

v. 19 n. 31 Jan/Jun 2012

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

31





Princípios

Revista de Filosofia

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

ISSN 0104-8694
E-ISSN 1983-2109

Princípios, vol. 19, n. 31, Jan./Jun. de 2012

Editor responsável

Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)

Editor Adjunto

Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UFRN)

Editor associado

Jaimir Conte (UFSC)

Conselho editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Jaimir Conte (UFSC)

Juan Adolfo Bonaccini (UFPE)

Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho científico

André Leclerc (UFC)

Colin B. Grant (UFRJ)

Daniel Vanderveken (Québec/Canadá)

Elena Morais Garcia (EERJ)

Enrique Dussell (UNAM – México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gottfried Gabriel (Friedrich Schiller Universität, Jean/Alemanha)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Jesús Vázquez Torres (UFPB)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

João José Miranda Vila-Chã (Universidade Católica Portuguesa, Braga/Portugal)

José M^a Zamora Calvo (Universidad Autónoma de Madrid)

Marcelo Pimenta Marques (UFMG)

Marco Zingano (USP)

Maria Cecília M. de Carvalho (PUC – Campinas)

Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)

Mario P. M. Caimi (UBA/Argentina)

Matthias Schirn (Universität München/Alemanha)

Roberto Machado (UFRJ)

Articles published in *Princípios* are indexed in *The Philosopher's Index*

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia

Campus Universitário, UFRN

CEP: 59078-970 – Natal – RN

E-mail: principios@cchla.ufrn.br

Home page: www.principios.cchla.ufrn.br

Princípios, UFRN, CCHLA
v.19, n. 31, jan./jul. 2012, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2012.
Revista semestral
1. Filosofia. – Periódicos
ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109

RN/UF/BCZM

CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v.19 n.31 jan./jun. 2012

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

SUMÁRIO

ARTIGOS

- Michel de Certeau: História e ficção** 05
Rodrigo Castro Orellana
- Mimesis ou a fruição do simbólico** 29
Olivier Feron
- O legado estético de Gadamer** 53
Mario Teodoro Ramírez Cobián
- As cores e as palavras: Orientações do pensamento de Merleau-Ponty** 65
Wanderley C. Oliveira
- Heidegger: Da fenomenologia 'reflexiva' à fenomenologia hermenêutica** 79
Cezar Seibt
- O ser-no-mundo e seu agir: Corporeidade e pessoalidade em Merleau-Ponty e Ricoeur** 99
Josiana Hadlich de Oliveira
- Sartre e o fracasso do desejo: Da ontologia à descrição do desejo frente aos objetos reais e irreais** 119
Thana Mara de Souza
- Do testemunho** 141
Eugénia Vilela
- Hannah Arendt e a biopolítica: Distinção e indistinção entre mundo e vida** 181
Rodrigo Ribeiro Alves Neto
- Republicanismo conflitual e agonismo democrático pluralista: Um diálogo entre Maquiavel e Chantal Mouffe** 209
José Luiz Ames

| | |
|---|------------|
| O problema da generidade humana no pensamento de Marx: Do gênero à sociabilidade | 235 |
| <i>Antônio José Lopes Alves</i> <i>Sabina Maura Silva</i> | |
| Entre a teoria social e a teoria da justiça: Intersubjetividade, normatividade e vulnerabilidade | 261 |
| <i>Erick Lima</i> | |
| Procedimentos de investigação: Genealogias como estudo da biopolítica e das governamentalidades | 299 |
| <i>Nei Nunes</i> | |
| Da relação entre ética e ciência: Uma análise a partir da epistemologia de Karl Popper | 327 |
| <i>Anor Sganzerla</i> <i>Paulo Eduardo de Oliveira</i> | |
| RESENHAS | |
| <i>A filosofia do como se</i>, de Hans Vaihinger (tradução de Johannes Krestschmer) | 353 |
| <i>Eduardo Pellejero</i> | |
| <i>Estilo e verdade em Jacques Lacan</i>, de Gilson Iannini | 357 |
| <i>Robson Batista</i> | |
| <i>Heine, hein? Poeta dos contrários</i>, de Heinrich Heine (tradução de André Vallias) | 363 |
| <i>Romero Freitas</i> | |

MICHEL DE CERTEAU: HISTÓRIA E FICÇÃO

MICHEL DE CERTEAU: HISTORIA Y FICCIÓN

MICHEL DE CERTEAU: HISTORY AND FICTION

Rodrigo Castro Orellana

Prof. da Universidad Complutense de Madrid

E-mail: rodrigocastro@filos.ucm.es

Resumo: O artigo expõe e analisa a concepção de Michel De Certeau sobre a prática historiográfica, identificando uma relação combinatória entre três elementos como dimensão constitutiva do trabalho do historiador. Esses elementos seriam: o lugar social e institucional do qual depende o discurso histórico, os procedimentos específicos da pesquisa historiográfica e uma prática singular da escrita na qual se procura reconciliar racionalidade e ficção. Nesse sentido, fazer história implicaria uma produção narrativa inesgotável e interminável referida ao Outro do passado. A partir dessas chaves, esboçamos finalmente uma problematização da tarefa historizadora da filosofia como um tipo de escrita que se encontra ligada com “o ausente”.

Palavras-chave: História; escrita; ficção, história da filosofia.

Resumen: El artículo expone y analiza la concepción de Michel De Certeau acerca de la práctica historiográfica, identificando una relación combinatoria entre tres elementos como la dimensión constitutiva del trabajo del historiador. Estos elementos serían: el lugar social e institucional del cual depende el discurso histórico, los procedimientos específicos de la investigación historiográfica y una práctica singular de la escritura en la que se pretende reconciliar racionalidad y ficción. En este último sentido, hacer historia implicaría una producción narrativa referida inagotable e interminablemente a lo Otro del pasado. A partir de estas claves, se esboza finalmente una problematización de la tarea historizadora de la filosofía como un tipo de escritura que se vincula con “lo ausente”.

Palabras-clave: Historia; escritura; ficción; historia de la filosofía.

Abstract: The article describes and analyzes the design of Michel De Certeau on historiographical practice, identifying a combinatorial relationship between three elements as the constitutive dimension of the work of the historian. These elements are: social and

institutional place upon which the historical speech is built, the specific procedures of historical research and a unique practice of writing which seeks to reconcile rationality and fiction. In the latter sense, to make history would imply both an endless and inexhaustible of that referred narrative production to the Other in the past. From these keys, finally it is outlined a problematization in the historicized task of philosophy as a kind of writing that is linked with "the absent".

Keywords: History; writing; fiction; history of philosophy.

Entre as diversas perspectivas críticas sobre as certezas da ciência histórica dos séculos XIX e XX, quanto à sua pretensão de fundar uma física social, existe uma corrente de pensamento articulada a partir dos anos 70 em França, que reivindica a história como narração. Trata-se de uma dúvida acerca da história que se materializa numa interrogação sobre o seu ato de escrita, sobre o nexos deste com a ficção e, além disso, sobre a distinção entre ambas as dimensões (Dosse, 2004, p. 104).

Esta linha de pensamento, representada especialmente pelos trabalhos de Paul Veyne e Michel de Certeau tem importantes antecedentes na empresa de renovação historiográfica empreendida pela *Escola dos Anais* a partir dos anos 30, como consequência do esgotamento do historicismo positivista (Muñoz, 2010, p. 270). Dentro de um amplíssimo e heterogêneo leque de investigações históricas situadas nesta tradição, cabe destacar aqui a obra de Henri Marrou: *De la connaissance historique* (1954), onde a história se concebe como o efeito das aspirações do sujeito-historiador a descobrir o “outro”. Um anseio que se corresponderia com um compromisso do historiador na reelaboração do passado, através da incorporação de uma série de conceitos construídos pelo espírito (Bourdé, 2004, p. 235).

Sobre a base destas conquistas da epistemologia histórica dos anos 50, Paul Veyne inicia um novo programa de renovação com a sua obra de 1971: *Comment on écrit l'histoire*, num horizonte particularmente refratário e cético quanto aos resultados dos métodos quantitativos (números, curvas, modelos globais) e com respeito às vantagens dos sistemas explicativos marxistas

dominantes em dita época (Bourdé, 2004, p. 237). Para Veyne, a história seria: “um relato verídico que narra acontecimentos cujo ator é o homem, de acordo aos procedimentos do gênero narrativo” (Bourdé, 2004, p. 238). O trabalho do investigador, então, reduzir-se-ia a um exercício compreensivo, com uma especial vocação explicativa e documentada, afastada da tarefa de produção de conceitos e do método científico.

Michel De Certeau retoma e torna complexo este modo de compreender a prática historiográfica, como uma prática de escrita, desde a sua extraordinária formação pluridisciplinar. Especialista em história do cristianismo, investigador do misticismo dos séculos XVI e XVII, psicanalista lacaniano, estudioso da condição epistêmica da história, De Certeau era – como dizia Ricoeur – um “*outsider* do interior”, sempre à distância das fronteiras disciplinares e, ao mesmo tempo, distante de qualquer posição marginal (Dosse, 2009, p. 14)¹. O seu perfil intelectual evidencia um permanente deslocamento entre os saberes, impulsado pela vontade de dar lugar à alteridade e pela exigência de dotar de transparência o marco histórico que determina cada disciplina. Neste sentido, François Dosse afirma que a definição que De Certeau propõe acerca do místico seria adequada para descrever o seu próprio percurso intelectual: “é místico aquele ou aquela que não pode parar de caminhar e quem, com a certeza disso que falta, sabe que cada lugar e cada objeto *não é isso*, que não se pode residir aqui nem satisfazer-se com aquilo” (De Certeau, 2006, p. 294).

A particular obsessão de De Certeau pela procura do ausente atravessa os lugares de eleição e composição do seu pensamento, desde a sua tese de doutoramento -dedicada ao diário espiritual escrito por Pierre Favre no século XVI- até à investigação de 1980 titulada: *A invenção do quotidiano*, onde revela as práticas ou procedimentos do homem ordinário (os modos de pensar e atuar) que operariam como contrapartida dos mecanismos disciplinares analisados por Foucault. A heterogeneidade do itinerário certeuniano contém estes episódios, assim como vários outros:

¹ El propio Dosse fundamenta esta interpretación de la figura intelectual de Michel De Certeau a lo largo de la extensa biografía *Michel De Certeau: Le marcheur blessé* (Paris, Éditions La Découverte, 2002).

uma permanente reflexão sobre a tradição cristã, a cultura instituída, os pactos de crença no campo político e social, e de maneira particular: uma penetração exaustiva na obra de Sigmund Freud.

No entanto, existe um fio condutor nesta multiplicidade de interesses que mantém uma relação com uma específica problematização da história. Com efeito, o pano de fundo das eleições temáticas e dos objetos de análise delimitados, seria uma aspiração e intenção comum: o questionamento epistemológico com respeito ao modo em que opera o sujeito-historiador. Este aspecto central do pensamento de De Certeau é abordado de um modo específico na sua obra fundamental: *L'écriture de l'histoire*, publicada em 1975.

Neste trabalho, explora a operação historiográfica do ponto de vista do que produz ou fabrica o historiador quando “faz história” (De Certeau, 1999, p. 67). Deste modo, De Certeau –de alguma maneira- suspende a sua própria tarefa de historiador, submerso nos arquivos e nos documentos, para refletir sobre o singular ofício que envolve uma atividade que se aproxima a partir de certas técnicas àquilo que permanece morto. Esta problematização da operação histórica conduz a um estudo da mesma como a relação combinatória entre um *lugar social*, certas *práticas ou certos procedimentos científicos* e uma *escrita*. Ou seja, a escrita da história articular-se-ia em função de uma instituição ou meio e, por outro lado, responderia a certas regras ou a uma disciplina particular (De Certeau, 1999, p. 68). A seguir vou referir-me a cada um destes aspetos identificados pela epistemologia certeuniana, com um objetivo que exponho de antemão: registar elementos de tal enfoque crítico que poderiam ter rendimentos relevantes no contexto da operação historiográfica que realizaria a história da filosofia.

A marca indelével do lugar

A crítica ao positivismo histórico durante o século XX, pôs sobre o tapete que qualquer interpretação histórica depende de um sistema de referência, ou seja: de um conjunto de decisões filosóficas que recortam o uso dos materiais e sancionam os códigos de explicação

(De Certeau, 1999, p. 69). Esta crítica remetia à subjetividade do autor e tinha como consequência: isolar dentro de um texto o suposto elemento autónomo da ideologia. Desta forma, na opinião de De Certeau, a relatividade ficava delimitada ao campo fechado das ideias, preservando a posição privilegiada do intelectual e tornando invisível a dimensão social, política ou profissional da produção histórica. Tratava-se, por outras palavras, de um relativismo crítico que em último término deixava no silêncio ou ocultava uma “instituição do saber” mediante a exageração da relação de um sujeito individual com o seu objeto (De Certeau, 1999, p. 71).

A obra da história teria que compreender-se, pelo contrário, como o resultado de um lugar institucional que a sobredetermina em função da sua conexão de fundo com o corpo social, no qual se inscreve o “não dito” do dizer do historiador. Por esse motivo, a produção historiográfica iria vincular-se com um *lugar de produção social* que introduz determinações, pressões ou privilégios decisivos para a organização dos métodos, dos interesses e dos modos de interrogar os documentos. Tentar desconhecer esta inscrição material da história suporia situar-se no abstrato, promover a distorção e impossibilitar uma prática efetivamente científica.

Assim sendo, corresponderia analisar o discurso histórico em termos da sua dependência de uma *instituição social*, que habitualmente se encontra silenciada no específico desdobramento da disciplina. De fato, o próprio texto histórico arrasta este nexos com a instituição quando utiliza, por exemplo, a figura do “nós” como autor para se sustentar num campo que exclui a história como produto de um indivíduo ou de um sujeito global e geral. Dito campo remeteria para a realidade efetiva de uma comunidade acreditada para a enunciação historiográfica e representaria, para além, o elemento que define os leitores do texto. Com efeito, a gente comum não seria o verdadeiro destinatário do texto histórico, mas o sistema acreditado dos pares que na sua recepção da investigação a sanciona e reconhece como estúdio histórico ou atrai-a com desinteresse à vulgarização do grande público.

O “eu” do escritor, então, deve conseguir inscrever-se dentro de um “nós-institucional” e para isso, a obra tem que aspirar a obter

um valor que eventualmente outorgaria o reconhecimento dos pares. Isto significa que o produto histórico obedece a um complexo sistema de produção específica e coletiva que arrasta consigo exigências, preções e critérios que podem qualificar-se como as leis de um meio. Ora, o fato de um contexto social modelar os modos de trabalho e as formas do discurso não deve entender-se como algo positivo ou negativo, já que se trataria estritamente de um fato impossível de eludir: “a prática histórica depende sempre da estrutura da sociedade” (De Certeau, 1999, p. 78).

O lugar e a sua marca impõem-se tornando possíveis certas investigações e impossíveis outras, de uma forma tão relevante que se poderia caracterizar a história como uma relação da linguagem com os limites que estabelece o corpo social. Dentro de semelhante sistema de permissões e proibições, conclui De Certeau, corresponderia desenvolver um trabalho tendente a modificar esta economia de possíveis e impossíveis por motivo de novas modalidades de combinação.

O dizer da história não é uma palavra imaginária nem um discurso carente de pertença social. O seu ato de nomear o passado e construir uma identidade cultural se leva a cabo desde a decisão de um “nós” que o torna possível. Em tal sentido, as diversas e sucessivas articulações do discurso histórico informariam mais da efetividade das coisas que sucedem no presente e não tanto de um suposto passado que espera ser decifrado. A historiografia não seria o que nos chega a “nós” do passado, mas aquilo que precisamente começa “conosco” (De Certeau, 2007, p. 113). No entanto, esta afirmação da função decisiva do lugar na ordem da operação historiográfica, ainda não indica nada a respeito da singularidade daquilo que esta atividade fabrica ou faz exatamente no momento de falar da sociedade e da morte.

Uma prática da diferença

A história estaria sempre mediatizada pela técnica, ou seja, por uma forma de proceder na investigação que se desloca através do limite instável entre o dado e o criado, a natureza e a cultura, o documento e a construção (De Certeau, 1999, p. 82). A partir desta perspectiva, Michel De Certeau observa que o material de análise do

historiador não é o tempo, mas certos objetos físicos (papéis, pedras, imagens, sons, etcetera) que são isolados e manipulados em função de determinadas regras. Aqui poder-se-ia identificar uma verdadeira série de produção cultural que iria desde as matérias primas ao seu registo estandardizado como matérias secundárias nos sistemas classificatórios dos arquivos e, destes últimos, a sua reelaboração como história.

Este terceiro momento decisivo –que pressupõe a existência de produções sociais e culturais- iria iniciar-se com o gesto de identificação e constituição do documento a partir do uso de objetos originalmente organizados de outro modo. O historiador, então, parece depender tanto da arquivística da sua época como do grau de tecnicidade dos meios postos para a sua investigação (Dosse, 2009, p. 20). Se o arquivo oferece um regime de funcionamento do objeto, a prática do historiador consistiria em gerar uma redistribuição do mesmo através de uma ação que institui o documento, ou seja, que transforma o campo objetivo. Tratar-se-ia de uma *perspectiva construtivista* que De Certeau herda –sem dúvida- da formulação que a *Escola dos Anais* fez do documento, como produto ou resultado da atividade do historiador sobre uma matéria inicial, e não como um dado inerte (Muñoz, 2010, p. 276).

Cabe agregar que esta definição da investigação historiográfica como um *construtivismo do documento* involucra uma inversão dos processos de desenho da história desenvolvidos no passado. Se antes se acumulavam dados inscrevendo-os numa estrutura compreensiva unitária que apagava qualquer diversidade e que exigia um desenvolvimento quantitativo da informação, agora, por outro lado, tratar-se-ia de um estudo que define *a priori* objetos, níveis e taxonomias de análise dirigindo-se em direção ao âmbito dos desvios ou dos indícios de limites (De Certeau, 1999, p. 92). Desta forma, o historiador já não pretende construir uma estrutura totalizante, nem sequer deseja conquistar “objetos autênticos” para o conhecimento, senão que se situa nas margens ou nas zonas silenciadas pelas ambiciosas representações globais da origem da sociedade. Como se pode observar, aqui apresentam-se duas direções opostas do conhecimento histórico. Por um lado, a história como restauração do *Mesmo*, em função da superação das

descontinuidades, as quais seriam pensadas como figuras sucessivas de uma evolução, por outro lado, a história como reflexão que se aproxima aos desvios ou ao cultivo metódico da distância. Esta segunda perspectiva implica que o particular –enquanto que limite do pensável- se converteu na especialidade da história (De Certeau, 1999, p. 99). Qualquer relato explicativo, então, não poderia renunciar à relação que toda a “regularidade” sustenta com uma particularidade que lhe escapa, com aquilo que permanece inexplicado. Isto significa para De Certeau, que a operação historiográfica promove uma encenação do *Outro* no presente ou, o que é igual, concebe o passado como o meio de representar uma diferença. Haveria algo “oculto” nesse passado, uma certa estruturação que se opõe ao trabalho histórico, algo já morto e inacessível (De Certeau, 2007, pp. 103-104). A estrutura do passado diz que “houve algo mais” à maneira de uma resistência ou de uma ausência que se converte em condição de possibilidade do discurso histórico. Contudo, também existe algo “oculto” no próprio olhar do investigador, um tipo de estruturação que subjaz nas suas intenções presentes. Haveria um desejo de diminuir ou anular a diferença na paradoxal ação de nomeá-la ou narrá-la e, ao mesmo tempo, “inserir-la no texto homogêneo de uma cultura presente” (De Certeau, 2007, p. 105). A estrutura do olhar indica, portanto, que a lei da representação da alteridade consiste em remete-la ao que configura o nosso presente.

Nestas duas formas do “oculto, ou seja: na diferença que remete à ausência do morto e na diferença que põe de manifesto a atualidade insuperável do historiador, desenvolver-se-ia o movimento ambivalente de ‘fazer história’”. Uma prática que encontra a diferença na resistência contumaz do documento construído para dizer o morto e na sua negativa a confessar a sua dependência do lugar do presente. A operação historiográfica, então, não pode ser senão um tecido de Penélope, um texto que jamais deveria fechar-se.

Escrita e alteridade

Deste modo, chegamos a um terceiro aspecto da produção histórica: a *construção de uma escrita* que –como já vimos- se apoia num

lugar social (uma instituição de saber) e se encontra ligada a uma *prática investigadora*. Neste marco, torna-se valioso destacar as defasagens implícitas no trânsito do indefinido da investigação, à lei do texto escrito. Assim, por exemplo, a escrita apresentaria como começo aquilo que na investigação aparece como uma meta ou algo sempre ausente. Disso é uma prova o relato cronológico da escrita que, evidentemente, torna invisível tanto o fim como o ponto de partida da investigação (o aparato institucional) (De Certeau, 1999, p. 101.). No mesmo sentido, enquanto a investigação parece interminável, ao texto –pelo contrário- atribui-se o dever de ter uma conclusão, o imperativo de acabar. Esta exigência somente poderá ser cumprida numa construção que corrige os vazios e as carências que perpassam a pesquisa, recorrendo a figuras, relatos, e nomes próprios que pretendem ultrapassar o limite e a diferença que enfrenta a prática.

Isto supõe, na opinião de De Certeau, que a escrita constitui uma espécie de jogo secreto da linguagem que infringe o código das práticas e cria uma ilusão do passado. No entanto, a escrita historiadora não deixa de ser em si mesma algo ambivalente, desdobrada na sua referência ao presente e na ficção que representa o passado. Nela é-nos exposto um “tempo das coisas” como o contraponto e a condição de um “tempo discursivo” (De Certeau, 1999, p. 104), o qual envolve a intenção de unir o presente (como término de um percurso) com a trajetória cronológica. De tal modo que o presente passa de ser o lugar de produção do texto, a transformar-se num produto da historiografia. Este tempo cronológico exigiria uma referência ao início como elemento necessário a uma orientação, aquilo que permite ao presente situar-se no tempo e simbolizar-se. Um “começo” que finalmente não é nada e que só opera como um limite, um *não-lugar* decisivo para a encenação historiográfica.

O nada do “começo” seria o rosto do passado, uma relação necessária com o *Outro* (com um “zero mítico”) para que o relato consiga “descer” até ao presente. Em tal sentido, a escrita da história transparenta a carência ou o ausente e, ao mesmo tempo, oculta-o. Isto explica, entre outras coisas, a substituição da verificabilidade dos enunciados pela verossimilitude, ou seja, a

procura de acreditação do discurso num âmbito de confiabilidade externo. O uso de citações, notas e diversas remissões implicaria, neste contexto, um “saber do Outro” ou uma exterioridade semântica que outorgam uma credibilidade ao discurso por meio da produção da “ilusão realista”. Assim, a escrita dissimula o “eu do autor” através do uso desta linguagem referencial que informa acerca do supostamente real, na mesma medida que faz entrar em jogo a alteridade radical do passado enquanto que ausente.

A partir deste prisma, a escrita evidencia uma função ritual e simbólica que consistiria em “exorcizar a morte ao introduzi-la no discurso” (De Certeau, 1999, p. 116) e em tornar possível que uma sociedade se defina a si própria enquanto se dota na linguagem de um passado. Segundo De Certeau: “marcar um passado é dar ao morto o seu lugar, mas também redistribuir o espaço dos possíveis, determinar negativamente o que fica por fazer, e por conseguinte, utilizar a narratividade que enterra os mortos como meio de fixar um lugar para os vivos” (De Certeau, 1999, p. 166). A escrita da história representa, então, um rito de sepultura onde o texto cumpre a dupla função de honrar e eliminar o morto. Por um lado, a linguagem “diz o que já não se faz” orientando o passado em direção a um lugar simbólico e, por outro lado, cria no presente um lugar que deve preencher-se com um fazer. O rito pretende possibilitar a articulação do que aparece com o que desaparece, serve-se da morte para enunciar uma lei do presente.

Em suma, a historiografia tenta compreender o passado mediante um procedimento que nega a perda, outorgando ao presente a potestade de recapitular o passado num saber. Com a morte e contra a morte, o trabalho do historiador desliza num espaço de ausência e de produção, entre a lei do presente e da ilusão realista, oscilando entre um narrar histórias e um fazer história. Esta ambivalência evidencia *ao Outro* como o fantasma da historiografia: a relação com uma ausência que se procura, honra-se e finalmente se enterra. Trata-se, em definitivo, de constatar que na espessura do passado reside o enigma ineludível de um acesso ao real. Para De Certeau, o real está na posição do ausente, “em todas as partes suposto e em todas as partes faltante” (Dosse, 2009, p. 22).

Ora, afirmar que a história é uma heterologia não implica que *o Outro* seja uma condição de possibilidade externa ao seu discurso, mas o contrário: um elemento que o discurso histórico transforma em significantes e que reduz a algo inteligível suprimindo-o. A historiografia “apoia-se neste *Outro* e pode colocá-lo sempre antes, remontá-lo sempre mais atrás ou designá-lo como aquilo que autoriza a representação do real sem jamais ser-lhe idêntico” (De Certeau, 1999, pp. 28-29). Assim, o discurso vê-se conduzido a explicar o alheio ou estranho, restaurando semelhanças aí onde imperava o dissímil. No entanto, não o pode fazer sem aproximar-se da zona instável em que se joga a relação dos seus contemporâneos com o limite ou a morte, ou seja: sem narrar o umbral no qual os contornos de uma sociedade se apagam em nome do ausente. Por este motivo, opina De Certeau, o texto historiográfico combina “a racionalidade da explicação e da narração literária que fala do *Outro* ao negá-lo” (De Certeau, 2007, p. 119).

Certamente, a história reclama para si o rosto da razão, de uma razão à qual possa submeter-se qualquer historiador, no seu desejo de acumular garantias de verossimilhança para um discurso que preencha o espaço vazio deixado pelos mortos e que satisfaça a necessidade dos vivos em saber que dito vazio se preencheu. Mas também esse universo cheio, essa estrutura do pensável como história, contém necessariamente a fissura da diferença. A escrita historiográfica desenha sempre ausências no presente, ilumina pontos de fuga para o pensamento ou para as práticas que se desdobram numa atualidade. A partir desta perspectiva, o seu rosto não equivale somente à explicação racional, mas adquire o perfil do sonho. A narração histórica, então, ao tentar dissolver a alteridade fá-la ressurgir sob a forma da ficção.

O historiador assemelhar-se-ia ao célebre personagem de Robinson Crusoe, que tenta impor uma razão classificadora e técnica à desordem da ilha na qual naufragou (De Certeau, 2007, pp. 120-121). Com efeito, assimila a alteridade selvagem em produtos e objetos fabricados de acordo a um método e a regras que têm a sua raiz no seu lugar de procedência. Crusoe relaciona-se com *o Outro* através de uma técnica que obedece às leis de um presente inscrito na ilha como a sua própria lembrança pessoal de um mundo

afastado e como os restos que recupera da embarcação afundada. Mas o império insular criado pelo personagem tem necessariamente um limite, uma fronteira que irrompe na praia, na margem de um oceano abismal. Aí, Robinson Crusoe descobre um dia um vestígio humano, um pé despido perfeitamente impresso na areia. A partir deste momento emerge na novela a desordem, as fantasias, os sonhos e os pesadelos de uma possível antropofagia. A pegada, logo, socava a técnica e promove a ficção, ou seja, condiciona uma relação diferente com *o Outro*.

Do mesmo modo, a operação historiográfica tentaria reconciliar a racionalidade e a ficção, a técnica e o sonho, as práticas de produção e a narração novelesca, de uma forma oscilante e instável. Frente ao mar de onde vem o homem enigmático que deixou a pegada, a produção técnica pode dar um passo e converter o forasteiro em escravo: esse homem ao que Crusoe chamará “o meu Sexta-Feira”. A partir deste ponto de vista, restaura-se a ordem das coisas numa nova cena da servidão. Mas também, ao contrário de Robinson, a história pode transformar-se em experiência erótica e tornar reflexivo que “o Outro” não voltará. Neste segundo caso, a escrita encena o “vestígio” de um pé despido na areia, um forasteiro que não voltará a sair do mar porque “já passou”.

