra una filosofia materialista assolutamente adialettica e la stessa dialettica materialista, ridotta ad epistemologia: tentare di preservare il carattere rivoluzionario dell'opera di Marx, contro le interpretazioni idealiste e meccaniciste.

Ma qual è il “costo teorico” di questa operazione? Per cercare di rispondere a tale domanda, sarà utile richiamare la celebre definizione della dialettica, enunciata da Marx nella *Prefazione* alla seconda edizione tedesca del *Capitale*:

«La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stesa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico. Nella sua forma mistificata, la dialettica divenne una moda tedesca, perché sembrava trasfigurare lo stato di cose esistente. Nella sua forma razionale, la dialettica è scandalo e orrore per la borghesia e per i suoi corifei dottrinari, perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transeunte, perché nulla la può intimidire ed essa è critica e rivoluzionaria per essenza» (MARX, 1970: 28).

La dialettica materialista, nella sua distinzione dalla dialettica idealista, si afferma come “teoria critica e rivoluzionaria”. La separazione, realizzata da Althusser, dei due termini – teoria (dialettica) e rivoluzione (materialismo) - fa scomparire il termine medio tra i due ambiti: la dimensione della “critica”. Conseguentemente, da un lato la rivoluzione si trasforma in un puro evento aleatorio, dall'altro la dialettica, in quanto teoria, non supera i suoi limiti razionalisti, costituendosi come scienza neutra. Così, l'operazione di disgiunzione tra filosofia e dialettica, con cui Althusser si proponeva di preservare la dimensione rivoluzionaria dell'opera di Marx, sottrae infine al marxismo gli strumenti per pensare il nesso tra scienza e rivoluzione, tra teoria e prassi, rendendo impossibile quella metamorfosi, centrale nella tradizione marxista, della teoria in strategia politica rivoluzionaria e trasformando, conseguentemente, l'azione politica in una possibilità contingente.

BIBLIOGRAFIA

- _____ *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1967.
- _____ *È facile essere marxisti in filosofia Discussione di Amiens*, in _____ *Freud e Lacan*, tr. It. C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1976
- _____ *Éléments d'autocritique*, in _____ *Solitude de Machiavel*, Paris Puf, 1998.
- _____ *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro* e _____ *Ritratto di un filosofo materialista*, entrambi in _____ *Sul Materialismo Aleatorio*, a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Milano, Edizioni Unicopli, 2000.
- _____ *Sulla Filosofia*, Milano, Edizioni Unicopli, 2001.
- Althusser, L.: *Dal Capitale alla filosofia di Marx e L'oggetto del capitale*, entrambi in AA. VV.: *Leggere il Capitale*, Milano, Mimesis, 2006.
- Marx, K.: *Il Capitale*, Libro I, a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1970.