O retorno da ficção

A tentativa de reconciliar a racionalidade com a ficção pode explicar-se tomando em consideração um antigo processo de divórcio entre a história e a literatura. Tratar-se-ia de uma separação de âmbitos que, segundo De Certeau, se teria produzido no século XVII, estaria presente como a divisão entre as letras e as ciências durante o século XVIII e se institucionalizaria finalmente dentro da organização universitária em direção ao século XIX. Toda esta diferenciação entre história e literatura estaria determinada pela lógica excludente de um saber positivo que controla rigorosamente o espaço epistémico, reduzindo “o imaginário” ao estado de resto ou alteridade de uma ciência objetiva.

No entanto, De Certeau afirma que esta distinção esquemática encontraria o seu momento substantivo de revisão crítica dentro da

psicanálise freudiana. Numa análise que recorda algumas passagens de *As Palavras e as Coisas*, onde Foucault identifica a psicanálise como uma “contra-ciência” (Foucault, 1995, p. 362), Michel De Certeau estabelece que na obra de Freud se produziria uma verdadeira redistribuição do espaço epistemológico que conduz a uma reconsideração da escrita e das suas relações com a instituição. A partir dos seus primeiros trabalhos sobre a histeria, Freud compreenderia que o seu modo de tratar a doença exigia uma modificação na sua forma de escrever. Em *Estudos sobre a histeria* (1895) assinala: “o diagnóstico local e as reações eléctricas não têm nenhum valor para o estudo da histeria, enquanto que uma apresentação profunda dos processos psíquicos da maneira que nos são apresentados pelos poetas me permite, pelo emprego de algumas raras fórmulas psicológicas, alcançar uma certa inteligência no desenvolvimento de uma histeria” (De Certeau, 2007, p. 43). Esta irrupção de uma “ficção teórica” será um aspecto transversal da investigação freudiana, como o demonstra o fato de que a sua última obra: “Moisés” (1939) seja definida pelo próprio como uma “novela” (Freud, 2006).

O discurso de Freud seria a ficção que retorna na seriedade científica, não exclusivamente como objeto de análise, mas como a sua forma. Desta maneira, o relato freudiano combina no texto as estruturas patológicas com uma “história do sofrimento” que se retrotraí ao drama familiar ou ao mito cultural; uma matriz que se reproduz na interlocução terapêutica através do cruzamento entre a narração fragmentária do paciente e a restauração narrativa do médico. O uso literário, portanto, não se oporia aqui à interpretação histórica.

Freud desenvolveria uma análise histórica porque compreende os seus materiais como efeitos de sistemas sociais e porque perseguem uma explicação das operações temporais que puderam dar lugar a tais efeitos. Assim, por exemplo, tais postulados de produção e localização estão patentes na cena teatral do aparato psíquico (*Eu, Ello, Super Eu*): uma série de figuras que remetem a um funcionamento psíquico, retórico e real. Ou seja: o aparato desenvolve uma infinidade de formas literárias (metáfora, metonímia, sinédoque, etcetera), e –ao mesmo tempo- refere uma

gênese histórica esquecida dentro da ordem cultural. Neste sentido, a psicanálise consome o retorno de uma alteridade que se encontrava exiliada do campo científico. Onde se apostava pela “maturidade”, Freud rememora uma “minoridade de idade” fundadora; quando se procurava o progresso, ele instala a presença fantasmal do acontecimento originário.

Pode-se concluir, então, que a ficção faz reaparecer a historicidade. Em primeiro lugar, na técnica terapêutica que define a cura como a lembrança das vivências afetivas que se ocultam por detrás das representações e, em segundo término, no discurso do analista que incorpora uma linguagem “esquecida” pela racionalidade científica e reprimida pela normatividade social, um sistema interpretativo que regressa ao sonho, à lenda ou ao mito (De Certeau, 2007, p. 53). Este desdobramento da historicidade possui, além disso, uma ambivalência que De Certeau registra como a complexa combinação entre a “ficção bíblica” de uma escrita que nasce da separação ou do exílio, e uma “ficção greco-romana” que aponta à ordem pensável, à violência original e devoradora de Cronos. Em Freud a escrita da história deslizaria entre a perda do lugar a ação devoradora da vida, ou seja: entre a análise como relação com o excluído e a análise como autoridade e instituição.

Portanto, a obra freudiana –de acordo com a análise de Michel De Certeau- colocaria de manifesto um aspecto importante de qualquer operação historiográfica: que a diferenciação entre um passado e um presente, deriva no regresso sub-reptício do pretérito. Com efeito, o corte decisivo e necessário com respeito a um objeto passado conduziria à instabilidade do saber histórico, quando dito limite deixa de ser o dado estabelecido artificialmente e se converte numa operação que identifica inescapavelmente determinismos e dependências. A separação com respeito *ao Outro* que seria o passado, transforma-se na abertura de uma indeterminabilidade que supõe o contínuo retorno problematizador do que “já foi”. Desta maneira, a psicanálise mostra a inquietante estranheza da história, a sua fonte infinita de “objetos perdidos”.

Isto implica que o historiador não reúne fatos, mas significantes (De Certeau, 1999, p. 58). A sua operação consiste em enunciar sentidos, que se ocultam sob a ilusão de um “realismo” ou

do recurso insistente ao “assim aconteceu”. De tal perspectiva, a história é um relato que entrecruza duas lógicas, alheio a qualquer reducionismo unilateral. O relato do que se pode ler num passado e o relato daquilo que é o seu próprio trabalho, a narração do que aconteceu e a elucidação das suas regras de trabalho ou, para dizê-lo de outro modo: a fascinação por interpretar *o Outro* e a compreensão da especificidade de cada processo interpretativo. Neste duplo jogo do relato, o próprio historiador – do mesmo modo que o psicanalista – não pode apagar a sua própria relação com o tempo como o lugar no qual as suas formas de pertença se inscrevem a um presente e como o espaço de um desposuimento, isto é: como a superfície na qual sobrevive o estranho.

A ficção, logo, já não funciona na história como o resíduo eliminável que infringe um imperativo de cientificidade, nem sequer constitui o repertório das fábulas ou das falsidades que um sistema refutatório persegue para construir uma verdade mais acreditada. A ficção constituiria um elemento de um discurso historiográfico que está legitimado como científico, ou seja, representaria a “opacidade” que define a historiografia como uma ciência que não tem os meios para sê-la (De Certeau, 2007, p. 21). Porque a história desdobra, em último término, uma prática acerca daquilo que mais resiste à cientificidade (a relação social com o acontecimento, com a violência, com o passado, com a morte) e que, logo, qualquer disciplina científica intentaria eliminar para constituir-se. Nessa complexa e instável situação, o historiador pretende sustentar uma palavra no tempo.

Resumindo, pode identificar-se quatro pontos-chave na descrição certeuniana da operação historiográfica:

1) A relação de dependência na qual esta se encontraria com respeito a uma *instituição social*, entendida como a comunidade acreditada para a enunciação histórica.

2) O procedimento técnico que a caracteriza como um *construtivismo do documento*. Neste contexto, o documento manifesta simultaneamente um sentido enquanto o interroga e uma ausência ou limite em referência ao passado.

3) A história seria um texto escrito que tenta, através do relato narrativo, compreender o passado negando a ausência. Ou seja, pretende reconciliar racionalidade e ficção.

4) Precisamente por isto, porque um dos seus elementos configuradores é a ficção, seria um saber ambivalente e instável. Isto significa que o relato reúne significantes e não fatos, dentro de uma referência inesgotável e interminável *ao Outro* do passado.

Ora, a consideração geral destes quatro pontos exige aclarar que a aposta de De Certeau pelo relato e a ficção não supõe uma indiferença com respeito aos assuntos de índole factual ou veritativa, uma espécie de neutralização da ciência histórica em nome do meramente linguístico ou narrativo. Haveria uma tentativa, pelo contrário, de reorientar a relação entre a singularidade esquiada do evento (polo da ficção) e da estrutura que o dota de significado (polo científico).

Partindo desta perspectiva, De Certeau operaria de um modo similar a como faz Ricoeur, afastando-se em igual medida da posição que nega qualquer laço entre história e relato, tanto quanto da postura contrária que pretende uma redução de qualquer história a relato (Meca, 1996, p. 174). É isto que converte a epistemologia de Certeau num marco complexo e original: a sua ênfase na ficção sem renunciar à exploração de regularidades e leis explicativas na história. Neste sentido, o historiador iria diferenciar-se do criador literário na medida em que as suas configurações narrativas pretendem uma reconstrução verdadeira dos acontecimentos sucedidos, mediada por uma relação normativa com os documentos (Meca, 1996, p. 186). Ficção e ciência se entrelaçam no discurso histórico porque as técnicas e os procedimentos regrados da investigação combinam-se finalmente com a imaginação criadora.

Operação historiográfica e história da filosofia

O problema de como fazer história não é exclusivo de uma disciplina particular como a “ciência histórica”. Certamente, a filosofia também desenvolve a sua atividade numa referência constante ao passado, ou seja, “faz história” quando cada conceito ou argumento parece que necessariamente deve ser conduzido ao tribunal dos textos históricos. O pensamento justifica-se ou

fundamenta-se numa apelação sistemática à memória. Talvez por este motivo, dada esta relação essencial entre filosofia e história, prosperou o pressuposto de que existe uma “especificidade da história da filosofia como forma singular” (Meca, 1996, p. 119), a ideia de uma autonomia desta com respeito a qualquer outra história.

No entanto, a tarefa historiográfica da filosofia não teria por que ser radicalmente distinta dos “modos de fazer história” que operam em outros âmbitos históricos. Do mesmo modo que o historiador em geral, quem desdobra a ação historiográfica no seio da filosofia, procuraria estabelecer uma relação do passado com o presente, iluminar a pergunta ou o problema contemporâneo a partir de um estudo das suas impressões ou rastros num tempo pretérito. Por tal razão, considero legítimo problematizar esta prática histórica da filosofia a partir do enfoque crítico da operação historiográfica que apresenta Michel De Certeau.

Tal enfoque, como já apontei, implica um questionamento frontal a um modelo epistemológico que precisamente teve uma importante obstinação na conceptualização da história da filosofia: o positivismo histórico. Como é sabido, dentro deste modelo estabelece-se que o âmbito de investigação é constituído pelos textos filosóficos, em função do objetivo de esclarecer a doutrina tal e como supostamente se pensou (Delbos, 1917, p. 279). Isto conduziria a identificar, entre os textos que integram a produção total de um filósofo, aqueles que de uma forma mais ordenada, mais completa e mais demonstrativa reproduziriam o sentido último da sua doutrina. Fazer história da filosofia implicaria, então, este trabalho de pesquisa entre as palavras e os conceitos, para reconstruir a inteligência do filósofo na sua singularidade única e conseguir chegar àquilo que este real e verdadeiramente pensou.

Trata-se de uma maneira de compreender e fazer a história da filosofia de indubitáveis repercussões no devir institucional da disciplina, que a limita exclusivamente ao espaço auto-referencial e museológico da descrição de dados e do exercício monográfico. Contra esta lógica, as contribuições da tradição crítica da historiografia e particularmente da epistemologia certeuniana, abrem um horizonte de reflexão e problematização acerca da

possibilidade de uma forma alternativa de escrever a história da filosofia. Não pretendo neste ponto propor ou reivindicar um modelo de “fazer história” para a atividade filosófica, mas simplesmente plantear certos temas que poderiam ser importantes para o debate.

Em primeiro lugar, o tema da dependência da produção historiográfica com respeito a um *lugar de produção social*. Aqui corresponderia definir a história da filosofia como uma história contextualizada, ou seja, como um processo intelectual aberto e em conexão com diversas formas culturais do seu entorno (Meca, 1996, p. 103). Qualquer tentativa de especificar o seu próprio estatuto epistemológico, não poderia realizar-se sem estabelecer a relação essencial da filosofia com outros componentes culturais do seu contexto e sem constatar a sua inserção nos processos da história real. Isto significaria, além disso, que do mesmo modo que a história, a filosofia responderia a um complexo sistema de produção institucional que ela própria deveria tornar reflexivo. Tal tarefa suporia enfocar criticamente as regras que sancionam a função do presente sobre o modo de escrever a história que desenvolve a filosofia.

Por outro lado, na operação historiográfica da filosofia, poderia registrar-se a existência de um *construtivismo do documento*. Isto quer dizer que as doutrinas filosóficas não seriam puros textos históricos que respondem a um autor, mas que nos remeteriam a uma objetividade que os desborda (Meca, 1996, p. 113). Assim, por exemplo, as ideias possuem o seu singular devir, separadas do autor que as produz, chegando a alcançar sentidos ou implicações que jamais teriam sido sequer imaginadas pelo filósofo que as enunciou originalmente. A história da filosofia, logo, não pode ser a história dos filósofos dissociada do discorrer de um tempo social e epocal.

No entanto, a identificação esquemática do texto filosófico com o autor e com uma suposta verdade subjacente, não transborda somente pelo lado do próprio devir do documento, mas também em relação com a função que cumpre nisso o próprio historiador-filósofo. O documento histórico-filosófico não fala por si próprio, é o seu sentido que aflora como consequência da pergunta que se lhe

formula. Contra o fetichismo do documento seria necessário opor, então, o critério de que os textos filosóficos falam enquanto se sabe interrogá-los ou enquanto se tem a capacidade de articular a pergunta adequada para orientar a interpretação.

Assim, uma vez mais tornam-se decisivas as estruturas do presente na aproximação ao passado. Desta vez pondo em evidência o carácter perspetivista do texto, como um sistema plural de significações que o modo histórico de problematização põe sempre em jogo. Seria a *proliferação de um regime de diferentes sentidos que procura nomear a diferença* irrefutável de um documento que, considerado isolada e independentemente, só representa “*o ausente*”.

Em tal sentido, de uma maneira similar ao que acontece em qualquer operação historiográfica, a história da filosofia é um tipo de escrita que se vincula com “*o ausente*”. Esta dimensão emerge no fato de que qualquer obra filosófica está sempre inacabada, ou seja, aberta às diferentes leituras que formula o intérprete, mas que ela própria também de certo modo oferece (Meca, 1996, p. 297)². A obra escrita, que tenta fechar qualquer espaço “*ao ausente*” (isto é: o que refuta, desmente, contradiz, etcetera), acaba sempre derrotada por lugares de indeterminação que a atravessam e que são a condição de possibilidade das infinitas viagens e aventuras dos intérpretes. Esta constelação infinita das interpretações manterá, por um lado, uma dívida com o presente, ou seja, com o lugar no qual se desenham as regras que validam e recortam as conjecturas possíveis acerca de uma obra; mas, por outro lado, ira preservar sempre um resto, uma alteridade que determinará o contínuo retorno problematizador do que “já foi”.

Em suma, na história da filosofia, como na história em geral, há uma fonte inesgotável de “objetos perdidos”. Por essa razão, a história da filosofia é uma história de interpretações e reinterpretções das obras filosóficas que chega até nós como uma enorme narração inscrita na memória. Contudo, como mostra Michel De Certeau, nada pode fazer-nos crer numa reconstituição já

² Sobre este punto, véase la obra de Roman Ingarden: *Das literarische Kunstwerk* (Tübingen: Niemeyer, 1961)

que “perdeu-se algo que não voltará” (De Certeau, 2006, p. 20). Frente a isso, não há lugar para a nostalgia nem a neutralização das pretensões da historiografia filosófica, mas unicamente para constatar o seu indissolúvel vínculo com a atualidade.

Artigo recebido em 13.01.2012, aprovado em 11.03.2012
(Traduzido do espanhol por Susana Guerra)

Referências

- BOURDÉ, G.; MARTIN, H. *Las escuelas históricas*. Madrid: Akal, 2004.
- DE CERTEAU, M. *La fábula mística (Siglos XVI-XVII)*. Madrid: Siruela, 2006.
- _____. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 1999.
- _____. *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- DELBOS, V. “Les conceptions de l’histoire de la philosophie”, *Revue de Métaphysique et Morale*, 1917 (24).
- DOSSE, F. *La historia: conceptos y escrituras*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- _____. “De Certeau: un historiador de la alteridad”, en: Perla Chinchilla (Coord.) Michel De Certeau, un pensador de la diferencia. México: Universidad Iberoamericana, 2009.
- _____. *Michel De Certeau: Le marcheur blessé*. Paris, Éditions La Découverte, 2002.
- FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo Veintiuno, 1995.
- FREUD, S. *Moisés y la religión monoteísta*. Madrid: Alianza, 2006.
- INGARDEN, R. *Das literarische Kunstwerk*. Tübingen: Niemeyer, 1961.
- MUÑOZ, J. *Filosofía de la historia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- SÁNCHEZ MECA, D. *La historia de la filosofía como hermenéutica*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1996.

MIMESIS OU A FRUIÇÃO DO SIMBÓLICO

MIMESIS O LA FRUICIÓN DE LO SIMBÓLICO

MIMESIS OR THE FRUITION OF SYMBOLIC

Olivier Feron

Prof. da Universidade de Évora (Portugal)

E-mail: feron.olivier@gmail.com

Resumo: A temática da mimesis parece confundir-se com a própria história da filosofia, pelo que a sua reavaliação a partir de uma antropologia crítica deve permitir desconstruir certos mitos que estruturam a metafísica desde Platão; entre outros, o estigma da *reprodução* de um original legítimo, cuja mimesis será declinada segundo a dialética do Uno e do múltiplo, do Logos e da Doxa, do empírico e do transcendental, ou, mais radicalmente, da antropologia e da ontologia fundamental. A partir da obra de Hans Blumenberg, este estudo considera a possibilidade de uma antropologia desenvolvida a partir de uma dinâmica simbólica que, desde o orgânico até ao imaginário, desde o inconsciente até uma analítica do entendimento, permite a uma razão moderna entender o seu próprio exercício como um jogo, além de qualquer angústia.*

Palavras-Chave: Mimesis; simbólico; representação; realismo ontológico; Blumenberg; modernidade.

Resumen: La temática de la mimesis parece confundirse con la propia historia de la filosofía, por lo que su reavaliación a partir de una antropología crítica debe permitir desconstruir ciertos mitos que estructuran la metafísica desde Platón; entre otros, el estigma de la *reproducción* de un original legítimo, cuya mimesis será declinada según la dialéctica de lo Uno y de lo múltiple, del Logos y de la Doxa, de lo empírico y lo trascendental, o, más radicalmente, de la antropología y de la ontología fundamental. A partir de la obra de Hans Blumenberg, este estudio considera la posibilidad de una antropología desarrollada a partir de una dinámica simbólica que, desde lo orgánico hasta lo imaginario, desde el inconsciente hasta una analítica del entendimiento, permite a una razón moderna entender su propio ejercicio como un juego, más allá de cualquier angustia.

* O presente artigo é a versão em português de um artigo publicado originalmente em francês: Feron, O., "Mimesis ou la jouissance du symbolique", in: Denoos, J., Dortu, V., Steinmetz, R.(Org.), *Mosaïque. Hommage à Pierre Somville*, Liège, CIPL, 2007 ; pp. 103-117.

Palabras-clave: Mímesis; simbólico; representación; realismo ontológico; Blumenberg; modernidad.

Abstract: The problem of *mimesis* seems to be coextensive to history of philosophy, and its re-visitation – from the perspective of a critical anthropology – should lead to the deconstruction of certain myths that structure metaphysics since Plato; among others, the stigma of the *reproduction* of a legitimate origin. Considering the work of Hans Blumenberg, this paper considers the possibility of an anthropology developed from the perspective of a symbolical dynamics that, from organic to imaginary, from unconscious to analytics of intellect, allows modern reason to understand its own exercise as a play, beyond any kind of anguish.

Keywords: *Mimesis*; symbolic; representation; ontological realism; Blumenberg; modernity.

À Pierre

O tema da mimesis parece confundir-se com a filosofia, a tal ponto que poderíamos imaginar uma história da filosofia *sub specie* mimesis. Uma perspectiva temporal bastaria para evocar a figura de Platão, a partir da qual tudo parece ter começado. O mito do começo platónico é suficientemente sugestivo e potente para traçar o horizonte de uma compreensão reflexiva da filosofia delineado num jogo de posições sucessivas e/ou sistemáticas, durante o qual se decide um possível acordo com a condenação platónica da imitação. Salvo se, na distância que cada um tome relativamente a Platão, se forme um destino especulativo, ainda e sempre grato ao mestre da caverna.

A mimesis condiciona as categorias do nosso pensamento porque na organização mais geral que ela possibilita, se joga nem mais nem menos o cruzamento possível do *Anthropos*, do *Kosmos* e de um *Logos* através de uma expressão cuja “presença mais ou menos frágil (ou durável) que dela resulta, na forma de um eco ou de fragmento, dará conta desta tripla pertença” (Somville, 1979, p. 58). Por outras palavras, aquilo que está aqui em causa é a possibilidade de instauração de uma ordem, no seio da qual se manifesta uma regularidade propícia à manifestação de um sentido, promessa mantida por todas as narrativas de origem, que a filosofia designa sob o género literário de *mythos*. O mito como narrativa, como representação, abarca o mundo por inteiro e abre assim à possibilidade de uma representação do mundo como totalidade (*holos*). Esta tentação da totalidade é uma marca essencial do mito, algo que não escapou a Aristóteles quando lhe identificou três características que lhe são essenciais: completude, extensão apropriada e totalidade. Esta última característica de totalização é

considerada por Paul Ricoeur como o pivot da análise aristotélica na medida em que, contrariamente ao que poderíamos supor,

Esta, longe de se orientar para uma investigação do carácter temporal da disposição, agarra-se exclusivamente ao seu carácter lógico [...] Ora, se a sucessão pode ser assim subordinada a qualquer conexão lógica, é porque as ideias de começo, de meio e de fim não são tomadas da experiência: não são traços da acção efectiva, mas efeitos da ordenação do poema. (Ricoeur, 1981, pp. 80-81)

Deste modo, a narração do começo está sujeita a um imperativo de coesão prévia a toda a origem, pesquisa de coerência face ao vazio ansiogénico que surge diante do olhar retrospectivo. A mimesis enquanto actividade poética, como *mimesis praxeôs*, está desde então destinada a simbolizar o gesto reflexivo por excelência, ela não “poderá ser senão um agente de apresentação, de formalização unitária, mais ou menos, esquemática e, mais ou menos, composta, de uma *realidade limitada ao espaço e ao tempo da sua própria instauração*” (Somville, 1979, p. 9)¹. Reconhecer na actividade mimética o trabalho da imaginação esquematizante conduz-nos à seguinte constatação: a determinação do jogo produção-reprodução, jogo que se faz inevitavelmente acompanhar do par original-cópia decide-se à volta do debate sobre a mimesis.

Quando se segue a genealogia histórica do conceito, parece claro que a subordinação da prática mimética a um modelo cosmológico a condenava a mover-se no espaço circunscrito de um modelo de natureza que traça o campo de todos os possíveis – e isto desde Aristóteles². Não é senão quando a modernidade se define

¹ Também Ricoeur insiste no carácter essencialmente poético do mito, definido por ele como agenciamento de factos, numa análise inspirada pelas categorias husserlianas: “Se então reservamos à mimesis o carácter de actividade que lhe confere a *poiésis*, e se, por outro lado, não largamos o fio da definição da mimesis pelo *mythos*, então não podemos hesitar em compreender a acção [...] como correlato da actividade mimética regida pela ordenação dos factos (em sistema) [...] A estrita correlação entre mimesis e *mythos* recomenda dar ao genitivo *praxeôs* o sentido dominante, ainda que talvez não exclusivo, de correlato noemático de uma noção prática” (Ricoeur, 1981, pp. 72-73).

² Remetemos para Blumenberg: “A natureza é o conjunto de tudo o que é possível por si. Visto que o espírito não pode ser determinado de outra maneira senão como faculdade que está em relação com a totalidade do que já é. Só é possível aquilo

como capacidade de se representar *mais do que um mundo*³, que a prática da mimesis vê o seu campo de acção alargar-se infinitamente, até perder a sua significação de mera reprodução: “O princípio do mimetismo teve desde logo de ceder o lugar a uma nova concepção e a um novo ideal da arte. A arte não é uma reprodução do mundo empírico, uma imitação da natureza” (Cassirer, 1995, p. 183). A submissão progressiva da ontologia à exigência universal da possibilidade que guia a aplicação do *principium rationis* vai inverter a relação que o pensamento, tanto especulativo como estético, mantém com o cosmos.

A conquista da realidade – *Kosmos*

Face a uma estratégia de inspiração fenomenológico-hermenêutica que daria prioridade à questão do tempo, Roger Callois convida-nos a fazer o desvio pela exterioridade da forma espacial, no seio de uma aproximação original ao fenómeno mimético, reenviando-a à cena primitiva de distinção que separa todo o ser vivo do seu meio. Referindo-se ao homem, Callois descreve esta situação como fonte de todas as tensões que o percorrem, fazendo do organismo humano um pólo de autonomia improvável e continuamente submetido à tentação de um regresso ao estado de indistinção com o seu meio. A tentação de fusão com este meio-ambiente ameaçador frisa o carácter ambíguo da operação mimética, ao mesmo tempo instauradora do teatro da representação cósmica de onde surge o poder discriminador do logos⁴. Mas é também fenómeno de

que, pela sua *morphè*, já é real: o cosmos é a totalidade do que é ao mesmo tempo possível e real” (Blumenberg, 1999, p. 71).

³ Sobre a tese da representação da pluralidade dos mundos, Blumenberg defende que: “A existência de mais do que um mundo foi, desde Fontenelle, uma fórmula que serviu de estímulo à *Aufklärung*. Coisa que, antes da implantação de modelos cosmogónicos se tinha revelado como a maior contradição da metafísica teológica, obrigada a inferir do seu conceito de criação a unidade do mundo, podendo assim remontar até Platão e Aristóteles, que tinham compreendido e combatido, como uma destruição da razão cósmica, a multiplicidade dos mundos de Demócrito. Quando Kant, num golpe de génio precoce da sua *História natural do céu*, volta a restabelecer a unidade do universo, teve recurso à fórmula mediadora de um «mundo de mundos»” (Blumenberg, 1999, p. 3).

⁴ Daí a tensão que corre entre mito, mimesis e logos desde Platão. “O logos é antes de mais órgão de selecção e de exclusão. Mas a partir daqui vai-se relatar um mito que trata em primeiríssimo lugar da exclusão de mitos. Crítica do mito, da mimesis,

despolarização, promessa de apaziguamento, compensação do excesso de actividade por uma “escolha perversa do objecto mimado [...] Não saberíamos assinalar melhor o carácter fundamentalmente deficiente, dirigido para a imobilidade e para o regresso ao inorgânico, que me parece essencial do fenómeno” (Caillois, 2002, pp. 114-116). Caillois designa desta forma o pólo nocturno da mimesis quando esta é relacionada com o orgânico e o corporal. É ao corpo próprio que se impõe a obrigação de talhar o seu território numa fracção do ser; o seu *aí* não lhe é dado e muito menos garantido.

Pelo facto de que o ser vivo está aí em cada ponto do seu corpo, ele possui uma certa ubiquidade, ele já *ultrapassa a extensão* e vive no *ultra-espaço* [*outrre-espace*], como se exprime Vignon, segundo o qual, toda a imagem-lembrança é também do *ultra-espaço* (Caillois, 2002, p. 117).

A prática mimética é efectivamente uma actividade poiética, ainda que submetida a um imperativo de resistência: resistência a uma tentação de regresso a um estado de indiferenciação, de regressão ao meio que ameaça a qualquer instante devorar a mónada incarnada e, portanto, distinta. Esta poética nasceria de uma estratégia de resistência, de vontade de se manter neste *ultra-espaço* cuja esquematização dinâmica seria a garantia da sua sobrevivência, resistência àquilo que Caillois chama de *tentação do espaço*.

Nestas condições, concebemos que o espaço não-organizado não deixa de exercer sobre ele [o homem] uma espécie de sedução, continua a entorpecê-lo, a retê-lo, sempre, sempre prestes a levá-lo para trás para colmatar a diferença no nível que isola o orgânico no inorgânico. (Caillois, 2002, p. 117)

Contemporânea da luta pelo sentido, a vida no espaço é também uma luta contra a ameaça de um espaço indeterminado antropófago, imagem-lembrança – necessariamente irrepresentável

das artes das musas, tudo deve executar-se com os olhos postos na educação dos guardiães para que o seu discernimento não se corrompa pela confusão entre ficção e realidade, entre o falso e o certo, tal como o faro dos cães. Por isso, os poetas míticos devem ser colocados sob vigilância” (Blumenberg, 1989, p. 95).

e portanto inimitável – desta fusão pré-natal cuja nostalgia assombra os sonhos diurnos da consciência até nas suas estratégias de sobrevivência, que submetem o espaço natural para eventualmente responder melhor a esta necessidade de inscrição no espaço⁵.

Neste ponto, a antropologia espacial parece reencontrar uma das temáticas que a hermenêutica ontológica tinha elevado ao primeiro plano das suas reflexões no começo do século XX: a dimensão existencial da vida humana. A ontologia existencial constitui o paradigma desta transformação que afecta toda a modernidade e que transforma o infinito no ilimitado através deste processo inelutável de interiorização da dimensão temporal no seio da consciência. “O tempo absoluto, tão difícil de suportar pelo seu autor Newton, por ser suspeito de divinizar o mundo, transforma-se no «sentido interno» de Kant, como forma desse mesmo [tempo]” (Blumenberg, 1989, p. 16). Tal facto tem como consequência mergulhar esta mesma consciência habitada pelo tempo no abismo da sua ausência de fundação. O que nos obriga, a nós modernos, a reconhecer que esta transferência de atributo em nosso proveito também pode ser o nosso dilema dialéctico:

Se, deste modo, a modernidade se transformou na época da consciência ilimitada, já que essencialmente temporal, ela deve igualmente afrontar o fio condutor que a guia para fora do labirinto dominado pela impossibilidade de unificar conhecimento objectivo e auto-evidência subjectiva, finitude conhecida e infinitude sentida. (Blumenberg, 1989, p. 16)

Esta prioridade do tempo que o existencialismo ontologizante invoca, recorrendo paradoxalmente à lição kantiana, lança o homem na situação de não poder apelar a nenhuma anamnese. Não podendo estabilizar-se no fluxo de um sentido que

⁵ “A partir daqui, não é mais só a psicastenia que se assemelha ao mimetismo, mas o imperativo do próprio conhecimento, de que ela representa aliás uma perversão. O conhecimento tende, sabemo-lo, para a supressão de todas as distinções, para a redução de todas as oposições, de modo que o seu objectivo parece ser de propor à sensibilidade a solução ideal para o seu conflito com o mundo exterior e de assim satisfazer, nela, a tendência para o abandono da consciência e da vida,” (Caillois, 2002, p. 119)

por ser íntimo, não o prende menos ao destino cruel de uma promessa paradoxal, o homem só pode projetar-se na sua propriedade com o seu desaparecimento (i. e. *ser-para-a-morte*).

Nas filosofias da existência deste século, o homem aparece como ser sem essência: e isto advém do facto que na sua relação com o tempo predomina o futuro. E o futuro não pode “imprimir carácter” porque se encontra diante de nós em grande medida indefinido – independentemente do grau de tolerância admitido. O *Dasein* enquanto preocupação [*Sorge*] descreve-se de maneira que aquilo que aquilo que interessa é o próprio Ser: ele é “primeiro ainda” em jogo e contudo sempre já passado. Por esta razão se evita o termo equivalente a preocupação, “auto-conservação”, visto que neste sentido não há nada a conservar já que ainda temos de nos preocupar com tudo. (Blumenberg, 1989, pp. 59-60)

Nesta condição de reenvio, de adiamento ontológico que propriamente o constitui, o homem consegue esquecer que esta constituição temporal íntima só se pode fazer na condição de haver alguma coisa de permanente no espaço; e que esta constituição, para nós outros homens, nos arranca a qualquer fundação ontológica da nossa existência, para se converter numa simples analítica da nossa condição.

Apenas nos limites desta analítica uma antropologia espacial pode afrontar a questão da sua constituição, enquanto confronto com aquilo que ela não é, enquanto consciência incarnada em busca de um improvável modelo de existência. Sempre já embarcada num meio que a envolve com a sua indeterminação, a consciência não pode tomar como referência para a sua determinação nenhum original tendo em vista a sua sobrevivência enquanto unidade aperceptiva. Neste duro trabalho de resistência contra a uniformidade que a rodeia, durante a qual se pratica esta mimética vital descrita por Callois, podemos também encontrar, declinados de maneira existencial, os acentos do velho debate filosófico da hierarquia do Uno e do Múltiplo⁶.

⁶ Cf. Giovannangeli, *Finitude et représentation. Six leçons sur l'apparaître – De Descartes à l'ontologie phénoménologique (Finitude e representação. Seis lições sobre o aparecer – De Descartes à ontologia fenomenológica)*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 38. A temática do Uno e do Múltiplo será objecto de uma análise crítica de

Reenquadrada no contexto da imperfeita autonomia do organismo individual, a temática do mimetismo como prática poiética leva-nos a considerá-la como uma resposta adaptada à resolução de tensões via um mecanismo de mediação necessariamente simbólico, que retira o organismo deste estado de presente permanente que caracteriza a angústia. Esta última surge precisamente de uma incapacidade de simbolização, de elaboração psíquica que Freud identifica como nevrose da angústia⁷. O organismo encontra-se aqui face a uma alternativa: optar pela dissolução no inorgânico, no sono, no entorpecimento; ou transformar a tensão num motivo de satisfação, de *fruição*, durante o trabalho de conversão da tensão ansiogénica num produto simbólico. No decurso da sua elaboração ao longo da história humana, o simbólico representaria a possibilidade de responder à fixação no presente da angústia, através de uma prática, de uma actividade que inscreveria o trabalho da consciência numa temporalidade nova: a prática de uma mediação temporal porque simbólica. Se o organismo procura uma possibilidade de memória, esta anamnese é portadora dos acontecimentos traumáticos que, tal como um engrama, escrevem uma pré-história filogenética e ontogenética do homem. Estes

[...] agem da mesma maneira que, segundo Freud, as excitações perturbadoras não liquidadas, geradoras de nevroses traumáticas: elas obrigam continuamente a repetir a situação de desprazer, mas com prudência e sob uma forma quantitativamente bastante atenuada, cada repetição permitindo obter a liquidação de uma pequena fracção da tensão dolorosa. Aquilo a que chamamos hereditariedade talvez seja apenas a transferência da descendência da maior parte da tarefa dolorosa de liquidar os traumas. (Ferenczi, 1992, p. 119)

A tensão que se joga na prática mimética provém neste sentido de uma alternativa entre a reprodução deste modelo de dissolução que propõe o simples orgânico indiferenciado e a

inspiração platónica na terceira parte deste capítulo dedicado à noção de *méthexis* (Cf. infra *No princípio era a mediação – Logos*).

⁷ Para a distinção que Freud traça entre a neurastenia e a nevrose de angústia, cf. Laplanche-Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse (Vocabulário da Psicanálise)*, Paris, PUF, 2002, p. 274.

elaboração simbólica das tensões residuais do traumatismo, cuja execução representa a conquista de um espaço autenticamente humano. A escolha da dissolução seria desde logo uma elaboração fracassada, uma perlaboração abortada, uma mimesis perversa não mais conduzida por uma pulsão, mas por uma simples atracção⁸. O desejo de quietude, nostalgia do abandono, traduz uma inclinação para se fundir no oceano original cuja anamnese imperfeita se transforma em fusão imediata. Mais hegeliano na sua inspiração, Ferenczi vê no mimetismo simbólico a resposta do organismo face a um meio constrangedor que o obriga a modificar os seus modos de funcionamento e a sua organização através de “*diversos mecanismos de prazer* que se exprimiriam, entre outros, justamente pelo simbolismo” (Ferenczi, 1992, p. 148). Esta *metabasis* no campo do transcendental é assim a resposta a uma tensão, fonte de angústia, que emana do contacto com aquilo que o organismo não é: o meio, o mundo, o real. Este último submete o organismo a uma pressão, a uma tensão à qual ele se vê obrigado a dar uma resposta que não pode ser adiada.

Este estado de quietude insuportável, esta via submetida a um princípio de realidade ameaçador, indeciso, seria insustentável se não comportasse uma instância que o descarregasse do peso do realismo. Esta instância foi a caverna. É preciso supor que a caverna reduz a complexidade dos estímulos, dos perigos, a inquietude, a ameaça, a angústia. Ela, cuja abertura era controlável e segura, permite um fenómeno biológico novo, culturalmente inovador: o sono profundo. (Villacañas, 2006, p. 39)

A projecção ilimitada no horizonte futuro ameaçador que se abre no exterior da caverna, não pode senão ser fonte de angústia para o *homo erectus*. Esta definição do homem a partir de um realismo ontológico faz do seu ser uma intranquilidade e condena-o a uma condição de errante das savanas desérticas da geografia do Ser. Não é senão quando o homem é capaz de projectar *eidola* em toda a segurança contra o fundo do seu sentido íntimo que ele acede ao que irá permitir elaborar uma resposta à famosa questão kantiana: o que é o homem?

⁸ “A palavra 'pulsão' acentua o aspecto adaptativo, o carácter de adequação do funcionamento orgânico, enquanto o termo 'atracção' frisa mais o carácter de regressão.” (Ferenczi, 1992, p. 103).

O nascimento do homem na caverna – *Anthropos*

O mito da caverna é paradigmático entre os mitos, pois ele é efectivamente o relato do começo, do nascimento do homem. Este nascimento já foi tratado por Heidegger, necessariamente no sentido da decadência, já que o mestre de Freiburg associa a temática da *paideia* que estrutura a *República* com a sua reinterpretação da *alètheia*, como essência do não-velamento. Mais próximo da questão da mimesis e da sua prática no seio da caverna, um caminho alternativo convida-nos a retomar a reflexão a partir das sombras projectadas nos muros da caverna platónica, longínquas recordações das primeiras pinturas rupestres. A narrativa da caverna convidar-nos-ia desde então a ler esta obra de Platão como uma possível arqueologia da capacidade figurativa do homem sob a forma duvidosa da narrativa, do mito, que acabaria por condenar os poetas em nome de uma educação saudável dos guardiões da cidade ideal. Durante muito tempo glosada, esta condenação deve certamente ser considerada socraticamente, ou seja, através desta ironia tornada método que caracteriza o antigo sofista. No momento da discussão que incide sobre a cidade ideal, Platão recusa utilizar o método do diálogo e recorre à ficção, quer para descrever o modelo da educação, da formação da humanidade de excelência quer para resolver a questão do *ontós on*. Este recurso à ficção figurativa, anti-dialéctica, pode ser um índice dos limites do método quando o filósofo, tendo-se levantado em direcção à saída da caverna, regressa para partilhar com os seus companheiros agrilhoados os mistérios de que tomou conhecimento fora da caverna.

O que ele aqui põe em prática é, evidentemente, o serviço que deve prestar a *paideia* que ele professa, enquanto formação para as funções do estado, e que choca com a amarga oposição, disposta ao crime, daqueles para quem toda despesa foi feita. Voltando à referência kantiana, digamos que: não há nada mais difícil do que oferecer a liberdade. O filósofo do exemplo platónico naufraga neste ponto [...] A *Politeia* de Platão, a sua *República*, para dizê-lo como Kant, é um diálogo sobre o fracasso do diálogo, e a parábola da caverna, sensivelmente no meio, articula a teoria das ideias e a sua falta de resultados nos demais de tal maneira que a situação comum da qual se parte torna plausível no final a catástrofe virtual. Os meios daquele que regressa não chegam para despertar o

prazer de consumir a libertação, porque, por natureza, o prazer não conhece o diálogo. O retornado fracassa porque quer cumprir a sua tarefa à maneira socrática. (Blumenberg, 1989, pp. 87-88)

Como pensar de forma diferente a obra paradigmática de Platão, que servirá de manual de referência a todos os tratados de política e de ontologia, quando sabemos, tal como o seu autor, o destino reservado aos filósofos que praticam a arte do diálogo em praça pública, com o fim assumido de ensinar a libertação das consciências. Sem dúvida Platão, depois do final trágico do seu mestre, toma consciência da necessidade de avançar dissimulado [*d'avancer masqué*] sob pena de partilhar o mesmo destino.

Daí o recurso à mimesis como método filosófico de pleno direito, solução ao mesmo tempo elegante e prudente, sugerindo mais do que demonstrando o caminho da libertação através do jogo de luz e de sombras que convém ao ideal. A perfeição da cidade governada pelos filósofos é tão bela quanto improvável. Trata-se simplesmente de um

[...] modelo, impossível de encontrar na terra, e apenas provável no céu, ele tem ar de se esquivar para acentuar ainda mais o carácter plástico e puramente fictício do presente enunciado. Onde encontrar melhor resumo antecipativo de todos os desenvolvimentos estéticos que lhe vão suceder? O triplo estatuto da «cópia de cópia» chega a ser sugerido – mesmo de modo dissimulado – sob as espécies deste duplo «modelo» decididamente difícil de encontrar. É porque a *República*, no seu conjunto, é uma gigantesca mimesis verbal – duas vezes degradada e tanto mais sujeita a caução – que deixamos de encontrar mesmo o motivo real, visível e sensível, tal como a cama do carpinteiro ou do marceneiro que «copiara» o pintor... (Somville, 1992, p. 447).

Contrastando com todo o realismo ontológico, a forma narrativa desta utopia abre, no próprio seio da caverna, o campo dos possíveis que permite a presença do filósofo na cidade, ou pelo menos a sua sobrevivência, submetida ao respeito do eterno alerta que o define: *caute!*

A narrativa da caverna está assim bastante ligada ao tema da conservação de si, à sobrevivência deste ser improvável nascido das cavernas e ao relato do despertar para si que o meio ctónico fechado permite. Este despertar é, antes de mais, a conquista sobre

um meio ameaçador. E a caverna, o espaço fechado que permite uma cultura paradoxal do olhar, da contemplação, pela qual o homem se define. O homem é a criatura visível por excelência. Com efeito,

A sua visibilidade determina-o por ser visível pela postura vertical e pelo carácter indefeso da sua dotação orgânica sem especificidade. Isto torna-o vulnerável à sedução do regresso à caverna, a única coisa capaz de colmatar um desejo de invisibilidade profundamente enraizado nesta condição do género humano. (Blumenberg, 1989, p. 55).

Face à luz, à visibilidade que o *homo erectus* deve afrontar no espaço infinito do exterior, o homem parece habitado por esta nostalgia do espaço fechado, o espaço finito que simboliza a caverna. Neste sentido, o mundo, o verdadeiro mundo que se encontra no exterior da caverna é de facto um mundo extraordinário: ele não corresponde àquilo que constitui a nossa normalidade. A saída da caverna corresponde por conseguinte a uma fatalidade: a passagem ao mundo real ilimitado e à necessidade da razão teórica conhecer o mundo tal como ele é. A questão fundamental é desde logo: “em que medida está disponível aquilo que a razão determina?” (Blumenberg, 1989, p. 59). Ao imperativo teórico de conhecer o mundo tal como ele é, podemos opor a urgência existencial de determinar a outra questão essencial: como nascemos nós no mundo? Neste sentido esta questão, que deixa de ser estritamente de ordem teórica, estabelece uma ligação entre as noções de vida, de nascimento, de realidade e de ficção.

É igualmente no espaço fechado da caverna que pode ser desenvolvida pela primeira vez a capacidade de ficção, graças à atenção que pode concentrar-se sobre um só e único ponto do horizonte. A ficção desloca o problema da auto-conservação, estando esta submetida ao realismo encontrado no exterior da caverna e que é assumido pelos caçadores que partem à procura de meios de sobrevivência. A este horizonte de auto-conservação opõe-se o espaço fechado no qual vivem aqueles cuja fraqueza os confiou ao cuidado das mães e que, através de uma lógica de contra-dom, compensam a comida fornecida pelos caçadores com os longos relatos de aventuras que se desenrolam na abertura de um espaço possível: o da ficção (por oposição ao espaço da necessidade que

afrontam aqueles que saem da caverna). É assim que a caverna contribui para aquilo que Blumenberg chama de “cultura do cuidado” (*Kultur der Sorge*), que

[...] ensina a dominar a técnica, a presentificar o que não se oferece à percepção imediata; a tornar manipulável o ausente e aquilo que falta ou que deve ser afrontado. Em imagem, em símbolo, em nome e finalmente em conceito, tornam-se “representáveis” as opressões de uma realidade de que poderíamos retirar-nos desde que dispuséssemos de tais representações [...] A «amplitude» da realidade torna-se representável como *possibilidade*. (Blumenberg, 1989, p. 35)

Neste sentido, o desafio que se coloca à modernidade é sair precisamente deste dilema entre finitude conhecida e infinitude sentida. Face a esta primazia da forma do tempo projectado sobre o horizonte futuro ilimitado, infinito, a modernidade vai necessariamente privilegiar as formas estéticas abertas como o romance ao mesmo tempo que se confronta com o seguinte desafio: contar, dar forma ao relato do surgimento do mundo para uma consciência. Finalmente, o romance moderno é aquele que deve superar a etapa da entrada no mundo que é também simultaneamente o começo dessa consciência. O início do romance pode ser descrito como uma saída para fora disso que ainda não é mundo. O romance é, por conseguinte, a compreensão desta temporalidade para uma consciência que não tem garantia definitiva quanto ao seu passado, antes da sua vinda ao mundo: um presente “no qual se possa ter uma certeza digna de menção, um presente que no seio das vivências contingentes só é possível por exclusão de qualquer outro possível” (Blumenberg, 1989, p. 35).

O sentido da importância da descrição em Husserl deve ser encontrado na vontade de ultrapassar a desconfiança cartesiana a respeito da memória. Como Blumenberg o declara: “aquilo que resiste à interrupção que é o dormir deve igualmente saber proteger a vida” (Blumenberg, 1989, p. 16). Por conseguinte, a conquista desta realidade, que a dúvida cartesiana adiara, pode fazer-se apesar de tudo graças ao mecanismo da memória.

O mundo é o que pode ser reconquistado: esse de todas as vigílias, o individual na lembrança, que não é senão manter a identidade face às irrupções de descontinuidade, de perda e de esquecimento. Sonho,

esquecimento e morte são, como tais, exigências impossíveis de experimentar: renunciar a esta consistência de um viver esgotante, a única capaz de tornar definitivamente discernível a realidade da ficção. (Blumenberg, 1989, p. 16)

A tarefa desta vida esgotante consiste de facto numa luta, luta contra o contra-senso de deixar correr o tempo perdido. Esta reconstrução, a reapropriação deste tempo perdido é efectivamente uma possibilidade de liberdade em relação ao seu passado. A certeza do carácter inelutável do passado não é sinónima da certeza do presente que a ele se refere. No que a isto diz respeito, o papel do futuro continua a ser uma fonte de angústia.

No princípio era a mediação – *Logos*

Se o *homo erectus* não está naturalmente habilitado para manter um contacto continuado com a realidade, a tarefa que o definirá no futuro é elaborar as constantes da relação com aquilo que só foi dado no afecto do traumatismo da vinda ao mundo. Pôr em representação aquilo que foi dado numa passagem catastrófica, numa abertura a um horizonte vazio projectado diante de uma consciência pasmada pela impossibilidade de qualquer representação, será a tarefa entregue a esta mimesis, compreendida como prática de produção de sentido. O relato mítico só poderia ser a primeira forma desta narração que dispõe o sentido, que o torna disponível para uma consciência tateante no lusco-fusco da intimidade cavernosa. Os prisioneiros da caverna platónica estão agrilhoados a um reino de aparência, sem se interrogar sobre a sua condição. Descartes emitirá a hipótese que caracteriza a modernidade, a saber, se o mundo inteiro não é uma ficção na qual somos enganados. Desta forma, pela voz de Descartes, a modernidade põe a questão que o mito permitira a Platão evitar: a da razão, a do fundamento que faz de nós seres agrilhoados no fundo de uma ficção da qual não percebemos a finalidade. O mito é por excelência esta caverna que unifica o horizonte da experiência projectando a coerência sobre o horizonte limitado do ecrã disposto no fundo da caverna onde o homem nasce. O que caracteriza a mimesis mítica é fundamentalmente a coerência e não a nostalgia de improváveis origens. O mito é realmente o rastilho de qualquer processo de generalização que permite integrar o diverso daquilo

que será determinado como real, no seio de um horizonte de sentido sempre a unificar.

A conexão interna como tal é o rastilho da universalização. Será uma característica da mimesis visar no *mythos* não o seu carácter de fábula, mas o seu carácter de coerência. O seu «fazer» será a partir daqui um «fazer» universalizante. Todo o problema do *Verstehen* narrativo está aqui contido em germe. Compor a intriga é já fazer surgir o inteligível do accidental, o universal do singular, o necessário ou verosímil do episódico. (Ricoeur, 1989, p. 85).

Esta busca de sentido permite-nos reconhecer que na evolução do conceito de mimesis, se mede a nossa relação com o mundo.

Este mesmo mundo que se estende, imenso, no exterior da caverna é obra do demiurgo, cujo produto convoca a nossa capacidade de compreensão. Para os Antigos, contudo, este paradigma de criação não entrava necessariamente em concorrência com o poder de criação especificamente humano, que o termo grego de *technè* condensa.

A arte, para Aristóteles, consiste, «por um lado, em completar, e por outro, em imitar (o que é dado naturalmente)». Esta dupla determinação conserva uma estreita conexão com a dupla significação do conceito de “natureza”, enquanto princípio produtor (*natura naturans*) e enquanto forma produzida (*natura naturata*). (Blumenberg, 1999, p. 54)

A arte orientada por um princípio de finalidade é estruturalmente semelhante à natureza guiada por um princípio de entelequia. O produto da actividade humana não se opõe, por isso, a uma criação mais autêntica, que lhe serviria de modelo e da qual não seria senão a reprodução mais ou menos infiel. Isto porque o princípio de entelequia não funciona segundo o modo da concorrência do original, mas segundo o da possível realização de uma perfeição a cumprir.

A definição da mimesis aristotélica foi em grande medida concorrente da definição que Platão desenvolve no décimo livro da *República*, quando remete o processo de produção para os modelos ideais que presidem à actividade do artesão. Contudo, Platão parte do princípio que a imitação é necessariamente negativa, sem nunca

fazer a distinção clara entre mimesis, simples imitação e *méthexis* como participação na coisa real. Reduzindo a arte à mimesis, o artefacto torna-se tão só um derivado do ser, discriminação ainda acentuada por todos os avatares do platonismo até à idade moderna, mesmo até Lessing. Se a dimensão de participação (*méthexis*) que se distingue na actividade mimética era incontestavelmente valorizada pelo próprio Platão, porque razão o acto de criação, de posição espontânea de algo graças à *techné* humana, entrou repentinamente em concorrência com uma outra forma de criação verdadeiramente mais original?

A posteriori é fácil de dar uma resposta: o acto de “determinar” algo adquire unicamente um valor metafísico quando é descoberto como conceito teológico, como atributo divino. É unicamente a transposição de uma representação para um substrato teológico que faz desta algo de virulento, capaz de produzir na história da compreensão do homem por si mesmo esta força de atracção que move a vontade desde a nostalgia mística da *omoiôsis theô* (transformação em algo semelhante a Deus) até à usurpação obstinada de atributos divinos naquilo a que foi chamado de *hybris* da Renascença. A questão primordial não é onde foi concebida, pela primeira vez, a autenticidade desta «realização» do ser humano, mas, pelo contrário, de onde é que ela adquire o seu estatuto metafísico, único no seu género, capaz de centrar à volta desta ideia o pensamento de uma época inteira. (Blumenberg, 1999, p. 67)

Esta viragem metafísica teve lugar aquando de um deslocamento da questão que Platão coloca na *República*: quando funda a criação sensível num modelo ontologicamente fiável, as Ideias; a posteridade platónica desvalorizou a referência ao modelo ideal, cuja origem não inquieta o autor da *República*, para se centrar unicamente num modelo de criação *ex nihilo*, que decide simultaneamente o destino da espontaneidade humana. Ao esquecer que o demiurgo platónico está ao serviço das ideias, este deslocamento faz recair a tónica metafísica sobre as mesmas.

Esta inflexão metafísica já se pode sentir no próprio Platão quando passamos progressivamente da *República* ao *Timeu*. Quando se trata da representação do cosmos e do movimento dos astros, a figura eleita só pode ser a da perfeição circular, metáfora da perfeição e da completude divina.

Parece que a esfera que gira sobre si mesma e o círculo que volta a si mesmo *imitam* o ser divino, porque estão já implicitamente *contidos* na representação de um deus activo e imóvel [...] Assim, já em Platão, os caracteres de normas, à partida completamente inerentes às Ideias, começam a reportar-se sobre o *cosmos* e primeiro sobre os movimentos celestes; a origem destes na imitação é apagada pelo facto de, por sua vez, apelarem à imitação. (Blumenberg, 1998, p. 171)

Esta *mise en abîme* da lógica metafísica da simples reprodução acentuar-se-á ainda mais com a sobreposição do modelo platónico sobre a teoria do céu aristotélico, até chegar a Plotino que irá concluir a sua assimilação. Dito isto, ele salienta a oposição (que ainda não era evidente para Aristóteles) entre os *corpos* celestes, cujo movimento circular traduzia a homogeneidade do conceito de tempo no estagirita, e a *alma* do mundo que já não é natural, mas que, enquanto actividade de pensamento que se pensa a si mesma, é heterogénea aos corpos que não podem possuir uma forma adequada ao intelecto⁹.

Doravante, é precisamente esta heterogeneidade que vai pesar de maneira decisiva na transferência de sentido que Aristóteles concebia como operação que visa “aperceber o semelhante”. A *translatio* metafórica, através da sua inscrição sensível simbólica¹⁰, está ontologicamente saturada de insuficiência

⁹ Sobre esta problemática Blumenberg escreve : “Em Platão, o Demiurgo cria o *cosmos* de forma a responder à exigência da mais alta racionalidade e é por isso que impõe aos corpos celestes movimentos circulares; em Aristóteles, a regularidade perfeita do último movimento circular é deduzida da análise do conceito de tempo, que exige como substrato um movimento eternamente homogéneo, a pura actualidade imutável do motor não movido sendo a norma na qual se apoia o eros da primeira esfera. Plotino não se contenta em harmonizar as duas posições, ele ultrapassa-as. A partir da mimesis demiúrgica, ele interpreta o eros da primeira esfera como *imitação* do mais alto princípio (aristotélico), ou seja, do motor não movido como *noûs* puro” (Blumenberg, 1998, pp. 174-175).

¹⁰ Para a aproximação da metáfora e do símbolo: cf. Blumenberg, 1998, pp- 10-11). O autor apoia-se aí no § 59 da *Crítica da faculdade do juízo* – onde Kant caracteriza o símbolo como procedimento da «transferência da reflexão» – para definir o que chama de *metáfora absoluta* compreendida como os horizontes de sentido que preenchem o vazio irrepresentável no seio do qual se inscreve o trabalho conceptual da reflexão filosófica. Esta imanência do trabalho do conceito na metafórica absoluta fazem lembrar especialmente as diferentes formas de estruturas de determinação concebidas por Cassirer e que operam como múltiplas estruturas de condições de possibilidade de elaboração de sentido.

e por isso votada ao fracasso: à impossibilidade de qualquer tentativa de universalização dar conta daquilo que, enquanto criação, se mantém fora de alcance, na sua diferença absoluta relativamente à capacidade de determinação humana. Aqui, a *poiesis* não é mais compreendida como *technè* prolongando a actividade cósmica, mas como usurpação de prerrogativa, cuja ilegitimidade arrogante só se assemelha à derrota anunciada.

A origem desta tradição em Plotino interessa-nos aqui especialmente porque, na dedução do movimento circular do céu da imitação da razão pura pela alma cósmica, é a *estrutura da própria metáfora que está hipostasiada*. No que diz respeito à sua natureza, na «linguagem» do seu ser, a alma não pode nem apreender nem «dar» a razão; a sua mimesis só alcança o seu objectivo pelo fracasso, ela só adquire a sua verdade no ser diferente: na sua estrutura, ela já é *Douta Ignorância* cusana – matriz fecunda para uma metafórica metafísica –, pois tal facto constitui a exacta representação da função da «metáfora absoluta», que se projecta na lacuna e num espaço vazio que não podem vir a colmatar a compreensão e o conceito, para se exprimir à sua maneira. A alma cósmica cumpre o movimento circular porque *deve* imitar a razão de maneira erótica, mas só pode fazê-lo de maneira adequada. (Blumenberg, 1998, pp. 176-177).

Esta situação de *double bind* na qual se encontra a consciência é, em realidade, o preço a pagar quando é necessário assegurar-se da sua inserção no seio de um universo cuja regra é garantida.

Esta situação provém da sobreposição metafísica da estrutura de correspondência aristotélica entre *genesis* natural e *technè* mimética, correspondência cuja obra ainda não foi compreendida como meio de auto-afirmação do homem. A *Selbstbehauptung* constituirá, pelo contrário, uma resposta própria da modernidade, cuja exigência de racionalidade não faz senão responder à perda de segurança do mundo, na ausência de garantia divina. A *lumen naturale* volta a encontrar-se isolada face a um cosmos, cujo realismo deixou de ser fenómeno de evidência. Nesta medida, a prova cartesiana da existência de Deus deve ser compreendida como a última tentativa da consciência se assegurar da ajuda divina para justificar do mundo. Paradoxalmente, o sucesso desta prova conduz a consciência moderna a este impasse trágico: reconhecer que é *porque* o mundo é criação divina que ele

se torna ameaçador. Na realidade, esta criação está submetida ao arbitrário absoluto da vontade divina; nisto, ela escapa a qualquer possibilidade de garantir a sua consistência ou a sua constância, sob pena de impor uma auto-limitação do arbitrário divino:

O atributo do infinito destrói não apenas a possibilidade de justificar Deus a partir da sua obra, mas também de dar ao homem a segurança de um cosmos que – tal como aquele que fora formulado pelo demiurgo platônico – deve ser o melhor e o inultrapassável entre aquilo que pode ter uma aparência material. (Blumenberg, 1996, p. 228)

Com efeito, se Deus é como *um rei no seu reino*, e se a sua vontade não pode ser limitada por nenhuma imposição que lhe seja exterior, a criação do mundo é um acontecimento inaugural cuja justificação assenta exclusivamente num *quia voluit* que constitui um desafio para a razão.

Face a esta impossibilidade de reduzir as intenções divinas que presidem à criação, este paradigma insuperável da produção sem qualquer modelo e cuja radicalidade supera toda a representação, a razão vê-se obrigada a abrir mão de toda a participação nessa mesma produção. Salvo se ela reivindica para si mesma esta capacidade inaugural de começo sem antecedente, fora do tempo.

O começo absoluto no tempo é intemporal, mesmo no que respeita à sua intenção. A percepção que a razão tem de si mesma como órgão do começo absoluto impossibilita a aparição nem que seja dos primeiros sinais de uma situação na qual um despoletar de razão esteja, nesse instante, na ordem do dia. A necessidade interna proíbe que as necessidades externas entrem em jogo. (Blumenberg, 1996, p. 159)

A recusa de uma qualquer anterioridade que justifique a razão leva-a a estabelecer-se a si mesma segundo o modelo da criação do mundo, retirando-se, no mesmo gesto, de qualquer encadeamento temporal. O romantismo e, de modo mais geral, todos os pensadores anti-modernos irão lembrar-lhe que essa retirada do *continuum* histórico é tão sublime quanto ilegítima. A insistência na dimensão histórica do movimento moderno deveria, por conseguinte, mostrar que, afinal de contas, ele era tão só um prolongamento dessa mesma época que ele pretendia superar. Esta

dependência passava de histórica a ideal, salvo se a modernidade assumisse o seu carácter histórico, não para se definir como reprodução da época anterior, cópia de um original cuja anamnese fundada em razão não poderia reconstituir a génese, mas, pelo contrário, para reconhecer que o historicismo massivo, que responde à auto-posição absoluta da razão cartesiana,

(...) não lhe faz justiça se a excluirmos da racionalidade dos Tempos modernos. Pelo seu lado, a ideia de um começo absoluto – mesmo se ela se considera ao serviço do sistema da racionalidade que procura edificar definitivamente – é tão pouco racional como qualquer *creatio ex nihilo*. (Blumenberg, 1996, p. 160)¹¹

O paradigma do começo absoluto, que marca os Tempos modernos na pessoa de Descartes, é uma figura que deve ser superada em vez de arrebatada ao seu legítimo detentor. O peso metafísico de tal transferência, típica de todas as retóricas de secularização, arrisca-se a esmagar a razão moderna sob uma responsabilidade que não lhe pertence e que, para além disso, ultrapassa a sua capacidade. A emancipação que está aqui em jogo consiste em libertar a razão finita de um paradigma de criação que propriamente não lhe pertence.

Se a razão renuncia à exigência – que lhe é alheia – de começo absoluto, a compreensão da noção de mimesis sofre uma alteração radical. Ela não pode mais, doravante, ser compreendida como processo de cópia de um original cuja criação escaparia à *technè* humana, mas como participação num todo de sentido, do qual nenhuma instância pode pretender ser a autora. A mimesis deve ser aqui interpretada como *méthexis*, como participação nesta estrutura. Esta mutação do conceito de mimesis no sentido da eliminação da carga metafísica que pesava sobre ela é a condição necessária para uma integração do conceito de mimesis numa reflexão crítica. É aliás este paradigma que permite a Cassirer

¹¹ “A restituição da «historicidade» negada ainda não é por si um movimento de oposição à *Aufklärung*. Mas a reabilitação da Idade Média sob a forma do romantismo mostra qual o potencial latente nesse processo” (Blumenberg, 1996, p. 160).

inscrever a filosofia crítica numa filiação platónica, evocando a sua capacidade de mediação entre o Ser e o pensamento.

No seu ser, ideia e fenómeno não são permutáveis. Eles nunca podem «coincidir» [...] Mas entre o fenómeno e a ideia, entre o mesmo (*Gleich*) e a mesmidade (*Gleichheit*) encontra-se a relação de *méthexis* [...] Aqui se encontra uma nova relação entre a «parte» e o «todo» na ideia de participação – uma relação intensiva em vez de uma relação extensiva [...] Platão parte do *eidós* como pura significação. O triângulo, o seu *tí esti*, está «presente» em todos os triângulos, está com eles em «comunidade»: a *méthexis* como *parousia* e *koinônia*. A significação, o sentido do triângulo «ilumina-se», «aparece», é-nos sempre dado «nos» triângulos. O universal nunca está ali, está sempre presente no singular, nos «casos» singulares de efectivação. Mas, neste caso, podemos apreender o universal enquanto *katholou*, conforme o seu puro em si como *auto kath'auto*. (Cassirer, 1995, pp. 203-204)

A mimesis deixa de ser a função subordinada a uma instância de verificação fundada no ser. Ela torna-se plenamente ela própria quando se assume enquanto capacidade de mediação, cuja elaboração contribui para a tecitura de novas redes de sentido. O real é aí apreendido; a sua significação depende disso. Esta desmitologização do conceito de mimesis – que visa a reconhecer aí um procedimento, uma função de participação num horizonte de sentido – expressa o trabalho propriamente moderno que consiste em desconstruir as estruturas metafísicas que condicionam a reflexão. A aposta no debate à volta da mimesis é um possível destino do pensamento no sentido de uma maior autonomia da sua poética.

Qualquer que seja a urgência vital que leva o homem a opor sentido ao vazio ansiogénico que o ameaça, o trabalho da mimesis transforma-se na prática que o define tanto na sua necessidade como no seu livre exercício. É tão só neste intervalo que pode surgir a fruição do simbólico.

Artigo recebido em 29.08.2011, aprovado em 02.03.2012

Referências

- BLUMENBERG, H. “Nachahmung der Natur” – Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen. In: Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart,:Reclam, 1999.
- _____. Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- _____. *Höhlenausgänge*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
- _____. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- CAILLOIS, R. Mimétisme et psychasthénie légendaire. In: Caillois, *Le mythe et l'homme*. Paris: Gallimard, 2002.
- CASSIRER, E. Écrits sur l'art. Trad. C. Berner, F. Capeillères, J. Carro et J. Gaubert. Paris: Cerf, 1995.
- _____. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Hamburg: Felix Meiner, 1995.
- FERENCZI, S. *Thalassa. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*. Trad. J. Dupont e M. Viliker. Paris: Payot, 1992.
- GIOVANNANGELI, D. Finitude et représentation. Six leçons sur l'apparaître – De Descartes à l'ontologie phénoménologique. Bruxelles: Ousia, 2002.
- LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.-B. *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Paris: PUF, 2002.
- RICŒUR, P. *Temps et récit – I. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.
- SOMVILLE, P. Ironie platonicienne à la fin de la République. In: Serta Leodiensia Secunda, *Mélanges publiés par les Classiques de Liège à l'occasion du 175e anniversaire de l'Université. Liège: CIPL, 1992.*
- _____, P. *Mimesis et art contemporain*. Paris : Vrin, 1979.
- VILLACANAÑAS, J.-L. Blumenberg, leitor de Kant. In L. Ribeiro dos Santos (Org.), *Kant: Posteridade e Actualidade*. Lisboa: CFUL, 2006.

O LEGADO ESTÉTICO DE GADAMER

EL LEGADO ESTÉTICO DE GADAMER

GADAMER'S AESTHETIC LEGACY

Mario Teodoro Ramírez Cobián

Prof. Titular da Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo (México)
E-mail: marioteo56@yahoo.com.mx

Resumo: O presente artigo pretende examinar criticamente o legado estético de Gadamer, considerando a sua atualidade e universalidade. Aborda, de forma particular, o modo em que as categorias estéticas tradicionais como representação e mimese são reabilitadas no contexto da sua hermenêutica. Ao mesmo tempo, resgata a noção de jogo na sua relação com o conceito de representação, numa meditação que passa pelo análise da obra de Duchamp. O seu objeto último é, em todo o caso, assinalar o valor teórico que a filosofia da Gadamer guarda ainda para o pensamento estético contemporâneo.

Palavras-chave: Gadamer; estética; representação; jogo, Duchamp.

Resumen: El presente artículo pretende examinar críticamente el legado estético de Gadamer, considerando su actualidad y universalidad. Aborda, de forma particular, el modo en que las categorías estéticas tradicionales como representación y mimesis son rehabilitadas en el contexto de su hermenéutica. Al mismo tiempo, rescata la noción de juego en su relación con el concepto de representación, en una meditación que pasa por el análisis de la obra de Duchamp. Su objeto último es, en todo caso, destacar el valor teórico que la filosofía de Gadamer guarda todavía para el pensamiento estético contemporáneo.

Palabras-clave: Gadamer; estética; representación; juego, Duchamp.

Abstract: This paper aims to analyze the aesthetic legacy of Gadamer, considering its actuality and universality. It particularly focus the rehabilitation of traditional aesthetic categories as representation and mimesis on the contexts of hermeneutics. At the same time, it approaches to the notion of play in relation with the concept representation, analyzing the work of Duchamp. Its ultimate goal is to show the theoretical value of Gadamer's philosophy for contemporary aesthetic thought.

Keywords: Gadamer; aesthetic; representation; play; Duchamp.

O que há de apropriado para compreender a arte moderna e contemporânea em um pensador como Gadamer que, contra as tendências mais notáveis dos diferentes vanguardismos do século vinte (e desde o século XIX), se propôs a reabilitar ideias e categorias provenientes do pensamento pré-moderno, arcaísmos como a noção de “representação” ou como as noções de mimeses, alegoria, ornamento, etc., contra as quais aqueles vanguardismos combateram sem trégua? Gadamer é um pensador anacrônico, inatual e inútil para pensar a arte moderna? De sua teoria estética se deve derivar uma desconsideração ou desvalorização da arte moderna, um ditame negativo, uma desaprovação? Nossa resposta às últimas perguntas é “não”; por conseguinte, a resposta à primeira é positiva, ou seja, a estética gadameriana é perfeitamente adequada para pensar a arte moderna e contemporânea, e, em geral, para pensar qualquer forma de arte de qualquer época.

Ainda mais, como mostraremos adiante, a reflexão de Gadamer não se opõe necessariamente e de forma pontual às preocupações fundamentais que pulsam nas posturas “esteticistas” – as quais podem ser rastreadas desde o pós-kantismo e o romanticismo até os diversos vanguardismos do século vinte. Gadamer coincide com o esteticismo em sua comum recusa a submeter a arte ao modelo da verdade científica. Porém, enquanto o esteticismo simplesmente defende a “não verdade” da arte, Gadamer defende, contra o cientificismo e o esteticismo, um ser próprio e provavelmente mais fundamental da “verdade na arte”.

Um ser próprio da verdade, importa sublinhar, que se distingue totalmente da forma da verdade científica e da concepção dominante de “verdade” na tradição ocidental, que não pode ser,

então, elucidado a partir da epistemologia ou da gnosiologia senão precisamente a partir de uma filosofia hermenêutica. Interessa-nos insistir neste ponto: que a concepção de Gadamer sobre a verdade da arte não deve ser entendida de nenhuma maneira como o reestabelecimento de uma concepção realista da atividade artística, entendendo esta como um certo tipo de conhecimento análogo ao conhecimento empírico ou científico, segundo essa ideia da verdade como correspondência ou adequação que Heidegger questionou radicalmente em sua filosofia da arte, questionamento que, por sua vez, Gadamer tomou como ponto de partida indubitável de suas próprias reflexões (Gadamer, 2003, pp. 95-108).

A estética gadameriana não consiste, então, em reestabelecer uma teoria realista da arte ou em formular alguma teoria semântica da obra de arte, tampouco consiste em uma apologia das formas de arte chamada “clássica” ou “realista”, e menos ainda em uma afronta ou desvalorização das formas de arte moderna, abstrata, ou das modalidades de arte experimental, incorporado o lúdico das últimas décadas do século vinte. Pelo contrário, queremos mostrar adiante, a reflexão estética de Gadamer serve como nenhuma outra para questionar o classicismo ou o realismo tradicionais e para valorizar em todo seu sentido e profundidade a arte contemporânea. Gadamer é, pois, do ponto de vista estético, e contra o que se queira pensar em uma primeira e apressada leitura de seus textos, contra o que ele mesmo quis parecer, um pensador perfeitamente atual, perfeitamente moderno.

O que significa, então, a estratégia teórica utilizada por Gadamer para dar conta da verdade na arte? Por que proceder mediante a reabilitação de noções tradicionais aparentemente já superadas e esquecidas? Além de ser coerente com sua estratégia geral de reabilitação do pensamento da tradição frente aos desvarios do pensamento científico-metódico da modernidade, tal procedimento tem o propósito, segundo a intenção declarada de Gadamer, de mostrar a continuidade e unidade histórica entre a arte contemporânea e a arte clássica, isto significa, no fim das contas, mostrar a unidade essencial da arte no devir humano: “Partimos primeiro do princípio básico de que, ao pensar sobre esta questão, temos que abarcar tanto a grande arte do passado e da tradição

como a arte moderna, pois esta não só não se contrapõe àquela, senão que tem extraído dela suas próprias forças e seu impulso. Um primeiro pressuposto é que ambas são arte, que ambas tem de ser consideradas conjuntamente” (Gadamer, 1991, p. 41).¹

Gadamer se propõe, assim, a elaborar um conceito de arte no qual caibam tanto as manifestações mais tradicionais e díspares como as propostas mais atuais e inovadoras. Não subsiste outra intenção nele que buscar mostrar a unidade, a não exclusão digamos, entre o passado e o presente, entre a tradição histórica da humanidade e sua condição atual: condição esta em alto grau problemática, mas, de nenhuma maneira condenada a total desesperança.

Representação

Na reabilitação da trama conceitual tradicional para pensar a arte, por seu caráter historicamente polêmico e complexo, destaca-se o conceito de “representação”. Tomaremos a elucidação deste conceito como fio condutor de nossa proposta. O conceito de representação é central para pensar tanto o âmbito das teorias estéticas quanto para tornar visíveis os vínculos essenciais da reflexão estética com o projeto geral gadameriano de uma hermenêutica filosófica, de uma ontologia hermenêutica. A estrutura da representação artística contém, em essência, aquilo que será próprio de todo representar, particularmente da representação linguística, de tal maneira que esclarecer a primeira nos permitirá entender as condições e limites da última, isto é, o que significa que o ser se compreende como linguagem e que a universalidade filosófica pertence à experiência linguística-hermenêutica (Gadamer, 1977).

Quando falamos de reabilitação do conceito de representação, importa destacar, em primeiro lugar, o significado do termo “reabilitação”: não se trata de um simples voltar a pôr em circulação um termo e seu suposto significado. Tal pretensão não seria coerente com o espírito de uma filosofia hermenêutica. Toda

¹ Reflexões sobre o problema da arte contemporânea se encontram também em H.-G. Gadamer, *Anotaciones hermenêuticas*, Madrid, Trotta, 2002, seção III. “Sobre la trascendencia del arte”.

atualização de algo passado supõe um processo de interpretação, uma transformação. Guardamos, certamente, algo desse passado; mantemos, por exemplo, o impulso e o problema a que certo conceito dava resposta, porém modificamos, às vezes só fazendo precisões ou corrigindo mal entendidos, o sentido e alcance de tal conceito; lhe damos, assim, na realidade, uma nova vida. Isto é o que Gadamer nos propõe com respeito ao conceito de representação. Este conceito segue sendo imprescindível para compreender a natureza da arte, pois nos permite, sobretudo, manter e atualizar a preocupação clássica pelo problema da “verdade” na arte; no entanto, é necessário fazer algumas precisões e correções fundamentais.

Basicamente, a reelaboração teórica proposta por Gadamer consiste em sublinhar a autonomia e o caráter ativo do “representar”, frente à visão comum da representação – aquela que tem estado na mira crítica das teorias estéticas anti-presentacionistas –, que faz dela uma função subordinada a uma suposta prioridade do “representado” – a coisa, o fato ou a realidade prévias. Segundo essa visão, o representado detém e determina a validade ou verdade da representação, isto no marco geral de uma concepção de verdade como correspondência ou adequação. Como mencionamos, o questionamento desta concepção de verdade é, em Heidegger, o ponto de partida do filosofar hermenêutico e sua busca de uma noção de verdade mais ampla e originária, ontológica mais que meramente lógica ou epistemológica. É no horizonte desta busca que devemos situar a redefinição do conceito de representação proposto por Gadamer. Há uma modalidade originária, ontológica, do “representar”, de onde a representação ganha em prioridade e autonomia em relação ao “representado”. Esta perspectiva ontológica da representação chega a ter inclusive uma consequência radical; pois não consiste simplesmente em indagar pelo “ser” da representação e do representar, senão, em sustentar que é o “Ser” – e sua verdade concomitante – é aquilo que emerge e somente emerge no acontecer do “representar”, no processo da representação. Como isto é possível?

Recordemos o estreito vínculo que Gadamer estabelece entre os conceitos de jogo e representação, no marco da indicação de

considerar o primeiro como “fio condutor da explicação ontológica”. A estreiteza do vínculo mencionado pode nos escapar se não levarmos em conta a particularidade linguística da palavra alemã *Das Spiel* (equivalente à inglesa *to play*) cujo significado completo só se pode expressar de modo aproximado com a palavra “jogar”. Como o indica em uma nota de rodapé o tradutor de *Verdad y método* (Agapito *apud.* Gadamer, 1977, p. 143), de algum modo os termos “jogar” e “representar” são equivalentes; em um de seus sentidos, jogar significa “representar” (por exemplo, no “fazer como se” do jogo infantil), e toda representação guarda sempre o elemento lúdico daquilo que se faz de maneira não totalmente séria ou “real” (“estão nada mais que representando”, dizemos, por exemplo).

Valor ontológico do jogo

Porém, qual é o valor estético e ontológico deste vínculo? O que significa fazer do jogo o fio condutor não só de uma reflexão estética senão de todo um replanteamiento hermenêutico da ontologia? Em que radica o valor ontológico do jogo?

A Gadamer importa destacar, particularmente na exposição que faz em *Verdade e método*, o caráter primeiro ou originário do jogo com respeito ao sujeito humano, condição que funda os rasgos da autonomia ou autarquia do jogo, inclusive sua precedência com respeito ao mundo humano – há já jogo na natureza, nas coisas, na vida. O Ser é jogo, advém como jogo. Gadamer caracteriza o jogo de forma mais geral com o conceito de “automovimento”: algo joga quando se move por si mesmo (Gadamer, 1991, p. 67) ou, mais exatamente (dado que a expressão “por si” mesmo destaca somente o rasgo de “auto-causalidade” ou “auto-suficiência”), quando se move “para si mesmo”, quer dizer, quando “se move por mover-se”, pelo mero gosto de fazê-lo, sem outro propósito ou fim que o de mostrar ou desenvolver sua essência mais própria. Em outras palavras, desde o jogo mais simples até o mais complexo (desde o jogo das ondas ou o jogo do vento até o jogo humano), a consistência do jogo sustenta-se em que o “ser” de algo se mostra tal qual, se “apresenta a si mesmo”, isto é, se *re-presenta*, sem outro afã que o de levar ao máximo o brilho de suas potências e possibilidades mais íntimas.

Desnecessário dizer que a “auto-apresentação” ou “representação” de um ser se realiza no âmbito da “forma”, da “aparência” ou do “aparecer”, ou, mais, que tal auto-apresentação leva à abertura desse âmbito. Mover-se para si mesmo, apresentar-se por si mesmo, significa abrir o espaço do puro aparecer, do puro mostrar-se. É evidente que este “aparecer” deve ser entendido como *o advento da coisa à sua presença*, portanto, de nenhuma maneira se pode seguir supondo a separação platônica entre “essência” e “aparência”: o que aparece no “aparecer” é a essência mesma (Gadamer, 1977, pp. 567ss.), o Ser próprio da coisa. O que se mostra no jogo, o que uma coisa mostra quando joga é precisamente seu *ser próprio*.

O que foi afirmado pode ficar claro se considerarmos o caráter a-teleológico do jogo, o rasgo com o qual mais comumente se tem o caracterizado: a suspensão que toda atividade lúdica opera com os propósitos, fins ou funções com os quais normalmente se define o ser de uma coisa, um processo ou uma atividade, e que vem determinados, em última instância, pelo ser e quefazer do sujeito humano. Como sabemos desde Aristóteles, toda teleologia é antropocêntrica. A suspensão do contexto antropomórfico, dos interesses e propósitos humanos, “demasiado humanos”, abre um ser, mediante uma experiência inicial de “estranheza”, à expressão de suas qualidades mais próprias, inesperadas e ignotas.

Basta que eliminemos ou subvertamos o contexto funcional de um objeto para que este apareça em sua estranha e inédita presença: isto foi o que fez Marcel Duchamp, precursor da arte contemporânea em mais de um sentido, com seus “*ready-made*”: uma roda de bicicleta colocada em um pedestal na sala de um museu (“*Bicycle Wheel*”, 1951; Museu de Arte Moderna de New York) tornou-se uma “obra de arte”, um objeto que chama à contemplação de seu ser próprio. Nenhuma separação subsiste aqui entre essência e aparência, entre original e cópia, entre a coisa e sua representação: a “transfiguração” artística que o gesto de Duchamp opera não abandona o objeto inicial, não faz nenhuma modificação dele: simplesmente força-o a se apresentar por si mesmo, a se “representar”; força-nos que o vejamos resplandecer em seu ser próprio, em seu ser autárquico, puro e incontaminado. Em verdade,

agora o sabemos, nunca antes de Duchamp, havíamos “visto” uma roda de bicicleta.²

O gesto simples, desnudo, de Duchamp resulta insuperável para fazer-nos ver o sentido próprio da representação artística que a Gadamer importa manter: representar não é “reproduzir”, “copiar”, “dobrar” o que é, em um ser de segundo grau, degradado e sempre subordinado a sua referência, dependente de um ser supostamente primeiro. Ao contrário, é na e pela representação que qualquer ser advém à sua verdade e ao seu sentido próprio. A particularidade da imagem, e sobretudo da imagem artística, radica nisto: que a remissão ao representado em uma representação é tão forte e essencial que, em verdade, o “representado” se encontra de forma total na representação. Não temos que sair de um quadro para compreender o representado por ele. O representado se dá ali para nós, se mostra no próprio quadro, de um modo inigualável.

Esta imanência do representado na representação, este poder da representação para dar vida e ser ao representado é uma condição e uma marca que a arte contemporânea tem explorado e aproveitado como nenhuma outra. O mal chamado “formalismo” da arte contemporânea, o interesse pela “forma” mais que pelo “conteúdo” não é, na realidade, um inimigo da concepção estética gadameriana. Seu verdadeiro inimigo é, Gadamer não cansou de dizer, a “consciência da distinção estética” própria da modernidade. Isto é, a interpretação do formalismo artístico como se efetivamente tivesse acontecido uma dissolução do “conteúdo”, do ser e da verdade, e só estivéssemos diante de um mundo de *meras* formas, de *meras* aparências que se esgotam totalmente em seu mero ser “vivenciadas” por uma subjetividade ensimesmada. Não há mera forma: porém o que há que ser eliminado não é a palavra forma senão a palavra “mera”, isto é, a suposição de que a forma pode ser forma “pura”, forma de nada, e não, precisamente, *a forma, o aparecer de “algo”* – ainda que do mais efêmero e íntimo. Uma linha, uma cor, uma figura indefinível, adquirem em sua elementaridade um “ser” graças à operação da representação, nos

² Cf. Marcel Duchamp, *Duchamp du signe*, Barcelona, Gustavo Gilli, 1978. Para uma interpretação de sua obra, ver o texto clássico de Octavio Paz, *Apariencia desnuda. La obra de Marcel Duchamp*, México, Era, 1973.

dão conta de como a “essência” de todo ser é o manifestar-se, o advir à presença.

Representar para alguém

O conceito de representação guarda, todavia, outro aspecto, uma dimensão estético-hermenêutica adicional que Gadamer explora igualmente. Uma representação remete tanto a “algo”, a um ser, como a alguém, a um espectador. Da mesma maneira que o “aparecer” formal está implicado no jogo de uma coisa –“auto mover-se” é “auto apresentar-se” digamos –, está também implicado que todo “aparecer”, que todo jogar ou todo representar se faz “para alguém”, “ante alguém”, isto é, para um espectador. O jogo é uma encenação, um “pôr em cena”: as ondas “se exibem” em seu puro jogo, as crianças “atuam” a situação mais descabida ou a mais normal, o objeto “se mostra” em todo seu esplendor. Gadamer sublinha insistentemente como é que o espectador vem implicado ou gerado no ser de toda representação, como é que, por sua vez, a representação tem ou alcança seu ser próprio no acolhimento que alguém faz dela, na compreensão ou interpretação do espectador. Há, pois, um vínculo estreito, uma continuidade entre o processo através do qual uma coisa se apresenta a si mesma, se representa, e o processo através do qual esta representação se representa para alguém. É o espectador de uma obra de arte quem leva ao “cumprimento” efetivo e total, o “representar-se” de um ser na obra de arte (Gadamer, 1977, p. 154).

Desta maneira, junto ao formalismo, podemos reencontrar outro dos postulados característicos do vanguardismo estético contemporâneo: o experimentalismo, a polissemia hermenêutica da obra de arte, quer dizer, a ideia da obra como uma *obra aberta* à multiplicidade de realizações, adaptações, hibridizações, interpretações e reinterpretções. A reivindicação de um papel mais ativo por parte do espectador que muitas correntes e propostas artísticas do século vinte tem sustentado é plenamente concordante com o espírito da estética hermenêutica: encontra nela sua fundamentação filosófica mais adequada (“a arte requer interpretação porque é de uma plurivocidade inesgotável” (Gadamer, 1996, p. 77)). A experiência do espectador, como *locus*

onde se efetua a plena revelação do ser e o sentido da obra de arte, passa a primeiro plano para uma reflexão que quer reencontrar o sentido de verdade e a verdade própria da arte. Esta verdade, ou melhor, esta experiência da verdade, pode ser agora definida: na experiência da arte e na experiência do belo em geral, o ser do que se revela é inseparável do processo mesmo pelo qual se revela, e, portanto, da relação concreta mediante a qual *o que* se revela, se revela *a alguém* na particularidade mais específica, efêmera ou íntima de seu ser. Essa verdade não nos é alheia. Participamos dela, contribuimos para sua realização completa. E, finalmente, por uma espécie de transferência de seus poderes a nós, ela nos permite revelar para nós mesmos a verdade, o ser de nosso ser. Não consiste em outra coisa o princípio de “encarnação”, com o qual temos de caracterizar o sentido último da beleza e da arte, do reino do *estético*.

Finalmente, Gadamer coincide com a arte de nosso tempo e com a arte de todos os tempos em sua reflexão sobre a celebração, sobre a festa. A suspensão da ordem da cotidianidade que o jogo realiza se consagra na suspensão da ordem da temporalidade linear que o ato festivo efetiva. Se com o jogo transitamos no campo do ser, da essência, com a festa transitamos no não-tempo do “demorar-se”, do “entregar-se” a algo ou alguém, um não-tempo que nos permite comungar com todos os tempos e, desta maneira, e somente desta, viver e desfrutar por um momento a eternidade do ser.

Jogo, imagem, festa: definitivamente a verdade está em outra parte.

(Traduzido do espanhol de Ester Maria Dreher Heuser)
Artigo recebido em 04.02.2012, aprovado em 29.03.2012

Referências

DUCHAMP, Marcel. *Duchamp du signe*. Barcelona: Gustavo Gilli, 1978.

GADAMER, Hans-Georg. *Anotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta, 2002

_____. *Estética y hermeneútica*. Madrid : Tecnos, 1996.

_____. *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Piados, 1991.

_____. La verdad de la obra de arte. In: Gadamer, *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002.

_____. *Verdad y método - Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Tradução espanhola de Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1977.

**AS CORES E AS PALAVRAS:
ORIENTAÇÕES DO PENSAMENTO DE MERLEAU-PONTY**

**LOS COLORES Y LAS PALABRAS:
ORIENTACIONES DEL PENSAMIENTO DE MERLEAU-PONTY**

**COLORS AND WORDS:
ORIENTATIONS OF MERLEAU-PONTY'S THOUGHT**

Wanderley C. Oliveira

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro
Professor Associado da Universidade Federal de São João del Rei/MG
E-mail: woliv2@gmail.com

Resumo: Este artigo se orienta pela seguinte pergunta: que filosofia germina na reflexão de Merleau-Ponty a partir de seu diálogo com a pintura e a literatura? A intenção é mostrar que, germinando na proximidade daqueles que jamais se separaram do mundo (o pintor, o escritor), a reflexão de Merleau-Ponty se configura precisamente como enraizamento da filosofia na facticidade ou no concreto, no sentido das amarras que nos vinculam a ele; não é abstração no inteligível, mas mergulho no sensível a ser desvelado como transcendência ou universalidade que está abaixo e não acima de nós.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; expressão; literatura; pintura; sensível.

Resumen: Este artículo se orienta por la siguiente pregunta: ¿qué filosofía germina en la reflexión de Merleau-Ponty a partir de su diálogo con la pintura y la literatura? La intención es mostrar que, germinando en la proximidad de aquellos que jamás se separaron del mundo (el pintor, el escritor), la reflexión de Merleau-Ponty se configura precisamente como enraizamiento de la filosofía en la facticidad o en lo concreto, en el sentido de las amarras que nos vinculan a él; no es abstracto en lo inteligible, sino inmersión en lo sensible a ser desvelado como trascendencia o universalidad que está debajo y no encima nuestro.

Palabras-clave: Merleau-Ponty, expresión; literatura; pintura; sensible.

Abstract: This article is oriented by the following question: which philosophic ideas are brought about in Merleau-Ponty's reflection from his dialogue with painting and literature? We strive to show that, flowing in the neighborhood of those that never got away from the world (the painter, the writer) Merleau-Ponty's thoughts stand exactly as the rooting of philosophy in the factualness or on the concrete, in relation to the ties that link us to them; it is no abstraction in the intelligible, but a diving into the sensitivity about

to be unveiled as transcendence or universality that stands not above, but below us.

Keywords: Merleau-Ponty; expression; literature; painting; sensible.

Este artigo tem como fio condutor, da reflexão que nele desenvolvemos, a seguinte pergunta: que filosofia germina no pensamento de Merleau-Ponty a partir de seu diálogo com a pintura e a literatura? Numa primeira tentativa de respondê-la, podemos afirmar que a reflexão de Merleau-Ponty converge para uma ideia de filosofia, próxima às cores na pintura e às palavras na literatura, compreendida como esforço ou trabalho para “fazer falar a experiência do mundo” (Merleau-Ponty, 1996a, p. 36). Experiência que se faz de dentro dele e da qual a expressão jamais chegará a seu termo. Nesta direção, o pensamento de Merleau-Ponty se orienta na contramão da perspectiva clássica da filosofia como pensamento de sobrevoos e pretensão de posse intelectual do mundo. Mas dar esta resposta à pergunta que nos conduz não acrescenta muito à grande obra de 1945, a *Fenomenologia da Percepção*, onde já se percebe, no diálogo com Husserl, através dos problemas da redução, que, com a fenomenologia, mas também contra ela, não se trata, em hipótese alguma, de conceber uma filosofia à qual coubesse tão somente descrever, na plenitude da consciência de si, “correlações transparentes entre atos de pensamento e objetos de pensamento”, entre *noese* e o *noema*, na “ambição”, por fim, desvelada como utópica, “de *tudo ver*” (Merleau-Ponty, 1960b, p. 7).

No retorno à experiência, na *Fenomenologia da Percepção*, o corpo, ao relutar em se enquadrar no estatuto de objeto, desvela-se como o ancoradouro da consciência no mundo, enraizando-a definitivamente numa situação que a impede de ser saber exato a partir de um puro olhar que paira sobre o mundo. A consciência não deixa de ser intencional, de ser *consciência de algo*, mas este *algo* aparece como mundo-da-vida ou mundo percebido que, distanciando-nos do que o Husserl de *Ideias I* poderia nos dar a

entender, não é um grande objeto perfeitamente ajustado aos atos de consciência de um sujeito *Kosmotheoros*. Pautada pelo retorno ao mundo-da-vida, na obra de 1945 já pressentimos, à medida que se problematiza a redução, que regressando às suas origens, a fenomenologia estaria em falta com a filosofia se persistisse em limitar-se à “intencionalidade como relação a objetos ideais” (Merleau-Ponty, 1960b, p. 8).

Enquanto ciência rigorosa, a fenomenologia revelou-se como um sonho impossível e o “idealismo fenomenológico” como insuficiente. Mais que *sobre* o mundo, o sujeito se encontra *dentro* dele, mais que *diante* do sujeito, o mundo o *envolve*. Deste modo, por princípio, o mundo se define como um Ser escondido, de horizontes, que dá a ver, para este sujeito situado, sempre mais do que, atualmente, ele visa. A redução, mais que retorno a um ser ideal, leva-nos, então, “à alma de Heráclito” (Merleau-Ponty, 1968, p. 152), impedindo a concepção da relação da consciência com o mundo nos moldes da “relação frontal do espectador e do espetáculo” (Merleau-Ponty, 1991, p. 23). Em suma, mesmo que ainda atrelada a um discurso dualista, a *Fenomenologia da percepção* já se mostra como o presságio evidente da decadência de uma maneira de filosofar que advoga para si “o direito de se instalar no saber absoluto” (Merleau-Ponty, 1991, p. 14) e a pretensão, implicada nela, de manter “o mundo deitado aos seus pés” (Merleau-Ponty, 1960a, p. 22), de ser exaustão ou explicação total do mundo.

Se a filosofia indaga sobre o sentido das coisas, procurar a essência do mundo não é subir ao mundo das ideias e buscar o que o mundo seria em seu significado, após tê-lo reduzido em tema de nosso discurso; mas é mergulhar na experiência do mundo e buscar, a partir de nosso contato originário com ele, o que “ele é de fato para nós, anterior a toda tematização” (Merleau-Ponty, 1945, p. X). É assim que, confrontando o olhar que se faz do exterior e a ideia da filosofia como um “ponto de vista superior” de onde se abarque todas as perspectivas locais (Merleau-Ponty, 1960a, p. 31), a *Fenomenologia da percepção* surge como este grande esforço para trazer a razão de volta ao mundo. Mas ainda falta a ela um verdadeiro contraponto a esta maneira de filosofar. E é aqui que entra a arte, em especial, a pintura. Merleau-Ponty, numa estreita

relação com este fazer artístico, encontra nele o apoio para reconsiderar o passado da filosofia como pensamento de sobrevoo e elaborar, na figura do pintor e seu fazer artístico, o contraponto ao olhar que, negando sua situação, quer ver tudo a partir de lugar nenhum. Neste sentido, ao iniciar o diálogo entre filosofia e pintura através de um texto contemporâneo à *Fenomenologia da percepção*, *A dúvida de Cézanne*, vemos que, pela interrogação da experiência pictural, Merleau-Ponty confirma a primazia do mundo-da-vida como fonte da expressão e a instalação do indivíduo no mundo pelo seu corpo como obstáculo definitivo ao olhar *kosmotheoros*.

Cézanne: por uma Filosofia Vigilante

O pintor Cézanne é um anti-filósofo, na perspectiva da filosofia que Merleau-Ponty critica. Mas é o precursor, por excelência, do novo tipo de filosofia que o pensador francês quer desvelar. Como escreve em uma carta ao seu filho, em setembro de 1906, Cézanne (1978, p. 324) acreditava poder se ocupar, por meses seguidos, de um mesmo motivo, sem sair do lugar e apenas inclinando a cabeça um pouco à esquerda ou à direita, para ter da natureza um espetáculo inteiramente novo. O pintor sabia que não há lugar de onde se possa ver tudo e exatamente esta impossibilidade faz do mundo um espetáculo inesgotável. Assim como pintura alguma acabará de pintar o mundo; na proximidade do pintor, homem do olhar, o filósofo aprende que não há discurso filosófico capaz de dizê-lo cabalmente. Sob o gesto do pintor e a fala do filósofo está o olhar que, acasalado ao mundo, sustenta o pintar e o falar. Como o pintor, o filósofo também pretende dar a ver (contudo, com palavras) o mundo tal como ele o toca. Mais que a intenção de saber, que nos abre ao inteligível, o que impele o filósofo (e também o pintor) é a intenção de ver, que nos abre ao mundo. Daí, a filosofia, para Merleau-Ponty, não ser um “certo saber” (Merleau-Ponty, 1960a, p. 138), rígido, estático e definitivamente instalado na cultura; mas um “*movimento* que leva incessantemente do saber à ignorância, da ignorância ao saber” (Merleau-Ponty, 1991, p. 14)¹, recusando os privilégios da linguagem afirmativa, a vertigem da

¹ Itálicos nossos.

eloquência e todo discurso que, fechado sobre si mesmo e seu próprio sentido, pretenda bastar-se.

Compreendemos, então, a afirmação do filósofo em sua aula inaugural no Collège de France, “É inútil negar”, dizia ele, “a filosofia claudica” (Merleau-Ponty, 1991, p. 59). Este andar coxo, este pensamento tateante da filosofia, em Merleau-Ponty, já nos impacienta desde o Prefácio da *Fenomenologia da percepção*.² Mas é preciso acrescentar, agora, que nisto está a virtude da filosofia, pois se ela claudica, assim o faz por que se aborrece no constituído, no já feito ou já sabido: “sendo expressão, ela só se realiza renunciando coincidir-se com o exprimido, distanciando-se dele para ver-lhe o sentido” (Merleau-Ponty, 1991, p. 59).

Admirado diante do mundo, o pintor faz da pintura a voz do silêncio com a qual torna visível o mundo tal como ele lhe toca. Por sua vez, a admiração no filósofo lhe desperta para a fala, as palavras são seus pinceis e tintas, “o filósofo é o homem que desperta e fala” (Merleau-Ponty, 1991, p. 63). Como o pintor, ele começa pela admiração, por ver e viver; sua fala também germina no país silencioso da percepção, nasce do silêncio, procurando trazer à expressão um mundo mudo que ainda não existe de fato antes de ser exprimido. Sob o modelo da pintura, o filósofo quer retomar o sentido latente do percebido que, antes da expressão é ignorância de si, é silêncio que não se sabe palavra, e conduzi-lo à sua manifestação explícita. Como o fazer do pintor, impulsionada pela admiração diante do mundo e nele enraizada, a fala do filósofo pretende a ele se abrir e a ele nos conduzir, não nos deixando ignorar sua estranheza, da qual os homens sérios pretendem escapar com seus absolutos reificados, e à qual os homens comuns “afrontam tão bem e até melhor que ela (a filosofia), mas como que num meio silêncio” (Merleau-Ponty, 1960a, p. 31)³.

Para Merleau-Ponty, o filósofo não se distingue do homem comum no que ambos admitem que o que vemos seja o próprio mundo; distingue-se na maneira reflexiva, peculiar ao filósofo, de encarar nosso contato com ele e tentar desvendar-lhe o sentido. A antítese do filósofo e da admiração do qual nasce seu falar está, no

² Cf. Oliveira 2006.

³ Parênteses nossos.

que Merleau-Ponty nomeia como “o homem sério”, isto é, aquele que só diz sim a uma única coisa, “o homem de uma coisa só” (Merleau-Ponty, 1991, p. 59), de um único olhar, de uma única verdade ou da verdade única. Para o “homem sério” ou a verdade é total ou é nada. Segue daí que, sua visão do mundo, querendo ser tudo, – precisamente como pensamento de sobrevoo, pretensão de exaustão e “possessão ‘em pensamento da coisa” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 340) – acaba por não frequentar as coisas de que fala, não sendo, por isso mesmo, nada em particular, uma vez que é sem amarras, não se enraíza em nenhum lugar; além disso, e pela mesma razão, ela também não é nada quanto ao universal, posto que o que apreende como sobrevoo é a pálida ideia do que a coisa seria em sua essência, é o fóssil da coisa percebida, o esqueleto do mundo-da-vida.

Para o filósofo, que pretende dar voz ao seu contato mudo com o mundo, contrário ao “homem sério”, que só vê um sentido da coisa que vislumbra, o conceito e a fala jamais serão a prisão da coisa. Embora o filósofo não abdique da evidência, sua fala abrigará sempre o sentido da ambiguidade. Contudo, não a ambiguidade do pensamento de sobrevoo, que “falta tudo, tanto o particular quanto o universal” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 340); mas a ambiguidade do pensamento que, na esteira da experiência pictural, nascendo da pretensão de ver e de habitar o mundo, faz brotar nas coisas que frequenta, a possibilidade de inúmeros outros sentidos. Dois artistas pintando juntos o mesmo motivo produzem telas diferentes. O mundo, fonte inesgotável da expressão pictural, é, do mesmo modo, para o filósofo que pretende ver e dar a ver sua visão de mundo, a fonte inexaurível da expressão filosófica. Em ambos os casos, a expressão deste mundo é uma tarefa infinita. Que resta, então, ao dizer filosófico, que por mais que fale jamais dirá tudo o que há para dizer? Resta a ambiguidade e, em decorrência dela, a ironia.

Filosofar, como sentencia o Merleau-Ponty, “é supor que há coisas para ver e para dizer” (Merleau-Ponty, 1991, p. 45). Mas como “há sempre mais de uma dimensão, mais de um plano de referência, mais de uma fonte do sentido” (Merleau-Ponty, 1960a, p. 18), logo, nada é plenamente visível ou dizível; seria preciso um olhar ou um discurso capaz de abranger todos os planos de referência ou fontes de sentido; ou, na impossibilidade disto,

colocar-se como o único plano ou a fonte absoluta de sentido. Mas em tais casos, estaríamos diante da arrogância do olhar sem restrição, que se afirma como visão de tudo, ou do discurso sem pudor, que sustenta ter tudo dito. Para uma filosofia como a de Merleau-Ponty, que alega ter ainda coisas a ver e a dizer, que resta senão a ironia?

Mas o que é a ironia na filosofia? Certamente, não é aquela “que diz menos para ferir mais”, que desmerece a visão do outro só para reinar em silêncio como fonte da visão absoluta, diante da qual toda outra seria parcial ou equivocada; tampouco é filosófica a ironia que quer apenas confundir, que joga com as palavras e “baseia-se no poder que efetivamente temos de, se quisermos, dar não importa que sentido ao que quer seja”; esta ironia “torna as coisas indiferentes, joga com elas, permite tudo” (Merleau-Ponty, 1991, p. 43). Nem “presunçoso”, nem “devasso”, o filósofo nem “pensa por princípios” e coloca-se como quem sabe mais, “nem vive sem verdade” (Merleau-Ponty, 1991, p. 63), permitindo tudo, sua ironia está apenas em saber “que não há saber absoluto e que por esta lacuna estamos abertos à verdade”; logo, não há vaidade na ironia filosófica, ela é ironia para consigo tanto quanto para com os outros, é um não em cada sim e um sim em cada não, é o assentimento com ressalvas, é o sorriso de Monalisa contrastando com a gravidade moral do quadro, é a decorrência natural do discurso que, embora evidente, permanece ambíguo. Em suma, como na arte, a ironia na filosofia é “desprendimento”, “consciência de contingência, de um tipo de equivalência entre os possíveis, de contemporaneidade de todas as coisas”, de possibilidade sempre presente de um outro olhar (Merleau-Ponty, 1996b, p. 58).

Pela ironia, a ambiguidade e a claudicância, três caminhos pelos quais se orienta a filosofia em Merleau-Ponty a fim de se apresentar, não como o saber sobre todos os outros, mas como “a vigilância que não nos deixa esquecer a fonte de todo saber” (Merleau-Ponty, 1960a, p. 138). E é nesta exata medida que ela se apresentará também como um horizonte de busca infinita.

A Filosofia como um Horizonte de Busca Infinita

Ao persistir em seu diálogo com a pintura, mas, desta feita, também com a literatura, Merleau-Ponty (^{1960a}, pp. 49-104), em seu ensaio *A*

linguagem indireta e as vozes do silêncio, pautando-se pela questão da comunicação na arte e interrogando-se sobre o estilo, desvenda o corpo como expressão primordial, fazendo-nos ver que todo gesto corporal define uma orientação, uma direção onde antes não havia nenhuma. A própria percepção surge, assim, como fonte originária do estilo, uma vez que nela mesma já se define certa configuração do mundo, esboçando um sentido para a apreensão do artista. O estilo é, assim, o sentido latente do percebido, que o artista concentra e faz existir expressamente.

Contudo, latente ou patente, percebido ou manifesto, ambos os sentidos têm em comum um fundo concreto e diacrítico que os permite existir. Seja na percepção, em que a coisa só se mostra no contraste com as outras, o que lhe permite configurar-se aos nossos olhos; seja na pintura, na qual o contraste das cores e traços entre si faz com que a coisa apareça neste tumulto, onde cada traço ou cor isolada pouco significa, mas que juntos dão sentido ao todo e ganha cada qual seu sentido peculiar. Do mesmo modo, o sentido linguístico também jamais se desvincula dos signos para ascender à pura positividade de uma essência ideal, é também na espessura dos signos, contrastando-se e solidarizando-se uns com os outros que ele se sustenta. Na pintura, o sentido são vozes do silêncio, expressão muda; contudo, na expressão linguística, ele não é linguagem pura. A experiência do escritor, no uso vivo e criativo da linguagem, mostra-nos que “linguagem alguma se separa completamente da precariedade das formas de expressão mudas, nem reabsorve sua própria contingência, nem se consome para fazer aparecer as coisas mesmas” (Merleau-Ponty, 1960a, p. 98). Como numa tela, o sentido num romance também reflui para a densidade sensível em constante diferenciação que o sustenta e torna possível.

Deste modo, enquanto na *Fenomenologia da percepção*, a ambiguidade na obra, posto que, persistindo atrelada à cisão entre sujeito e objeto, ordem do espírito e ordem da natureza, apresenta-se como mistura de fato e sentido, matéria e ideia, conduzindo-nos à concepção do silêncio do sensível como contrário à linguagem e não nos permitindo articulá-los; agora, na perspectiva da compreensão ampliada da expressão, a oposição entre percepção e expressão e a concepção de certa anterioridade e positividade da primeira sobre a segunda se veem recusadas.

Mesmo que naturalmente a percepção tenda para a posição de uma natureza Em-si e a expressão para a de um espírito Para-si, não vem ao caso contrapô-los como dois polos em que a obscuridade de um deva ser anulada na transparência do outro ou ao silêncio de um deva se sobrepor a palavra do outro; nem mesmo é o caso de conceber a percepção como fundo positivo irredutível à expressão; trata-se, agora, de vê-los convergindo um no outro, a partir da forma diacrítica de configuração do sentido, comum tanto à experiência silenciosa quanto à expressão linguística.

No fenômeno da expressão, tal como desvelado por Merleau-Ponty, o silêncio avança em direção à palavra e a antecipa, a palavra retorna ao silêncio e o manifesta. Em tais termos, a unidade de aparição do sentido é preservada de uma ordem para a outra e, como a própria percepção está imbuída de expressão, isso nos permite afirmar que: 1º) é o próprio corpo que se apresenta como expressão primordial, afastando a ideia da consciência doadora de sentido, que deixa de ser sujeito da expressão;⁴ e 2º) é o próprio silêncio do mundo que se supera na palavra, contudo, sem jamais se superar completamente, posto que nenhuma palavra é capaz de romper definitivamente com o silêncio que a nutre.⁵ Onde fica, portanto, aquela filosofia que busca a essência das coisas numa linguagem transparente, sem data ou lugar?

Considerações Finais

Ao retomarmos a nossa questão inicial, perguntávamos: que filosofia germina ou para onde converge a reflexão de Merleau-

⁴ Como resultado de um gesto e não de um ato independente de uma consciência, o sentido não é *constituído* pela consciência como fonte absoluta de toda expressão, ele é *instituído* pelo corpo como poder originário de expressão. A expressão não é uma *constituição* que encerra em si um sentido plenamente dominado, ela se mostra essencialmente como *instituição*, “quer dizer, uma dimensão ou um princípio de unidade que não tem outro conteúdo que o futuro o qual eles darão lugar, a ‘iminência do todo nas partes’.” (Barbaras, 1997, p. 23).

⁵ Certamente não estamos ainda na reversibilidade entre silêncio e palavra, que será descrita em *O visível e o invisível*, quando Merleau-Ponty adota explicitamente uma perspectiva ontológica revelando-nos – como explica Barbaras (1993) – a expressão como “esta conversão infinita do silêncio em palavra e da palavra em silêncio, e o Ser aquilo que sustenta esta conversão” (p. 80). Todavia, a base para esta orientação ontológica já está sendo posta aqui.

Ponty nesta frequência da pintura e da literatura? No *prefácio* de *Signos*, uma afirmação do filósofo convém perfeitamente com o sentido desta pergunta. Neste texto, Merleau-Ponty escreve: “Que olhemos mais distante no passado, que nos perguntemos o que pode ser a filosofia hoje: veremos que a filosofia de sobrevoos foi um episódio, e que ele acabou” (Merleau-Ponty, 1960a, p. 20). Nesta frase, podemos não concordar com a assertiva do filósofo. Qual seja? Que a filosofia de sobrevoos acabou. Mas não há dúvidas de que a frase aponta, naquilo que nega, a direção em que segue o próprio pensamento de Merleau-Ponty. Ele vai em direção contrária à maneira de filosofar que, na pretensão de posse intelectual do mundo, supõe-se no poder de se retirar dele e encaminhar-se para um universo de ideias ou de significações, no qual o mundo se converte em “significação mundo” para uma consciência que lhe dá seu sentido numa linguagem inteiramente presente a si. No final, sabemos onde leva este caminho: ao espírito absoluto. Mas “o filósofo – assevera Merleau-Ponty – não é o espírito absoluto” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 83); antes de tudo, ele é homem, levando uma vida de homem em um tempo e lugar determinados e, se a filosofia é primeiramente reflexão, é um erro acreditar que ela “seja ideia”, completamente, fora do tempo e do espaço (Merleau-Ponty, 1996b, p. 86).

O caminho a evitar, portanto, não é o da filosofia enquanto “ideia fundada (...) pelos Gregos, de um horizonte de busca infinita, de uma verdade a atingir pelo desdobramento de um processo de aproximação interminável” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 86). Este *telos* da filosofia continua válido, o que se tornou problemática é a filosofia “como interrogação total e resposta total” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 82). Mas isso não significa que o irracionalismo seja a opção da vez. Não se trata de optar entre razão e irracionalismo, mas entre razão absoluta e irracionalismo, dois tipos de dogmatismos que anulam a possibilidade da filosofia. A filosofia como livre pesquisa, “espírito de busca” e “confiança na verdade” (Merleau-Ponty, 1960a, p. 9) persiste valendo, o que está em questão é a autoridade da filosofia como puro olhar mundividente que abarca todo o visível, expressão absoluta que absorve todo o silêncio, linguagem translúcida que anula toda opacidade.

Germinando na proximidade daqueles que jamais se separaram do mundo (o pintor, o escritor), a reflexão de Merleau-Ponty não é ascensão à apodicticidade das essências, é precisamente “aprofundamento da filosofia no sentido da facticidade” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 72), do concreto e das amarras que nos vinculam a ele; não é abstração rumo ao inteligível, mas mergulho no sensível a ser desvelado como transcendência ou universalidade que está abaixo e não acima de nós.

Artigo recebido em 07.04.2012, aprovado em 09.05.2012.

Referências

- BARBARAS, Renaud. De la parole à l'être: le problème de l'expression comme voie d'accès à l'ontologie. *Recherches sur la philosophie et le langage*, Grenoble, n. 15, p. 61-81, 1993.
- _____. *Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 1997.
- CÉZANNE, Paul. *Correspondence*. Recueillie, annotée et préfacée par John Rewald. Édition révisée et augmentée. Paris: Grasset et Fasquelle, 1978.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- _____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960a.
- _____. Préface. In: HESNARD, A. *L'oeuvre de Freud et son importance dans le monde moderne*. Paris: Payot, 1960b. p. 5-10.
- _____. *Résumés de cours: Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.
- _____. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1991.
- _____. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996ba.
- _____. *Notes de cours au Collège de France: 1958-1959 et 1960-1961*. Préface de Claude Lefort. Texte établi par Stéphanie Ménasé. Paris: Gallimard, 1996bb.
- OLIVEIRA, Wanderley Cardoso. O conceito de Fenomenologia a partir do "Prefácio" à Fenomenologia da Percepção de M. Merleau-Ponty. In: MORATO, Debora C.; MARQUES, Rodrigo V. (Orgs). *Fenomenologia da experiência: horizontes filosóficos da obra de Merleau-Ponty*. Goiânia: Editora da UFG, 2006. p. 139-170.

**HEIDEGGER: DA FENOMENOLOGIA 'REFLEXIVA'
À FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA**

**HEIDEGGER: DE LA FENOMENOLOGÍA 'REFLEXIVA'
A LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA**

**HEIDEGGER: FROM 'REFLEXIVE' PHENOMENOLOGY
TO HERMENEUTIC PHENOMENOLOGY**

Cezar Luís Seibt

Doutor em Filosofia pela PUCRS

Professor da Faculdade de Educação da UFPA (Campus Cametá)

E-mail: celuse@ufpa.br

Resumo: Martin Heidegger produz seu pensamento inicial, em boa parte, em confronto com a fenomenologia de Edmund Husserl. O texto procura mostrar como ele tenta superar a fenomenologia reflexiva introduzindo o elemento hermenêutico. O retorno às coisas mesmas não pode se dar através da supressão do mundo, da já sempre significatividade das coisas, mas da consideração da radical imersão e faticidade da existência humana, que já sempre compreende de alguma forma a si mesma e aos entes. Neste exercício a filosofia torna-se ciência originária.*

Palavras-chave: Conhecimento; *Dasein*; Faticidade; Fenomenologia Hermenêutica; Fenomenologia Reflexiva

Resumen: Martin Heidegger produce su pensamiento original, en gran medida, en confrontación con la fenomenología de Edmund Husserl. El presente artículo busca mostrar la forma en que Heidegger intenta superar la fenomenología reflexiva introduciendo el elemento hermenéutico. El retorno a las cosas mismas no puede darse a través de la supresión del mundo, de la significación de las cosas, sino de la consideración de la radical inmersión y faticidad de la existencia humana, que ya comprende de alguna forma a sí misma y a los entes. En este ejercicio la filosofía se torna ciencia originaria.

Palabras-clave: Conocimiento; *Dasein*; Faticidad; Fenomenología Hermenêutica; Fenomenología Reflexiva

Abstract: Martin Heidegger makes his initial thought, largely in confrontation with phenomenology of Edmund Husserl. The text

* O presente texto é parte da tese de doutorado em filosofia defendida em 2009 junto à PUC-RS, sob orientação do prof. Dr. Ernildo Stein. A diferenciação entre conceitual reflexivo e hermenêutico (entre fenomenologia reflexiva e fenomenologia hermenêutica) que aqui utilizamos, é aquela indicada no livro de von Herrmann: *Hermeneutik und Reflexion – der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. A fenomenologia reflexiva se insere na tradição enquanto a fenomenologia hermenêutica pretende ser sua superação.

aims to show how he tries to overcome the reflexive phenomenology by introducing the element of interpretation. The return to things themselves cannot be performed through suppression of the world and always significance of things, but through the consideration of radical immersion and facticity of human existence, which has always somehow understand herself and other things. In this exercise philosophy becomes original science.

Keywords: *Dasein*; Facticity; Knowledge; Hermeneutical Phenomenology; Reflective Phenomenology

Não se pode dispensar a questão do método no trabalho filosófico. O método é um problema no sentido de que ele pode ser um elemento externo que determina o que se encontra ou não na investigação. O método não é um simples instrumento passivo que se ajusta aos propósitos do pesquisador e ao ser do objeto em questão. Ele determina o caminho e inclusive os resultados. Já tem embutido em si mesmo determinadas possibilidades e exclui automaticamente outras. Poderíamos lembrar aqui o fato moderno de se procurar aplicar a metodologia das ciências da natureza ao fenômeno humano, o que de saída já estabelece o que é real e o que pode resultar ou não como válido na investigação desse 'objeto'. Nesse sentido, poderíamos dizer que o método tem, na ciência, um sentido construtivo, com conteúdo e direção prévia.

O que acontece na fenomenologia? Qual a diferença entre o método tradicional e o método fenomenológico? O lema da fenomenologia é "*zu den Sachen selbst zurück*", um retorno às coisas mesmas. Isso implica em não ter determinações prévias que acompanhem o encontro com a coisa. E, tanto Husserl como Heidegger, afirmam ser a fenomenologia somente uma orientação para que se volte a atenção para os fenômenos como eles se manifestam. Aprender fenomenologia é aprender a ver, um exercício de visão. Através da fenomenologia pode-se aprender a "ver direta e simplesmente" e "chegar a atender às coisas" (Heidegger, GA 20, 2007, p 48).

Um retorno às coisas, às coisas elas mesmas, é o que o princípio de investigação da fenomenologia propõe. Esse princípio de investigação, como diz Heidegger, "é o princípio pelo qual se

alcança o campo do assunto, o princípio pelo qual se cria a mirada desde a qual se irá investigar o assunto e o princípio pelo qual se desenvolve a forma de tratá-lo” (Heidegger, GA 20, 2007, p. 103). Como tal, esse fio condutor “não encerra nenhum resultado, nenhuma tese, nenhum dogma extraído do conteúdo do conhecimento. [...] é a direção que orienta a busca [...] define como se leva a cabo uma possibilidade da existência do Dasein” (Heidegger, GA 20, 2007, p. 103). Aqui se pode vislumbrar a razão pela qual Heidegger propõe um retorno ao campo do pré-teórico. Nesse sentido, a máxima fenomenológica ‘às coisas mesmas’ “se lança contra a construção e o questionar sempre etéreo dos conceitos tradicionais, ou seja, carentes de fundamento” (Heidegger, GA 20, 2007, p. 103). Assim, método não pode ser compreendido como uma estratégia prévia, que determina o caminho e o que vale e não vale. Mas “deve ser entendido como explicitação do compreender que já sempre subjaz e acompanha qualquer tipo de enunciado” (Stein, 1997, p. 89).

Em oposição à idéia de método construtivo poder-se-ia dizer que a fenomenologia é mais um modo desconstrutivo de encarar os objetos, um modo de orientar-se negativamente, para chegar ao que se dá em si mesmo. Não há uma orientação metodológica de como acercar-se ao objeto, mas uma orientação para deixar o acontecimento ocorrer, o ‘objeto’ mostrar-se. Esse é o sentido da *epoche* husserliana, um colocar entre parênteses o mundo, os conteúdos, para deter-se no que resta, na consciência pura. Heidegger entende que essa suspensão do mundo está relacionada ao modelo metafísico, a Descartes e Kant e, por isso, critica Husserl. Para ele não é possível suspender o mundo, para depois reencontrá-lo. Não é possível colocar entre parênteses o mundo, pois com isso, perde-se a possibilidade de qualquer acesso a algo. Colocar entre parênteses o mundo é colocar entre parênteses a possibilidade de experimentar algo, ou seja, impossibilitar que algo seja.

No caminho de Heidegger há que se considerar as tentativas precoces de enfrentar o problema da realidade. Nos primeiros seminários ele mostra que a filosofia terá de ser uma ciência originária. A crise das ciências revela que os diversos campos do ser que se expressam nas diversas ciências particulares precisam ‘ver’ o

lugar de onde tudo brota e onde fincam suas raízes. O olhar fixado nos objetos e inclusive na metodologia das ciências oculta o solo originário. A filosofia é o âmbito do conhecimento que precisa reconquistar esse solo originário. Para isso tem de orientar-se diferentemente das ciências.

Aqui está claramente presente o problema da teoria que, por ser teoria, perde contato com sua origem e transforma-se em um conjunto de conteúdos e numa lógica que se autopreserva nos subseqüentes desdobramentos. O solo a ser reconquistado é a própria vida, o mundo-vital. Neste âmbito pré-teórico é que radica a origem dos empreendimentos teóricos que se desligam, independizam do lugar prático de onde vieram.

De acordo com von Herrmann (2000, p. 12), Heidegger pretende, com a determinação da filosofia como ciência originária (no texto do semestre de 1919) realizar uma primeira tentativa de abrir o olhar para a esfera do a-teórico assim como mostrar a possibilidade de uma fenomenologia não reflexiva, hermenêutica.

Com isso, será que Heidegger pretende abandonar o âmbito do teórico para retornar e permanecer na simples e crua situação a-teórica? Não é este o caso, pois o ser humano já é e está na transcendência. Como então entender essa insistência em fazer da filosofia a ciência do pré-teórico? O que representa o teórico? O teórico é, podemos assim dizer, o âmbito do aberto que se cristaliza em conceitos, em ciências, em áreas do conhecimento. Na ciência o ponto de partida é sempre aquilo já previamente possibilitado pela teoria, ela se move dentro de possibilidades compreensivas prévias. Por isso, diz von Herrmann, no caso da psicologia, ela “mantém a si mesma na posição teórica e mantém, enquanto tal, a esfera pré-teórica da vida e da vivência fechada” (von Herrmann, 2000, p. 21). E isso significa que dentro desse âmbito “o viver e o vivenciar, a vida e a esfera da vivência só se deixam tematizar filosoficamente – como tem acontecido até agora – como uma esfera teórico-reflexiva de coisas objetivadas” (von Herrmann, 2000, p. 21).

O mundo-vida é o solo de onde qualquer teorização parte e, contudo, depois de constituída em teoria, perde contato com o solo e se move independentemente. O conhecer se desenraiza, se alimenta unicamente do que já está disponível dentro da abertura providenciada teoricamente. O mesmo acontece com a filosofia

tradicional, que se aferra a conceitos e a uma lógica e calcula com esses conceitos, com a metodologia e com a lógica. Os fenômenos válidos, reais, efetivos são reduzidos e deduzidos a partir dos limites do teórico prévio.

Tugendhat (1989, p. 35) constata que tanto Heidegger como Wittgenstein teriam contribuído para destruir o aparato conceitual moderno (o modelo ontológico e teórico-epistemológico) e, com isso, atacado a orientação da representação de objetos, orientação esta baseada na relação sujeito e objeto. Segundo suas palavras, “contra a compreensão tradicional do compreender – ou para dizê-lo com Heidegger, da abertura - como uma relação com objetos, assim como contra a concepção tradicional da abertura como um ver ou um contemplar“ (Tugendhat, 1989, p. 35).

Heimsoeth, caracterizando o início do século XX, reconhece que com o surgimento da fenomenologia de Husserl a filosofia recebe uma nova missão, a de captar diretamente o que é dado imediatamente no mundo da consciência, e isso deve acontecer assim: “abstraindo da tendência para dar dessas objetividades qualquer explicação de índole teórico-construtiva” (Heimsoeth, 1938, p. 35). O ponto de partida deverá ser o fenômeno tal como ele se apresenta à consciência. Uma teoria, que é naturalmente dirigida por interesse, seleciona, separa, acolhe e recolhe aquilo que sua rede permite. A grande tendência do final do século XIX, a do naturalismo, escamoteava a multiplicidade e as estruturas originárias, “cobrindo-as com a rede da sua forma de visão puramente causalista-genética e toda teórica-evolucionista” (Heimsoeth, 1938, p. 36).

A filosofia, diante da tendência naturalista e cientificista que domina o cenário intelectual, encontra no retorna à vida, às experiências diretas da vida, um novo campo de investigação para si mesma. Cortando a blindagem teórico-científica e mesmo a da filosofia transcendental da modernidade, o filosofar encontra uma nova missão para si mesmo, para além do simples “procurar uma fundamentação reflexiva para o mundo dos conceitos científicos” (Heimsoeth, 1938, p. 37), da discussão das teorias científicas. Surge a intuição de um compreender e captar que precedem o discurso teórico. A compreensão acontece independentemente das ciências e, inclusive, precede-as na busca pelos “verdadeiros fundamentos para

toda a forma de interpretação ulterior da realidade” (Heimsoeth, 1938, p. 36). Com isso acontece uma significativa transformação na compreensão do conceito de ‘conhecer’, para além das tentativas de aprisionamento lógico-construtivas do mundo dentro de teorias. O que se busca é

[...] a intuição e a receptividade da nossa captação numa apreensão direta dos fenômenos, a qual não se acha de modo algum já previamente fixada ou limitada por qualquer critério de sistematização teórica ou por qualquer preocupação finalista (*telos*) dum determinado ‘explicar’ as coisas (Heimsoeth, 1938, p. 36 e 37).

Já com Dilthey pode-se notar uma gradativa mudança em que se supera, através da ‘compreensão’, a tendência empírico-naturalista. As áreas do conhecimento que lidam com ‘objetos’ que diferem um tanto dos objetos da ciência física ou matemática, reclamam uma ampliação do conceito de experiência. Há que encarar o sujeito real da experiência, situando-se fora da Teoria do Conhecimento e buscando, assim, “apreender as estruturas fundamentais do conhecimento” (Heimsoeth, 1938, p. 50). Isso significa uma libertação do quadro limitado e fechado em que se desenvolviam as principais tendências de filosofia do final do século XIX. Para além da simples tarefa da fundamentação teórica das ciências empíricas, a filosofia volta a aventurar-se no perigoso e incontrolável acontecer da vida, fora do âmbito da certeza, segurança e objetividade.

Nessa caracterização, emprestada de um autor que escreve no início do século passado, em meio às mudanças que sente acontecer ao seu redor, se mostra o que Heidegger pretende ao apresentar a idéia da filosofia como ciência originária do mundo-vida pré-teórico. Ele quer retornar do teórico para o lugar onde o teórico surge e onde estão os fenômenos com que o teórico se ocupa. Mas isso também não significa uma contraposição do teórico e do prático, pois essa diferenciação ela mesma pertence ao domínio do teórico. Heidegger precisa conseguir um acesso ao mundo-vida, à faticidade, a partir não de instrumentos providenciados pelo teórico, mas por meio de sua perfuração, de uma luta para alcançar o ‘entre’ do discurso teórico, o horizonte prévio que possibilita e de onde se origina a teorização.

Essa proposta de filosofia como ciência originária pode parecer uma catástrofe para a filosofia tradicional, reconhece o próprio Heidegger (GA 56/57, 1999, p. 12). Pode parecer, por um lado, ingênua e, por outro, pretenciosa demais. A filosofia tradicional, nas suas diversas correntes, está “em casa no teórico” (Von Herrmann, 2000, p. 15). Heidegger pretende acessar o espaço prévio e pré-teórico e isso pode causar estranhamento para os costumes tradicionais. Antes de tudo, originariamente, estamos faticamente situados e isso significa que somos no mundo. Há que se mudar o enraizamento da filosofia, diz von Herrmann (2000, p. 15): até agora ela se enraíza no teórico e a ‘nova filosofia’ fincará suas raízes na esfera do pré-teórico. Assim, se isso efetivamente acontecer, “abrir a esfera da vida a-teórica enquanto solo originário da filosofia, então as questões fundamentais da filosofia serão postas a partir desse novo solo” (Von Herrmann, 2000, p. 15).

O mundo-vida não pode ser acessado teoricamente, mas o teórico predomina na interpretação da realidade. O pré-teórico terá de ser acessado por um método também não-teórico. Aqui está a proposta de Heidegger para além de Husserl. Enquanto Husserl trabalha com a reflexividade, Heidegger vai propor a hermenêutica como alternativa para alcançar o mundo-vida. Se o teórico obstrui a experiência pré-científica, encobre a visão e o acesso ao originário, a filosofia terá de ser ciência do pré-teórico. A experiência do mundo da vida será alcançada por uma postura metódica que não irá se dirigir por preconceitos.

Será isso possível? Como a hermenêutica poderá providenciar tal acesso? O que significa uma fenomenologia hermenêutica? Renunciar ao teórico e permanecer no a-teórico não significa uma clausura na escuridão da imanência? O ser humano é transcendência. Importa manter o acesso ao originário, contra a tendência de fechar-se sobre as aquisições teóricas que se cristalizam numa conceitualização desenraizada. É, digamos assim, um retorno à condição insuperável do ser-no-mundo que dá vitalidade e liberta o pensamento para o seu ser de possibilidade.

Nós estamos e somos no mundo, estamos intimamente ligados às condições mundanas e, em última instância, nessa instância nos apoiamos e tomamos impulso para o salto teórico. O

problema surge no momento em que esquecemos que saltamos de algum lugar para o âmbito teórico. Vemos somente esse âmbito em que agora nos encontramos e julgamos estar na posse de alguma objetividade. Uma filosofia que se ocupa do pré-teórico, portanto filosofia originária, não é nenhum empreendimento que implica descartar a transcendência do ser humano, mas uma filosofia que retoma a possibilidade do pensamento, que abre o acesso para que se ‘veja’ novamente onde nos encontramos efetivamente, o horizonte pré-teórico onde nos enraizamos e donde partem as teorizações que, posteriormente, se autonomizam e julgam ser imunes a qualquer subjetividade ou contaminação circunstancial. Por isso, a teorização tem o modo de ser do ente que é ser-no-mundo.

A teoria é aquilo que se antecipa no encontro daquilo que acontece ou se mostra, que torna esse aparecer e acontecer mediado. O pré-teórico é um compreender, ou como diz von Herrmann, “o conhecer da ciência originária é antes de tudo um compreender” (Von Herrmann, 2000, p. 23). Estamos, pois, diante do ver teórico e do ver compreensivo. Enquanto o ver teórico é um ver que objetifica, o ver compreensivo é um ver que permite o acesso ao acontecimento-apropriação (*Er-eignis*). Ainda conforme von Herrmann (Von Herrmann, 2000, p. 23), é um olhar (*Zuschauen*) que se mantém no interior da vivência que se realiza. Esse olhar compreensivo não-reflexivo é o que caracteriza esse modo de acesso como ‘hermenêutico’, que segue a vida compreensivamente e a interpreta em sua estrutura, indica Figal (2007, p. 16).

Nela se quebra o encanto da prisão do conhecimento realizado a partir dos objetos reflexivamente produzidos. Quebra o encanto que mantém o conhecimento circunscrito pelo envolvimento com os objetos, compreendendo e compreendendo-se a partir destes. O pré-teórico não é algo que tenha de ser inventado ou produzido. Ele é o lugar onde já sempre nos encontramos como abertura do e no mundo, que se esconde na ‘evidência’ do teórico, se encobre quando o teórico toma a frente. Permanece, no entanto, o lugar a partir de onde a possibilidade do teórico é haurida. O pré-teórico está “aí” e precisa de um olhar disposto para a simplicidade, atento para o que se mostra. Neste mostrar-se não se mostra algum

objeto, mas a totalidade de sentido prévia, a abertura, o que Heidegger chamará de o ser-no-mundo, o modo fundamental de ser do *Dasein*.

A diferenciação entre o modo de acesso reflexivo e o compreensivo se concretiza quando se dá a saída da vivência em seu realizar-se e efetivar-se, na direção em se que toma a vivência como um objeto reflexivo. Dito de outra forma, a mudança se dá na medida em que o realizar-se da vida é elevado para o nível da expressividade, diz von Herrmann (2000, p. 24). O teórico tem o sentido de tornar a vivência objeto de consideração.

Heidegger precisa conquistar lingüisticamente essa diferenciação para poder sugerir uma forma de acesso nova e capaz de ultrapassar a barreira do teórico. Nisso consiste o exercício do ver fenomenológico, ilustrado nos exemplos da cátedra e do pôr-do-sol no seminário de 1919. Com eles introduz gradativamente para o compreender hermenêutico.

Nessas vivências enfatiza que o que aparece primariamente é o mundo entorno, a totalidade de sentido, a totalidade remissional. Não se encontram primeiro as qualidades ou certas características particulares. Para que ressaltem esses elementos é preciso que aconteça uma parada na realização da vivência. A vivência pré-teórica acompanha o fluxo daquilo que vai se realizando, que vai acontecendo, enquanto a teorização impõe uma parada neste movimento. A reflexão pára e estabiliza a vivência que se realiza continuamente. O que se vê acontecendo é 'atrapalhado' quando se 'reflete' sobre aquilo que se vê. Nesse caso, diz von Herrmann (2000, p. 33), salta-se por cima daquilo que já sempre foi visto e compreendido. A reflexão que se aciona é o que caracteriza o teórico, que se antepõem perante o que é visto no mundo entorno e fecha o acesso ao vivido. Neste caso, a cátedra (exemplo do próprio Heidegger) pode ser vista como um corpo material sem significados determinados, com características físicas e espaciais específicas. A cátedra é despida da sua significatividade, da sua pertença a um mundo e encarada apenas por suas características físico-espaciais.

Para Heidegger (GA 56/57, 1999, p. 71 e 72), mesmo que alguém não esteja familiarizado com o ambiente acadêmico e, portanto, com o sentido e com o uso de um objeto tal como a cátedra, não a verá primeiramente como um objeto nu, mas a partir

de um mundo circundante. Para um colono da Floresta Negra, mesmo que nunca tenha pisado em um auditório, a cátedra poderá indicar o lugar que o professor ocupa na sala, pois ele tem alguma noção do contexto remissivo no qual o objeto se insere. Mesmo para alguém que não tenha nenhuma noção do mundo acadêmico, transplantado de algum tempo ou lugar sem contato com tal mundo, a cátedra não aparecerá como um simples objeto material, mas poderá aparecer como um objeto que tem algo a ver com magia ou onde é possível se proteger contra os inimigos.

Nesses exemplos pode-se ver como as coisas não aparecem originariamente como simples objetos, sejam eles físicos ou outros. O compreender hermenêutico encontra antes a totalidade na qual o objeto se insere e que lhe dá sentido, através do qual o que se mostra tem algum significado. As coisas são objetificadas através da reflexão. Mas o mundo não é objetividade, algo que se possa encontrar objetivamente, que está à espera de ser descoberto por alguma pesquisa. Também não há algo por trás, objetivamente.

O compreender hermenêutico é aquele que, ao contrário da reflexividade, acompanha o acontecer que se realiza. No exemplo da cátedra, o imediato, primário e fundamental experimentado é que “ao entrar no auditório mostra-se, para o nosso ver circunmundano, a cátedra em seu significado próprio, em sua *significatividade*, através da qual ela pertence ao mundo circundante do auditório” (Von Herrmann, 2000, p. 34). Primeiro vemos a cátedra dentro do mundo circundante, com esse ou aquele significado. É a ‘pura vivência’, sem interferência da reflexão. “Nós só podemos olhar para dentro da vivência, compreendê-la hermeneuticamente, se permanecermos nela e na vitalidade da sua realização e não nos colocamos fora da sua realização vivencial, tornando a vivência objeto da vivência reflexiva” (Von Herrmann, 2000, p. 36), diz von Herrmann.

Se para a fenomenologia de Husserl os objetos no sentido fenomenológico são aquilo que se mostra a partir de si mesmo para o olhar investigador, para “o compreender hermenêutico da vivência eles só se dão enquanto aquilo que são originalmente e primeiramente, quando podem mostrar-se no seu caráter a-teórico” (Von Herrmann, 2000, p. 26).

Von Herrmann mostra também como Heidegger nota que dessa vivência do realizar-se da vida não emerge nenhum 'eu' no sentido da fórmula cartesiana. A relação do eu com suas vivências não aparece no sentido de um 'eu' que sobressai em meio às vivências, mas no sentido de um já sempre ser minha vida e minhas vivências, num pertencer à vivência. Na questão sobre a pertença do 'eu' à vivência não objetivada indica-se que “a vivência pré-teórica 'é' e que ela também tem um 'agora'” (Von Herrmann, 2000, p. 29). A analítica existencial é um exercício em que Heidegger busca se libertar da objetificação da vivência, em que 'mostra' o ente humano no seu acontecer temporal.

O ver do 'compreender' não é nenhuma percepção nua. Não temos nunca percepções sensíveis puras, mas encontramos coisas com significado. E somente a partir desse significado é que as coisas podem mostrar-se, do contrário, nem apareceriam para nós como isto ou aquilo (*etwas als etwas* – algo enquanto algo). Elas surgem de dentro do contexto remissivo, da significatividade do mundo. Por isso Heidegger (GA 56/57, 1999, p. 73) pode dizer que antes é a significatividade. As coisas significam para mim, em todo lugar e sempre. Tudo tem mundo, está no mundo, é mundano, está na abertura do mundo, aparece dentro do mundo da significatividade. Diz Heidegger: 'munda' (*es weltet*).

No nível da significatividade do mundo que 'munda', no âmbito do pré-reflexivo, ou “onde e quando munda para mim, estou de alguma forma totalmente junto” (Heidegger, GA 56/57, 1999, p. 73). Não há a separação entre sujeito e objeto no nível pré-teórico. O 'eu' para quem munda está totalmente presente ao acontecimento, não se separa enquanto entidade que olha de fora o acontecer. Por isso o eu também não pode ser entendido no sentido moderno do sujeito. Von Herrmann mostra que “coisas objetificadas e relações objetuais se mostram somente no conhecer para o 'eu teórico', numa relação teórica” (2000, p. 46). Nessa relação o eu está direcionado para os objetos, mas não é mais o eu que Heidegger (GA 56/ 57, 1999, p. 74) chama de histórico. O eu histórico vibra junto, acompanha o acontecer e o eu teórico vive num distanciamento do acontecer, não tem mais a ver com ele. A idéia do eu histórico vai se transformar no existencial denominado *Dasein*.

No texto do seminário de 1919 Heidegger se ocupa com *Antígona* de Sófocles e mostra que há algum parentesco entre a fenomenologia não-reflexiva e a poesia. O poetar abre e faz experienciável a vivência do mundo, pelo fato de ainda morar neste âmbito do pré-teórico. O ‘pensar’ está próximo ao poetar. Neste sentido, o compreender pré-reflexivo é um acontecimento-apropriação (*Ereignis*), que se diferencia essencialmente da objetificação teórica, do colocar-se diante de algo com pressuposições. Retornando ao exemplo da cátedra, Heidegger diz que “no ver da cátedra eu estou com o meu eu completo presente (junto), que vibra junto, é uma vivência para mim próprio e assim eu também a vejo; não é nenhum pressuposto, mas um acontecimento-apropriação (*Ereignis*)” (Op. cit., p. 75). A vivência não se coloca diante de mim, como um objeto, mas estou totalmente envolvido nela, faço parte do seu fluxo. O olhar está direcionado para o próprio da vivência ou para a vivência propriamente.

Isto que para a Teoria do Conhecimento aparece como primário é para a fenomenologia hermenêutica um encobrimento. E o que é dado dessa forma não ‘munda’ mais, não acompanha mais a vibração do ‘eu histórico’, mas abre o horizonte da consideração abstrata realizada pelo ‘eu teórico’. O elemento sensível somente pode aparecer se a significatividade primária, da abertura do mundo, for destruída, se o eu histórico for desligado, como diz von Herrmann (2000, p. 54). Nesse processo teórico de conhecimento a vivência originária do mundo que ‘munda’ é dividida e subdividida em diversas pequenas partes. Heidegger dirá que “esclarecimento através da fragmentação (*Zerstückerung*) significa destruição. Quer-se esclarecer algo que na verdade nem se tem mais enquanto tal [...]” (GA 56/57, 1999, p. 86). Quando “a teorização é absolutizada, sua origem a partir da ‘vida’ não é mais vista” esclarece von Herrmann (2000, p. 66).

O teórico consta de modelos prévios nos quais se ajusta e destrói a vivência imediata. Sua força reside na impressão de naturalidade com que se reveste, mantendo seu domínio através dessa evidência presumida, não questionada pelo fato de não se poder ou querer ver.

Como entender essa nova ciência e método a-teóricos? Von Herrmann indica que “o a-teórico é muito mais o indício para o início de um novo sentido de método e de ciência” (Von Herrmann, 2000, p. 68). Em todo caso, essa modificação se dará enquanto fenomenologia. O novo sentido de método irá transformar a fenomenologia em fenomenologia hermenêutica, a fenomenologia reflexiva em abertura hermenêutica da esfera das vivências. Para se ter acesso a essa nova compreensão hermenêutica da vivência é preciso olhar para dentro e escutar a própria vida em que se vive. Com esse procedimento ficariam desligadas as teorias, as opiniões abstratas e prévias condutoras do olhar reflexivo. Heidegger (GA 56/57, 1999, p. 98) fala de uma ‘absolutidade do ver’, que não tem nada a ver com o encontro de realidades absolutas, mas que se refere a um ver que se desvencilha de pré-opiniões teóricas que atrapalham o ver fenomenológico. Deverá ser um ver compreensivo que acompanha o fluxo da vivência, sem com isso objetificar aquilo que se dá, tal como intentado por Heidegger no exemplo da cátedra. Esse ver compreensivo não poderá modificar a vivência primária e fundamental do mundo, não poderá produzir uma “cisão entre a vivência e o vivido” (Heidegger, GA 56/57, 1999, p. 98). Na reflexão, o mundo na sua significatividade é modificado a ponto de viver somente na expressão do discurso, do conhecido.

Von Herrmann caracteriza assim o compreender hermenêutico de Heidegger: “para o ver e compreender hermenêutico não se dá nenhum objeto, nenhuma esfera de objetos, porque não reflete sobre as vivências, mas acompanha a direção compreensivo-interpretativa da vivência” (2000, p. 79). Aqui reside a proposta de Heidegger. O método tem um cunho de acompanhamento da vivência que, portanto, não se coloca a partir de fora, mas que constitui a si mesmo nesse fluxo compreensivo-interpretativo da vivência. No ver analítico da vivência “não vivemos mais na vivência, mas olhamos para ela” (Heidegger, GA 56/57, 1999, p. 99) e “na mudança do olhar reflexivo nós fazemos daquilo primeiramente não visto, a vivência vivida de forma simples e sem reflexão, um visto, um mirado” (Heidegger, GA 56/57, 1999, p. 100). A reflexão é, portanto, uma modificação do olhar que direciona do vivido na vivência para a vivência, que, dessa forma, a transforma em objeto de descrição temática, em coisa separada, sem

‘mundo’. Transforma a vivência, que é sempre a vivência própria, em intencionalidade. Ou ainda, no âmbito da teorização não se vive mais na vivência, mas ela se coloca lá, aí, diante, cria um intervalo dentro da própria vivência, que a divide em pólos que se põem um diante do outro, como conhecedor e conhecido, como sujeito e objeto. Isso só é possível se a vivência é extraída do seu vivo fluxo de realização, o que significa que ela se orienta intencionalmente.

Para Heidegger a hermenêutica fenomenológica é um caminho para poder permanecer na vivência imediata elevando-a ao nível da expressividade, acompanhando-a no seu realizar-se. Mas também Heidegger não tem o propósito de condenar a reflexividade pois tanto “a fenomenologia enquanto hermenêutica pré-teórica e a fenomenologia enquanto teoria reflexiva são dois caminhos, tendo cada um os seus direitos” (Von Herrmann, 2000, p. 85). Não se trata de eliminar o teórico, mas de ver novamente o lugar que ele ocupa e a partir de onde se constitui. Para Heidegger (GA 56/57, 1999, p. 110), o teórico é como um ‘ponto de parada’ no fluxo da vivência (tal como no caso do realismo e idealismo) e a hermenêutica fenomenológica não pode fixar-se em algum ponto, mas acompanhar expressivamente e compreender a vida. “Ela faz a vida e a vivência compreensível na medida em que caminha junto com ela e nesse acompanhar a expressa” (Von Herrmann, 2000, p. 96).

Com as conquistas resultantes dessa investigação, que são apenas o início do caminho, Heidegger marca os passos sucessivos em que busca realizar uma ciência originária da vida fática, uma hermenêutica da faticidade, ou ainda, uma fenomenologia hermenêutica do *Dasein*. Dessa forma, questões tradicionais como o sentido do ser são tratadas com recursos novos, a partir de uma visão nova que emerge do trabalho em torno da conquista do âmbito do pré-teórico, da vida enquanto vivida.

Von Herrmann alerta que “a fenomenologia hermenêutica do *Dasein* em ‘*Ser e Tempo*’ é a realização da abertura da esfera a-teórica, que carrega agora o nome de *Da-sein*, e que deverá alcançar, a partir do fio condutor dessa esfera a-teórica do *Dasein* as a-teóricas questões fundamentais da filosofia” (Von Herrmann, 2000, p. 98). A passagem da reflexividade, do transcendental em

direção ao acontecimento-apropriação dar-se-á sob o olhar da compreensão hermenêutica.

No seminário de inverno de 1923/24 Heidegger (1994, p. 263) tem como propósito continuar a desenvolver a idéia de fenomenologia, compreendendo-a, sobretudo, como possibilidade. Coloca também em dúvida se a fenomenologia reflexiva alcança as coisas elas mesmas e se não há aí um “dogmatismo escondido” (Heidegger, 1994, p. 60). Para ele (Heidegger, 1994, p. 278) o caminho da fenomenologia do eu puro somente inverte as coisas, mas não libera verdadeiramente o caminho para as coisas elas mesmas. Constata “que tudo isso está entulhado com uma enorme carga de pré-juízos: para chegar às coisas mesmas, elas precisam ser liberadas dessa carga” (Heidegger, 1994, p. 275).

Na sua crítica à fenomenologia reflexiva de Husserl e do pensamento moderno em geral, Heidegger diz que ela é conduzida “pelo pré-domínio de uma idéia vazia e fantástica de certeza e evidência” (Heidegger, 1994, p. 43). Isso de tal forma que essa idéia se coloca antes de cada possível liberação daquilo que se mostra, pondo em dúvida se realmente se atinge por esse caminho a coisa mesma. Ou ainda, “a preocupação em torno de um determinado conhecimento absoluto, tomado como idéia pura, coloca-se diante de cada pergunta pelas coisas” (Heidegger, 1994, p. 43). Assim inverte-se aquilo que deveria acontecer, pois, como esclarece von Herrmann (2000, p. 103), a tematização é determinada por uma idéia prévia de conhecimento ao invés de o trabalho científico ser determinado por uma relação com os objetos mesmos.

A busca de um lugar que assegure certeza e evidência leva o projeto de Husserl a implantar o eu puro como o fundamento para o conhecimento, como já mostramos. Para Heidegger, Husserl reproduz o modelo metafísico do dualismo no conhecimento quando compreende o mundo separado do eu puro. O caminho que Heidegger indica é, diante da impossibilidade de eliminar o ser-no-mundo, que o ser-no-mundo do *Dasein* seja interpretado partindo da radical faticidade da existência. O ser do ente *Dasein* precisa ser descrito (o ser da intencionalidade que Husserl não teria esclarecido) para que se possa alcançar também a pergunta e a resposta pelo sentido do ser em geral. Ou, como indica von Herrmann,

a tarefa da originária ciência filosófica é uma analítica hermenêutico-fenomenológica do próprio da vida e vivência pré-teórica. Tal analítica da vida e vivência com o caráter de acontecimento-apropriação é o primeiro passo de uma analítica hermenêutico-fenomenológica do *Dasein* (2000, p. 51).

Ao invés de uma ciência absoluta, construída a partir da pureza de um lugar que garanta certeza e evidência para o conhecimento, Heidegger propõem uma fenomenologia hermenêutica, que parte da tarefa de interpretar o ente no qual se constitui a abertura na qual ‘munda’. Sem fundamento absoluto, portanto, mas partindo de um modo de ser (que Heidegger indica nas primeiras obras como eu histórico ao invés de eu puro) e da sua interpretação.

Não se pode alcançar o ser do eu histórico a partir de algum preconceito, pois dessa forma não se alcançaria o ser mesmo deste ente. Uma interpretação que se move na circularidade (sempre lidando com pressupostos) e que pretende cada vez maior autenticidade é o que Heidegger mostra ser o caminho.

Heidegger procura driblar a ‘preocupação com conhecimentos conhecidos’ que coloca a certeza antes do dar-se das coisas em si mesmas. O ‘conhecimento conhecido’ põem o conhecido como medida e mediação no processo de encontro com o que se manifesta. O modelo e exemplo mais claro é o da matemática posta como fundamento para a investigação moderna, que marca e pré-determina o perguntar e o responder, o modo de direcionar o olhar. Aquilo que se dá torna-se secundário em relação ao que já se tem, ou seja, o conhecimento conhecido. Afastando-se de Husserl, Heidegger pergunta onde fica “a preocupação com a coisidade das coisas elas mesmas” (Von Herrmann, 2000, p. 108), ao invés de perguntar pela certeza que pode ser assegurada a partir do que já se tem previamente conquistado ou conhecido.

Um ponto de partida teórico significa já sempre ter decidido antes algo sobre o acontecimento. A conquista do fundamental e originário ser pré-teórico deverá ser uma libertação para o dar-se, para o acontecer da abertura mesma e dos entes que se mostram na abertura. Antes do dar-se de algum ente específico dentro da abertura, está em questão aqui a própria abertura, ou seja, a abertura da abertura. A ciência originária do mundo da vida pré-

teórico será a conquista da abertura ela mesma, que se recusa, ela própria, a qualquer tipo de formulação teórico-objetificadora. A abertura mesma não é nenhum objeto, mas é o que possibilita os objetos e, ao mesmo tempo, por ser faticidade, também limita as possibilidades.

Com isso o objeto da fenomenologia de Heidegger não será algum objeto que se dá dentro da abertura, mas o ser da própria abertura, o ser do *Dasein*. Esse ser se mantém escondido, oculto, por causa do predomínio do teórico, que compreende a partir da relação com os objetos. Aquilo de que irá tratar a fenomenologia em sentido fenomenológico será, portanto, o ser. Em primeiro lugar, do ser deste ente que está na abertura e que é 'aí', a partir de onde tem sentido falar em significatividade, mas cujo ser não está acessível por causa dos encobrimentos produzidos pela tradição. A partir do ser do *Dasein*, repensar o ser em geral, ou seja, a partir de uma ontologia fundamental do *Dasein* abrir espaço para a ontologia geral.

O novo enraizamento no pré-teórico será um exercício no qual se buscará reconquistar fenomenologicamente o ser próprio do *Dasein* e, concomitantemente, o sentido do ser em geral. Não é uma investigação metafísica do ser, mas uma radical imersão na faticidade, no ser enquanto o mais efetivo e indepassável horizonte em que o ser humano se move enquanto *Dasein*.

Na passagem da fenomenologia reflexiva para a fenomenologia hermenêutica, mas também na totalidade do projeto heideggeriano, pode-se vislumbrar uma subversão da tradição e, como diz Stein "é preciso não apenas coragem para subverter, da maneira como Heidegger o fez, a questão do princípio da razão e a questão do fundamento, basilares em toda tradição. Sem um método que dê coerência e sentido, tentativas dessas desembocam em experimentos sem consistência" (Stein *apud* Heidegger, 1983, p. 85).

Artigo recebido em 21.03.2010, aprovado em 12.04.2012

Referências

FIGAL, Günter. *Heidegger Lesebuch*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *GA 20 - Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

_____. *GA 17 – Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/24). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

_____. *GA 56/57 – Zur Bestimmung der Philosophie* (Sommersemester 1919). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

_____. *Heidegger (Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HEIMSOETH, Heinz. *A filosofia no século XX*. Trad.: L. Cabral de Moncada. São Paulo: Saraiva & C^a – editores, 1938.

STEIN, Ernildo. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

TUGENDHAT, E. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung – Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt am Main: Surkamp, 1989.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Hermeneutik und Reflexion – der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

**O SER-NO-MUNDO E SEU AGIR: CORPOREIDADE E
PESSOALIDADE EM MERLEAU-PONTY E RICOEUR**

**EL SER-EN-EL-MUNDO Y SU ACTUAR: CORPOREIDAD Y
PERSONALIDAD EN MERLEAU-PONTY Y RICOEUR**

**THE BEING-IN-THE-WORLD AND THEIR ACTIONS:
EMBODIMENT AND PERSONHOOD
IN MERLEAU-PONTY AND RICOEUR**

Josiana Hadlich de Oliveira

Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)
Mestranda vinculada à UFSM na linha de Fenomenologia e Compreensão.
E-mail: josianah.deoliveira@gmail.com

Resumo: O presente texto tem como objetivo entender o agir do ser-no-mundo através da possível interação que pode haver entre a corporeidade da filosofia de Merleau-Ponty e a personalidade descrita no pensamento de Ricoeur. Para tal precisamos compreender o campo humano de ações que se forma a partir do esquema corporal que evidencia o espaço do entrelaçamento entre o mundo e o corpo, e como o “quem” da ação é identificado enquanto pessoa que possui o atributo de natureza corporal e que é responsabilizado pela ação. Desse modo, poder-se-ia analisar se é coerente conectar o agente ativo que se responsabiliza pelas suas ações e se autodesigna o “quem” que tem o poder de agir com aquele mesmo que realiza a tomada de consciência da experiência do corpo próprio através da reflexão. E assim se faz entender o sujeito ético remetido à ideia do “eu posso” que está sempre envolvido pela esfera da consciência encarnada num campo de ações possíveis do homem corporalmente intencionado.

Palavras-chave: corporeidade; pessoa; ser-no-mundo; “quem” da ação

Resumen: El presente texto tiene como objetivo entender el actuar del ser-en-el-mundo a través de la posible interacción que puede haber entre la corporeidad de la filosofía de Merleau-Ponty y la personalidad descrita en el pensamiento de Ricoeur. Para eso precisamos comprender el campo humano de acciones que se forma a partir del esquema corporal que evidencia el espacio del entrelazamiento entre el mundo y el cuerpo, así como la forma en que el “quien” de la acción es identificado en cuanto persona que posee el atributo de naturaleza corporal y que es responsabilizado por la acción. De ese modo, se podría analizar si es coherente conectar el poder de actuar con aquel mismo que realiza la toma de conciencia de la experiencia del cuerpo propio a través de la reflexión. Y así se hace entender el sujeto ético remitido a la idea del “yo puedo” que está siempre envuelto por la esfera de la conciencia encarnada en un campo de acciones posibles del hombre corporalmente intencionado.

Palabras-clave: corporeidad; persona; ser-en-el-mundo; “quien” de la acción

Abstract: This paper aims to understand the act of being-in-the-world through the possible interaction that may exist between the embodiment of the philosophy of Merleau-Ponty and personhood described in Ricoeur’s thought. To do this we need to understand the actions human field that shape from the body scheme which shows the space of entanglement between the world and body, and how the "who" of the action is identified as person who possesses the attribute of nature body and is responsible for the action. Thus, one could be analyze whether it is consistent to connect the active agent which is responsible for its actions and call himself the "who" that has the power to act with that who performs the take of conscience of the own body’s experience through reflection. And so it makes to understand the ethical subject referred to the idea of the "I can" that is always surrounded by the sphere of conscience embodied in a field of possible actions of the man bodily intended.

Keywords: embodiment; person; being-in-the-world; "who" of the action.

...o filósofo nos falta, sem ter tido o tempo de dizer o que amadurecia nele...

Ricoeur (sobre a morte de Merleau-Ponty em 1961)¹

Paul Ricoeur sempre foi um grande admirador de Merleau-Ponty e é tendo em vista a busca de uma aproximação, de uma pequena complementação entre ambos, que este texto foi pensando. A ausência de uma teoria ética em Merleau-Ponty nos leva a remeter e a formular conjuntamente com estudos de outros filósofos; estudos que parecem poder contribuir para a construção da teoria de um sujeito ético baseada na fenomenologia da percepção merleau-pontyana. Não será aprofundado a análise dessa possível teoria de um sujeito ético, mas de certo modo será esboçado como a corporeidade vinculada à noção de pessoa pode constituir o agir ético no mundo de uma consciência encarnada.

Sabemos que toda a filosofia de Merleau-Ponty está intimamente articulada pela percepção originária que se dá através do contato corporal do homem com o mundo. Voltando-se para essa base perceptiva que, embora não elucidada, está sempre presente em teorias científicas, sociais ou éticas, é que Merleau-Ponty desenvolve sua teoria do corpo próprio, onde este é meio de transporte do verdadeiro *Cogito* que reconhece “meu próprio pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como ‘ser-no-mundo” (Merleau-Ponty, 2006, p. 9).

Considerando que o humano não interpreta somente a si mesmo, mas o outro e os signos do mundo, já não é um *Cogito* no sentido cartesiano, mas uma existência des-velada pela exegese de sua própria vida. E é dessa maneira que tanto Merleau-Ponty

¹ RICOEUR, P. *Leituras 2: A região dos filósofos*, p. 117.

quanto Ricoeur parecem examinar o ego a partir de uma reflexão fenomenológica e hermenêutica, pois aquela descreve o homem tomando consciência de si mesmo e do mundo através do corpo próprio, e esta mostra que a compreensão do mundo é apreendida, gradativamente, por um sujeito que se compreende interpretando a alteridade e os sinais e signos do mundo.

O homem enquanto ser-no-mundo toma consciência de seu corpo na medida em que apreende comportamentos, experiências e ações como sendo suas. Mas nesta tomada de consciência não estaria já inserida uma ideia de pessoalidade que delibera sobre a gama de ações e retoma atitudes comportamentais se considerando o agente ativo delas?

Com isso se faz necessário adentrar na delicada relação que se dá entre pessoa e corpo, e nada melhor do que Ricoeur e sua tese do conceito primitivo de pessoa para nos guiar neste caminho. Embora Ricoeur não se fixe nessa relação ao longo de seu livro *O si mesmo como um outro*, e mesmo não nos interessando por agora a teoria da identidade narrativa, podemos extrair daquilo que ele desenvolve a respeito de tal relação algumas características que nos ajudarão nas observações acerca do agir do ser-no-mundo. No decorrer do trabalho de Ricoeur nos deparamos com o sujeito que é o “quem” de uma ação, o agente ativo que se responsabiliza pelas suas ações e nos perguntamos: a autodesignação do “quem” como aquele que tem o poder de agir não seria a tomada de consciência da experiência do corpo próprio através da reflexão? Pois, se sei que é pelo meu corpo que entro em comunicação com o mundo, sei que pelo meu corpo visualizo o campo perceptivo que está a minha disposição para nele executar ações e, se sei que este é o *meu* corpo e que com ele tenho o poder de realização intrínseca à relação corpo-mundo, eu o sei pela experiência única que tenho de meu corpo, o sei porque toda ação que comporta uma intencionalidade sai de mim, sai por meio de meu corpo. Corpo que é sujeito e objeto no mesmo mundo vivido, é o “quem” que sente e pensa, ao mesmo tempo em que percebe.

Aqui se torna visível uma possível conexão entre os dois filósofos em discussão. Tomar consciência de meu corpo não é apenas saber o que posso alcançar com os braços, segurar com as mãos ou chutar com os pés; tomar consciência de meu corpo é ter

conhecimento das ações realizadas pelo corpo. A consciência dessas ações no mundo faz com que o eu possa repensá-las, repensando a si mesmo e se efetivando cada vez mais como sujeito. Embora o sujeito ricoeuriano não se assemelhe ao ego, à consciência, ele é o “si” reflexivo da pessoa e este “si” se constitui por uma tarefa ética e hermenêutica; tarefa que não deixa de ser pragmática.

Por esta razão, se torna preciso explicitar como se daria a dinâmica do movimento corporal no campo da experiência perceptiva. Após tentaríamos conversar acerca da pessoa que identifica a si mesma nesse âmbito comportamental e se conhece quando toma posse de seus atos através da reflexão, para por fim analisar se há harmonia entre o meu corpo que percebe, que vive e se conhece como ser-no-mundo e a pessoa que está em relação e se revela como o “eu” da ação.

Merleau-Ponty: o campo de movimento do “meu corpo”

No desenvolvimento do seu estudo na *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty apresenta a sua concepção de corpo próprio, de corpo fenomenológico, num horizonte de corporeidade que vai além da fisiologia. O exprimir-se no mundo de um corpo, o movimentar desse mesmo corpo e sua realização enquanto constituição de um poder de ação torna o corpo não somente a possibilidade de contato espontâneo do homem com o mundo, mas o torna *ser-no-mundo*. Isso na medida em que “não é nosso corpo objetivo que movemos, mas nosso corpo fenomenal, e isso sem mistério, porque já era nosso corpo, enquanto potência de tais e tais regiões do mundo, que se levantava em direção aos objetos a pegar” (Merleau-Ponty, 2006, pp. 153-154).

Desaparece a clivagem entre o sujeito interior e o corpo exterior, pois na experiência do mundo percebido o “em-si” e o “para-si” se confundem ao ponto de não haver mais distinção entre eles. O corpo em sua totalidade irá participar do fenômeno da percepção, “a consciência do corpo invade o corpo, a alma se espalha em todas as suas partes, o comportamento extravasa seu setor central” (Merleau-Ponty, 2006, p. 114), e é isso que contribui para a refutação da ideia de um corpo reduzido a objeto.

Sendo o nosso corpo apto a determinar o seu campo de movimento e de percepção pela delimitação do espaço e do tempo

que o orientam, não se pode considerá-lo simplesmente um objeto. Há em nosso corpo a presença de uma postura, cujos comportamentos nela implicados indicam o envolvimento do corpo num campo primordial de todas as percepções, experiências e atitudes. Ao corpo, enquanto ponto zero de todo fio intencional que é lançado ao mundo, de toda experiência perceptiva, de todo princípio de ação, é dado o poder de se compreender no espaço e se movimentar no tempo, porém não como uma fixação posicional, mas por uma situação na qual ele se encontra. Apresentando-se em situação, o corpo se projeta para o mundo numa imbricação de vividos próprios onde espaço e corpo não existem em realidades separadas². A este entrelaçamento do corpo no mundo que evidencia o espaço que se desenrola por vias corpóreas Merleau-Ponty chama de *esquema corporal*, ou seja, “uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo” (Merleau-Ponty, 2006, p. 147).

O entendimento da ideia de esquema corporal nos ensina que os nossos movimentos corporais não são deslocamentos objetivos aos quais o “eu” seria expectador, mas são modalidades de diferentes tipos que se estabelecem na relação com o mundo onde o meu corpo é “o veículo do ser-no-mundo” (Merleau-Ponty, 2006, p. 122). Assim, depois da delimitação referente ao esquema corporal como simples poder de localização espacial e movimentação temporal do organismo, temos um novo tema de análise: o do ser-no-mundo. Aqui, em oposição a uma consciência pura husserliana que estaria afastada do mundo doando significados às coisas, Merleau-Ponty trabalha com a noção de consciência encarnada para clarificar que a constituição do mundo e das coisas pela consciência só poderá ser sintetizada quando “descermos” a consciência à terra. Pois, “ser uma consciência, ou antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles” (Merleau-

² O espaço não existe para o corpo que sou como uma realidade separada. E é justamente nisso que consiste a investigação de Merleau-Ponty: na evidência de um espaço que se desenrola através de meu corpo que está desde sempre envolvido no espaço. O lugar do corpo nesse espaço, que é o espaço vivido, espaço percebido no movimento do corpo, deve ser entendido como uma espécie de adesão essencial à forma do mundo – adesão corporal como abertura à trama que orienta cada gesto.

Ponty, 2006, p. 142). Tendo um corpo posso inserir-me no mundo e ser confundido com os outros corpos, embaralhar-me em meio aos objetos e vir a ser uma entre as demais coisas físicas manifestadas no mundo. Contudo, este corpo é o corpo ao qual chamo de “meu”, é o corpo com o qual escrevo, danço ou observo os outros corpos existentes junto ao meu e, concomitante, acabo por ter uma percepção única deste corpo que é meu. Tal experiência perceptiva é minha e de mais ninguém, pois tenho consciência de meu corpo através dela e do mundo, e se é verdade que o meu corpo é

no centro do mundo, o termo não-percebido para o qual todos os objetos voltam a sua face, é verdade pela mesma razão que meu corpo é o pivô do mundo: sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e neste sentido tenho consciência do mundo por meio de meu corpo. (Merleau-Ponty, 2006, p. 122)

Com isso, de maneira clara dir-se-á que o corpo fenomenal irá possuir uma particularidade própria na qual será simultaneamente sujeito e objeto, e que se revelará como o portador da existência de um sentido para a realidade. Merleau-Ponty complementa afirmando que

a experiência do corpo próprio opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em ideia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade. (Merleau-Ponty, 2006, p. 269)

De acordo com essa análise, afirma-se que Merleau-Ponty transforma a concepção tradicional de motricidade³ ao introduzir uma maneira peculiar de se pensar a existência através da motricidade enquanto modalidade do ser-no-mundo, inserida num horizonte de busca de essência e do estabelecimento desta na existência (Merleau-Ponty, 2006, p. 1). O *Cogito* reduzido a uma atividade do pensamento não abarca o leque de experiências do ser-no-mundo, já que o “lugar” onde se funda o sentido e onde se pode conhecer a conexão entre essência e existência é o corpo. Portanto, “a motricidade não é como uma serva da consciência, que

³ Entendida como conjunto de relações asseguradas pelo sistema nervoso.

transporta o corpo ao ponto do espaço em que nós previamente nos representamos” (Merleau-Ponty, 2006, p. 193), mas é compreendida como intencionalidade original, onde o ser-no-mundo, o sujeito corporal, está num âmbito de um “eu posso” e não no âmbito do “eu penso”.

Pelo movimento de meu corpo posso visar as coisas através dele, posso tocá-las, posso criar outros tipos de ações através delas, como por exemplo, posso apertar um parafuso solto com uma ferramenta. É neste universo do “poder agir” que se concretiza a compreensão das significações que emergem da experiência sensível, porém “longe de a experiência do movimento próprio condicionar a posição de um objeto, ao contrário é pensando meu próprio corpo como um objeto móvel que posso decifrar a aparência perceptiva [do objeto]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 274) por consequência,

meu corpo e o mundo não são mais objetos coordenados um ao outro por relações funcionais do gênero daquelas que a física estabelece. O sistema da experiência no qual eles se comunicam não está mais disposto diante de mim e percorrido por uma consciência constituinte. *Eu tenho* o mundo como indivíduo inacabado através de meu corpo enquanto potência desse mundo, e tenho a posição dos objetos por aquela de meu corpo ou, inversamente, a posição de meu corpo por aquela dos objetos, não em uma implicação lógica [...] mas em uma implicação real, e porque meu corpo é movimento em direção ao mundo. (Merleau-Ponty, 2006, pp. 468-469)

Nosso corpo tem um aparato significativo que nos conduz à essência de nós mesmos, nos proporciona sermos um ser que comporta um sentido intrínseco entre percepção e pensamento. Toda ação configurada pelo meu corpo provém do apoio que ele encontra no mundo e da evidência de poder articular tanto materialmente quanto espiritualmente com as mundaneidades que se manifestam. Há explicitamente diante de meu corpo uma área que o circunda, cuja qual chamarei de *campo de ações possíveis*. Certamente, esse campo comportará ações executadas pelo meu corpo, às quais poderei afirmá-las como *minhas*. Entretanto, como se poderia aplicar uma espécie de pessoalidade às ações e as considerar como sendo minhas se para os objetos existirem para o

meu corpo, este não pode pertencer à ordem do “em si” (Merleau-Ponty, 2006, p. 193)? Se entendermos que a ideia é que não haveria um “em si” sem a existência pré-objetiva que funda a relação do corpo objetivo com o ato de pensamento que o manipula, então precisaríamos explicar como o meu corpo se torna responsável pelos comportamentos e ações abordados pelo “em si” e que o *eu* mencionará como “seus”.

Ricoeur talvez nos dê uma luz nesse ponto. Ele considera que um dos modos de constituição do “si” acontece na experiência do encontro entre o sujeito e o mundo, exprimindo assim a primacia da reflexão onde o “si” está permanentemente em construção, e permite reconhecer um sujeito como sendo o mesmo. Os traços da identidade são delineados historicamente e as mudanças ocorridas ao longo da constituição da identidade são assimiladas e reconduzidas à mesmidade. Essa abordagem é chamada por Ricoeur de *referência identificante*. Trata-se de uma análise na terceira pessoa na qual não há auto-designação, já que a pessoa é sempre alguém de quem se fala. Portanto, seria relevante inserir na discussão uma abordagem pragmática onde a pessoa é vista como um “eu” que se comporta de diversas maneiras no mundo e que está sempre falando a um “tu”.

Tendo isso em foco, a complementação dessa análise pragmática parece nos ser dada pela explicitação feita por Merleau-Ponty de que a subjetividade não é puro “em-si”, nem o puro “para-si”, nem mesmo a justaposição de ambos, uma vez que a consciência é inerente ao corpóreo e os processos corporais não são feitos na terceira pessoa, sendo que o corpo é o veículo da minha atitude intencional.

A natureza corporal vinculada ao conceito de pessoa em Ricoeur

Na filosofia de Ricoeur quando se examina o conceito de personalidade e suas implicações na análise da existência humana tem-se em vista o desvelamento ontológico do homem condicionado pelo espaço e pelo tempo em que se encontra. Por esta razão, é imposta a finalidade de recuperação do si e do ato de existir pelo indivíduo entendido como pessoa que transcende a corporeidade através da autoconsciência capaz de designar uma referência

singular do si. Em *O si mesmo como um outro* Ricoeur apresenta a noção de pessoalidade, cujo conceito implica a noção de ser-no-mundo e mostra a condição de ser em relação. À pessoa é atribuída uma natureza corporal e uma identificação na qual o si se conhece quando toma posse de seus atos pela reflexão. Mas do que estamos falando quando nos referimos ao conceito de pessoa?

Primeiramente, o conceito de pessoa está estritamente ligado à noção de identificação. A pessoa é estabelecida como uma coisa entre as outras coisas e é distinguida por referência identificante, ou seja, é identificada e individualizada como uma coisa qualquer (Ricoeur, 1991, p. 39). Entretanto, nos é relevante a introdução do conceito de pessoa, juntamente com o conceito de corpo, enquanto particular de base⁴.

Pessoa e corpo são entendidos como particulares de base, isto é, como conceitos primitivos que não derivam de nenhum outro sem que a sua existência já não esteja implicada (Ricoeur, 1991, p. 44). Mas, segundo Ricoeur, essa noção de pessoa como particular de base não nos diz nada acerca do sujeito que se designa a si próprio, pois “aqui a pessoa é uma das ‘coisas’ das quais nós falamos, antes que um sujeito falante” (Ricoeur, 1991, p. 44). Conseqüentemente, é importante verificar que espécie de predicados é relacionada aos particulares que são chamados de pessoas, para após podermos avançar na elaboração do conceito de pessoa não mais relacionado a “uma coisa de um único tipo, mas um si” (Ricoeur, 1991, p. 45) que se autodesigna.

A identificação de particulares de base se dá por um critério: “esse critério é a dependência dos indivíduos a um único esquema espaço-temporal do qual se diz desde o começo que *nos* contém, que aí *nós* tomamos lugar *nós* mesmos” (*Ibidem*). Ora, como bem nos explicitou Merleau-Ponty, esse elemento único que nos põe nas coordenadas do espaço e do tempo não seria o corpo? Este corpo que a pessoa é, não faz dela um corpo próprio? Nesse sentido, pessoa e corpo serão irreduzíveis um ao outro, já que uma pessoa é um corpo próprio e este corpo que ela é, é um corpo entre os outros corpos. Buscando o elemento mais simples capaz de realizar uma

⁴ Noção explicitada por Ricoeur tendo como base e conteúdo de discussão o pensamento de Strawson em seu livro *Os indivíduos*.

identificação individual e captar o que de mais primitivo distingue a pessoa, Ricoeur através análise semântica do conceito se refere ao corpo como sendo esse elemento, esse particular de base, que se caracteriza também pelo fato de continuar sendo o mesmo. E para ele

é um imenso problema compreender a maneira pela qual nosso próprio corpo é ao mesmo tempo um corpo qualquer, objetivamente situado entre os corpos, e um aspecto de si, sua maneira de ser no mundo. Mas, poderíamos dizer de modo abrupto, dentro de uma problemática de uma referência identificante, a mesmidade do próprio corpo oculta sua ipseidade. (Ricoeur, 1991, p. 46).

Parece que há um problema não resolvido por Ricoeur na relação que a pessoa tem com o próprio corpo. Contudo, há uma prioridade reconhecida nos corpos que é de extrema relevância para a construção da noção de pessoa, pois se

o conceito de pessoa não é menos uma noção primitiva que a de corpo, não se tratará de um segundo referente distinto do corpo, como a alma cartesiana, mas de uma maneira que ficará para determinar por um único referente dotado de duas séries de predicados, predicados físicos e predicados psíquicos. (Ricoeur, 1991, p. 46)

Sendo assim, atribuo dois tipos de predicados (mentais e físicos) a esta entidade, a qual tem uma relação especial com o corpo que é *meu corpo*. A posse desse corpo não é transferida de um sujeito a outro, e isto o torna um elemento distinto de predicados que podem fazer parte de diferentes sujeitos. Desse modo, a relação com o corpo próprio (particular de base) contribui para a distinção entre pessoas, fazendo com que outros possam ser vistos e identificados como pessoas. Mas a pessoa não é identificada somente por ter um corpo. Reconhece-se outras pessoas pela predicação que lhe pode ser atribuída, já que uma outra pessoa tem a mesma relação especial com o seu próprio corpo.

“Ora, falamos de pessoas falando das entidades que compõem o mundo. Falamos delas como ‘coisas’ de um tipo particular” (Ricoeur, 1991, p. 45) e o corpo é a estrutura concreta que situa a pessoa na categoria espaço-tempo e a enraíza no

mundo, tornando possível a autodesignação: meu corpo. Isso mostra que a condição humana é corpórea, mas não encerra as características do conceito de pessoa. Como já foi dito, segundo Ricoeur, a alusão à pessoa como corpo exclui o referencial que o ser pode fazer a si. Ao fazermos referência ao corpo, estaremos mencionando o que diz respeito à estrutura física e à estrutura mental, porém aspectos mentais não são predicados individualizadores sendo que podem ser atribuídos a si ou a qualquer outra pessoa, já que “[...] a pessoa é a ‘mesma coisa’ à qual atribuem-se duas espécies de predicados: os predicados físicos que a pessoa tem em comum com os corpos e os predicados psíquicos que a distinguem dos corpos” (Ricoeur, 1991, p. 49).

Contudo, o que está em questão aqui é o estudo do ser-no-mundo e não considerações acerca dos atos de pensamentos ou das representações mentais. Se o corpo é reconhecido como sendo o mesmo ao longo da relação espaço-tempo, então o corpo próprio tende a ser favorável à mesmidade e contrário à ipseidade. Surge a pergunta: qual seria a ligação estabelecida entre o corpo próprio e a identidade-*ipse*? Sendo os conceitos de pessoa e corpo particulares de base, não é aceita assim a ideia de um sujeito considerado uma consciência pura à qual se juntaria um corpo (Ricoeur, 1991, p. 47). Em Ricoeur, sujeito é um “quem” responsável pelos seus atos, que deve e pode se autoconhecer por meio da reflexão. Ao examinar-se o sujeito se reconhece como *eu* específico e, na síntese do sujeito cognoscente com o ser em si, o sujeito se torna consciente de si. Dessa maneira, o sujeito que diz “eu” está em relação e é ser-no-mundo, ser num mundo que abarca diversos horizontes de sentido. Por esta razão, parece coerente afirmarmos que a determinação completa do conceito de pessoa, enquanto particular de base, exige alusão à “capacidade de autodesignação dos sujeitos da experiência” (Ricoeur, 1991, p. 56), sujeitos que além de terem uma experiência vivida em conjunto, no mundo comum de todos os envolvidos no contexto, têm antes, ou melhor, ao mesmo tempo, a experiência única e diferenciada do seu corpo próprio, que permite ao homem ter uma visão do mundo e das pessoas a partir de si mesmo. E embora Merleau-Ponty nunca ter desenvolvido a ideia de sujeito responsável pelos seus atos, baseados em sua filosofia do corpo próprio, podemos começar a nos envolver nos pensamentos que

emergem a partir de uma teoria na qual o sujeito é aquele que imprime comportamentos no mundo, sejam estes de ordem física ou psíquica, com ajuda de seu corpo que é o mediador entre a esfera objetiva e a esfera espiritual.

Em Ricoeur, o sujeito é marcado pelas influências que recebe do meio onde vive; influências que o *ego cogito* não percebe por estar enclausurado. Criticando o solipsismo, Ricoeur procura definir o sujeito como aquele que se desvela na aplicação hermenêutica do “eu penso”, “eu posso”, “eu creio”, e abri-lo para o mundo. Ao abrir-se para o mundo, o “eu” enquanto pessoa identificada é o “quem” de uma ação, isto é, é alguém que age, alguém que tem o poder de agir com alguma intenção e, de acordo com o pensamento merleau-pontiano, intervir no mundo de forma comportamental.

O agir corporal e pessoal

A finalidade proposta nesse texto sempre foi a de tentar compreender como o sujeito, enquanto sujeito cognoscente e corporal, vincula o poder de realizar as suas ações à responsabilidade que assume quando é o “quem” da ação. Tudo isso foi pensando tendo em vista a filosofia do corpo próprio de Merleau-Ponty, cuja qual parece que poderia ser complementada pela noção ricoeuriana de pessoalidade predicada por elementos psíquicos que são atribuídos ao si que é agente intencional. Contudo, ao longo de *O si mesmo como um outro* Ricoeur desenvolve nos planos do agir duas abordagens distintas: a abordagem semântica e a abordagem pragmática. Aquela estuda enunciados e frases que expressam a ação humana, esta investiga um “poder fazer” que autoriza o agente a dizer que a ação está em seu poder e é sua, ou em outras palavras, esse segundo modo de estudo do agir, que é o que aqui nos interessa, aborda as possibilidades de ascrição da ação ao agente.

Entretanto, não nos lançamos em torno de uma teoria da narrativa para a clarificação do conceito de ação em anexo ao conceito de pessoa, pois antes do dizer narrativo há um dizer perceptivo que é todo corporal. É nesse âmbito, onde a dimensão pessoal e a generalidade vivem em harmonia, que queremos nos instalar e analisar os elementos que possibilitam a estruturação das ideias acerca do ser-no-mundo que age corporalmente e

pessoalmente⁵. Se com o conceito de corpo (*Leib*) Merleau-Ponty elimina a dicotomia que havia entre a consciência e a realidade objetiva, já que ao fundo de uma atividade perceptiva ocorre uma relação entre pensamento e sensação entendida através de elementos corporais, assim, toda a experiência vivida, toda nossa inserção no mundo como consciência encarnada será compreendida através de uma percepção originária que nos põe em contato com o mundo, que é o campo de ações possíveis do homem corporalmente intencionado.

Esse conjunto de motivos e intenções caracterizam a ação do agente. O “ter intenção de” impõe a atestação do agente à sua ação, por isso ocorre a passagem de uma abordagem pragmática para a reflexão sobre a atitude de declarar uma intenção exercida numa ação que é minha. Ora, “é ainda da *intenção* que dizemos que ela é a intenção de alguém, e é de alguém que dizemos que ele (ou ela) tem a intenção-de” (Ricoeur, 1991, p. 117). O ser humano analisado essencialmente na dimensão de suas vivências e de sua existência possui a capacidade de se referir aos atos pessoais, de ser autoconsciente, isto é, o homem tem o poder de reflexão diante da sua vida e de seus atos; poder este que significa um caráter de análise crítica e correção dos fundamentos que conduzem as atitudes na vida prática. Segundo Ricoeur, a noção de *ascrição* envolve uma certa deliberação do agente no que diz respeito à reposição a si de suas ações. Diante do leque de opções abertas diante de si, o homem delibera e por fim restitui-lhe uma das opções de ações, e nesse sentido “a *ascrição* consiste na reapropriação pelo agente de sua própria deliberação: decidir-se é solucionar o debate fazendo sua uma das opções consideradas” (Ricoeur, 1991, p. 117). Esta noção de *ascrição* provém da abordagem de Ricoeur do conceito de vontade aristotélico em comunhão com a teoria moderna da ação⁶.

Nessa reposição deliberada das ações ao agente, parece haver uma espécie de auto-avaliação que implica uma

⁵ Esclarece-se que Ricoeur ajuda no desenvolvimento dessa estruturação com a ideia de que são atribuído à pessoa predicados psíquicos tais como intenções e motivos.

⁶ Não é de interesse aqui a explicitação do desenvolvimento dessa abordagem.

autodeterminação no agir prático. O sujeito da ação irá se dirigir às determinações dessemelhantes com a finalidade de fundar princípios de sua *práxis* que culminariam em valores éticos positivos. Segundo Husserl, o sujeito coloca-se reflexivamente diante de si em meio a uma possibilidade de volição que, em certa medida, significa um “eu posso” que confere liberdade ao sujeito dando condições a uma atitude filosófica em relação a si, ao mundo onde vive e ao outro que aparece na dimensão de sua percepção. A liberdade do “eu posso” será entendida, em Husserl, primeiramente referida à sua dimensão corporal e o Eu será o sujeito das motivações, o sujeito que é livre na medida em que é capaz de autocorreção e dominação de suas vontades, o sujeito encarnado que se permite através do movimento corporal passar do âmbito da vontade ao âmbito da ação.

O corpo é possuidor de certa ambigüidade que o transforma em mediador entre o mundo natural e o mundo espiritual. O corpo compreendido dessa forma, como aquele que desfecha a existência em situação e que tem a capacidade de transitar entre as esferas do físico e do psíquico, será o ser que se põe em atividade, o ser ativo que se inclina livre e racionalmente para o agir ético. E Merleau-Ponty nos participa:

O que importa [...] não é meu corpo como de fato ele é, enquanto coisa no espaço objetivo, mas meu corpo enquanto sistema de ações possíveis, um corpo virtual cujo ‘lugar’ fenomenal é definido por sua tarefa e por sua situação. Meu corpo está ali onde ele tem algo a fazer (Merleau-Ponty, 2006, p. 336).

À teoria do reconhecimento de Ricoeur dá-se uma interpretação voltada para a relação pessoa e corpo que entra em harmonia com o que aqui vem sendo exposto. Tal teoria nos leva a pensar a noção de identificação em termos de reconhecimento,

E assim a pessoa é identificada como algo diferente de uma coisa [...], é reconhecida em suas capacidades [...] e, [...] é plenamente reconhecida na mutualidade de pontos vista e perspectivas [...] De mesma maneira, o corpo, ausente e contudo presente nesta filosofia, se deixa interpretar pelo paradigma do reconhecimento. O corpo não é algo que se constitui frente à pessoa, não é algo frente à mente ou à alma, *é algo graças ao que somos*

peçoas; identidade reconhecida e corpo reconhecido, nesta aproximação, viriam a coincidir. (Moratalla, 2010, p. 228)

Analisando nessa perspectiva, parece ficar implícito que o “quem” da ação é a pessoa que age no mundo, mas não é aquela pessoa entendida como particular de base, da qual o sujeito não sabe nada de si próprio, e sim é a pessoa que faz a ação corporalmente e com uma determinada intenção. Porém, o “quem” não é o agente que se reconhece como causa da ação, pois o corpo entendido como o carregador do ser em seu mundo vivido corresponde dinamicamente a um espaço que o envolve e o penetra, e ao penetrá-lo faz com que ele esteja em situação. Na situação o corpo se desvenda de forma primitiva nos entrelaçamentos vividos de um espaço onde

entre o meu corpo como potência de certos gestos, como exigência de certos planos privilegiados, e o espetáculo percebido como convite aos mesmos gestos e teatro das mesmas ações, se estabelece um pacto que me dá a fruição do espaço como às coisas poder direto sobre o meu corpo. (Merleau-Ponty, 2006, p. 337)

Portanto, poder-se-ia apontar que no corpo próprio há uma espécie de liberdade cinestésica⁷ que é caracterizada pelo poder que o corpo tem de mover-se deliberadamente, de decidir a respeito dos movimentos que realiza e conseqüentemente dá ao sujeito o caráter ativo, e não causal, diante dos fenômenos do mundo. Eu me movo na exploração do mundo circundante com este corpo que não é corpo *para* a consciência, mas consciência de *ter* corpo e, dessa forma, entender a liberdade cinestésica como o movimento corporal que trabalha de acordo com o interesse cognitivo é fundamental para entender como o sujeito, compreendido enquanto agente pessoal e ativo corporalmente, executa uma ação no mundo e apreende tal ação como sendo de sua autoria.

O sujeito que compreende a experiência de vida interpretando e reavaliando suas ações, despindo-se de todas as

⁷ Para Husserl a corporalidade só aparece no percurso da percepção juntamente com a verificação da constituição do meu corpo próprio como lugar da senciência e como um corpo animado onde se localizam as experiências cinestésicas.

concepções pré-estabelecidas, é um sujeito que expõe o seu ser-no-mundo, colocando ele próprio em questão. Surge, então, a possibilidade de construção de um sujeito revisor crítico de seus atos intencionais; um sujeito consciente de sua tomada de atitude quando interpelado pelo outro; surge a possibilidade não ilusória da formação de um sujeito ético autêntico capaz de reconhecer os preconceitos que o direcionam ao erro.

Se *eu posso* repensar meus atos e meus pensamentos, se posso corrigir minhas ações, é por que de certa maneira posso refletir sobre mim mesmo, inclusive no encontro com o outro na medida em que percebo que o outro pode se corrigir e reagir no nosso campo de ações possíveis. Merleau-Ponty nos diz sabiamente que

[...] os pensamentos de outrem certamente são pensamentos seus, não sou eu quem os forma, embora eu os apreenda assim que nasçam ou que eu os antecipe, e mesmo a objeção que o interlocutor me faz me arranca pensamentos que eu não sabia possuir, de forma que, se eu lhe empresto pensamentos, em troca ele me faz pensar. (Merleau-Ponty, 2006, p. 475)

Apreende-se, então, a identificação de uma outra personalidade que age corporalmente no mundo, cooperando com a constituição de uma comunidade de indivíduos inclinado a estar sempre observando e avaliando valores éticos. Tal sujeito ético é o homem que acredita no seu caráter de renovação e reavaliação de suas condutas e princípios para a possível realização da justificação racional para um julgamento ético. Husserl propõe que o conceito de razão prática está estritamente ligado à ideia de uma vida caracterizada pela renovação, pois o sujeito autoconsciente esforça-se para atingir um patamar elevado de autodisciplina e assim se manter em uma vida na qual suas vivências serão guiadas por princípios racionais segundo o sentido de responsabilidade imanente na consciência.

Embora há pensamentos que tomam como certo que o julgamento ético de uma ação nunca é neutro, o sujeito ético ao assumir a responsabilidade de seus atos no campo de ações possíveis poderá estar inclinado a julgar com certa neutralidade, desde que tenha honestidade na avaliação comportamental e

respeito ao executar comportamentos que envolvam ao outro. Resta saber se a honestidade intelectual e pragmática e o respeito são elementos constituídos eticamente pelo sujeito, ou são elementos que caracterizam e constituem o sujeito ético. Tem-se, assim, uma nova discussão.

Artigo recebido em 03.12.2011, aprovado em 29.04.2012

Referências

- HUSSERL, E. *Ideias (I) Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.
- MARQUES, B. S. *Sobre a aplicação do conceito de pessoa: uma análise conceitual*. Campinas, SP: [s.n.], 2009.
- MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.
- _____. *A natureza*. Trad. Á. Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Campinas: Papyrus, 1990.
- MORATALLA, T. D. *Cuerpo reconocido: el cuerpo en la hermenêutica del reconocimiento de Paul Ricoeur*. In: *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 2: *Cuerpo y alteridad*. Ed. SEFE: 2010. pp. 219-230.
- MOUTINHO, L. D. S. *Razão e experiência – ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: UNESP, 2006.
- PAVIANI, J. *A reflexão dialética e a fé perceptiva em Merleau-Ponty*. In: *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, pp. 269-278.
- RIKOEUR, P. *Leituras 2: A região dos filósofos*. Loyola: São Paulo, 1996.
- _____. *O si mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.
- SILVA, C., A., F. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo (RS): Nova Harmonia, 2009.
- SOMBRA, J. C. *A subjetividade corpórea: a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: UNESP, 2006.

**SARTRE E O FRACASSO DO DESEJO:
DA ONTOLOGIA À DESCRIÇÃO DO DESEJO
FRENTE AOS OBJETOS REAIS E IRREAIS**

**SARTRE Y EL FRACASO DEL DESEO:
DE LA ONTOLOGÍA A LA DESCRIPCIÓN
FRENTE A LOS OBJETOS REALES E IRREALES**

**SARTRE AND THE FAILURE:
FROM ONTOLOGY TO DESCRIPTION
IN FRONT OF REAL AND UNREAL OBJECTS**

Thana Mara de Souza

Professora Adjunta do Departamento de Filosofia da UFES
E-mail: souza_thana@yahoo.com.br

Resumo: A noção de desejo é essencial na filosofia de Sartre, que a trata de forma ontológica em *O ser e o nada*, descrevendo o modo pelo qual o Para-si é desejo necessário e ao mesmo tempo frustrado de ser Em-si-Para-si. No entanto - e isso não costuma ser estudado pelos comentadores que se voltam para essa questão - a noção de desejo também aparece como essencial em *O imaginário*, no qual o filósofo descreve a forma pela qual esse desejo se mostra diferentemente diante de objetos percebidos e de objetos imaginados.

Este artigo pretende mostrar como a noção ontológica de desejo está relacionada à descrição de desejo, particularizando as distintas formas de seu fracasso. Embora o fracasso seja constitutivo do desejo, mostraremos que há uma distinção nessa frustração, que se dá por meio do modo de existência de cada objeto (tendo o objeto real uma existência independente do sujeito que o visa, e o objeto irreal tendo existência apenas enquanto é visado).*

Palavras-chave: desejo; irreal; real; Sartre.

Resumen: La noción de deseo es esencial en la filosofía de Sartre, quien la trata de forma ontológica en *El ser y la nada*, describiendo el modo por el cual el Para-sí es deseo necesario y al mismo tiempo frustrado de ser En-sí-Para-sí. Sin embargo – y eso no acostumbra ser estudiado por los comentadores que se preocupan por esa cuestión – la noción de deseo también aparece como esencial en *El imaginario*, en el cual el filósofo describe la forma por la cual ese deseo se muestra de forma diferente ante objetos percibidos y objetos imaginados.

Este artículo pretende mostrar la forma en que la noción ontológica de deseo está relacionada a la descripción de deseo, particularizando las distintas formas de su fracaso. A pesar del

* É certo que cronologicamente o caminho é inverso: Sartre parte da descrição psicológica para chegar à ontologia. Mas na medida em que elas se relacionam, e na medida em que a noção ontológica de desejo é tratada por diversos comentadores, faremos o caminho inverso - mostrar como a noção ontológica, mais conhecida, pode nos levar a compreender a descrição dos modos distintos do desejo aparecer frente a objetos reais ou irrealis.

fracaso constitutivo del deseo, mostraremos que hay una distinción en esa frustración, que se da por medio del modo de existencia de cada objeto (teniendo el objeto real una existencia independiente del sujeto que lo considera, y teniendo el objeto irreal existencia apenas cuando es considerado).

Palabras-clave: deseo; irreal; real, Sartre.

Abstract: The notion of desire is central to the philosophy of Sartre, who treats it in an ontological form in *Being and Nothingness*, describing the way in which the For-itself is necessary and frustrated desire of In-Itself-For-Itself. However - and this is not usually studied by commentators who turn to this issue - the notion of desire also appears as essential in *The Imaginary*, in which the philosopher describes the way how this desire is shown differently in the presence of perceived objects and of imagined objects.

This article intends to show how the ontological notion of desire is related to the description of desire, specifying the different forms of failure. Although the failure is constitutive of desire, we will show that there is a distinction in this frustration, which occurs through the mode of existence of each object (having the real object an independent existence of the subject that sees it, and the unreal object having existence only while it is seen)

Keywords: desire; unreal; real; Sartre.

Em *O ser e o nada* Sartre designa o desejo como prova do fato de que o Para-si é falta-de-si: “Para comprovar que a realidade humana é falta, bastaria a existência do desejo como fato humano. (...) Um ser que é o que é, na medida em que consideramos como sendo o que é, de nada precisa para se completar” (Sartre, 1999, p. 137). Apenas um ser que é na forma de não-ser, que é o que não é e não é o que é, pode desejar, já que a estrutura do desejo implica algo que falta, que completaria o ser. Um ser completo, que é em-si, não deseja, pois em-si mesmo já é plenitude, completude, si. De modo algum, segundo Sartre, um círculo inacabado é desejo de se completar por meio do risco que, se realizado, o tornaria um círculo acabado. É a realidade humana que, ao ver esse círculo semifeito, tende a completá-lo, a ver ali algo que falta. A constatação da falta só pode vir de um ser que seja, em si mesmo, falta – ou seja, de um ser que não seja si mesmo, que não o seja não do modo como uma “caneta não é uma mesa” (uma negação externa que não atinge nenhum dos dois termos) mas em uma negação interna, que afeta o próprio ser que nega:

Há um tipo de negação que estabelece uma relação interna entre o que se nega e aquilo ao qual isso é negado. De todas as negações internas, a que penetra mais profundamente no ser e constitui em seu ser o ser ao qual nega, justamente com o ser negado, é a falta de. Esta falta não pertence à natureza do Em-si, toda positividade. Só aparece no mundo com o surgimento da realidade humana (Sartre, 1999, p. 136).

A falta é, pois, uma negação interna, que atinge a própria estrutura daquele que vê algo que, se acrescentado, lhe traria

completude. Sendo assim, para que um ser possa constatar uma falta – seja em relação a objetos externos seja em relação a si mesmo – é necessário que ele seja, em si mesmo, falta de ser. Assim, o em-si (ser que, como mostrado na Introdução de *O ser e o nada*, é o que é, é si) não poderia constituir o mundo e qualquer objeto como faltante porque isso seria colocar a si mesmo como falta e vazio. E o que Sartre pretende mostrar, nesse momento de *O ser e o nada*, é que é a realidade humana que coloca a falta no mundo (uma lua crescente não é falta de uma parte que a tornaria lua cheia e completa. A lua crescente é completa nela mesma) e isso é possível apenas se a realidade humana for, em si mesma, falta de ser; ou melhor dizendo, apenas se a realidade humana for um ser diferente do ser-em-si: apenas se for Para-si.

Apenas um ser que seja em seu próprio ser negação e falta é que pode dotar os objetos e a si mesmo de falta. E a existência do desejo como fato humano é suficiente para mostrar que ao homem falta algo e se isso acontece é porque a realidade humana não é um ser-em-si, mas um ser que se constitui no desgarramento não apenas em relação ao mundo mas também em relação a si mesma.¹

Embora apareça sucintamente, o desejo mostra, aqui, de fato, como o homem é falta – e ao longo de *O ser e o nada* Sartre nos remete a essa noção em vários momentos, principalmente quando seu interesse é descrever o fracasso constitutivo do Para-si, que não poderia deixar de ser busca de “si”, mas sem nunca alcançar essa busca. Se o Para-si é o projetar-se em direção à totalidade contraditória (Em-si-Para-Si: totalidade porque seria a translucidez da consciência e ao mesmo tempo o fundamento positivo de si mesmo – e contraditória porque apenas um ser que é o que é pode ser o fundamento positivo de si mesmo), ou seja, se o Para-si é busca de si, é desejo de ser Em-si-Para-si, é verdade

¹ Não pretendemos aqui, de modo algum, esgotar essa questão - por si só complexa o suficiente - mas apenas indicar como, no capítulo I da Segunda Parte de *O ser e o nada*, o desejo aparece para mostrar que uma das estruturas imediatas do Para-si é o ser do valor, mostrado por sua vez pela falta - a qual se mostra no desejo. Para isso, cf. Correbyter. "Les paradoxes du désir dans *L'Être et le Néant*". In *barbaras. Sartre, désir et liberté*

também que para Sartre essa busca, embora necessária, é obrigatoriamente fracassada.²

Ao Para-si é impossível fundamentar-se positivamente (ser fundamento de si mesmo) sem deixar de ser Para-si; e embora não tenha como não desejá-la, essa síntese a que todo Para-si aspira é, segundo Sartre, uma contradição em termos (não à toa, Sartre a chama de Deus) pela qual temos uma “paixão inútil”; ou mais apropriadamente dizendo, somos essa paixão inútil pela totalidade que está condenada a se manter como destotalizada, ou seja, como nunca efetivada. O Para-si é desejo frustrado de uma completude que, por não ser alcançável, mostra ao Para-si que, nele, o fazer substitui o ser, a existência precede a essência, e a transcendência e a imanência nunca se dão isoladamente, impossibilitando, assim, que o homem possa se colocar em um sobrevôo indiferente ao solo e ao mesmo tempo impossibilitando que ele se coloque no mundo da mesma forma que o em-si (ou seres simplesmente dados, para usar a noção de Heidegger), identificando-se totalmente com o mundo de forma que não possa se separar dele.

A frustração do desejo de ser Em-si-Para-si não leva Sartre a postular um niilismo ou uma total indiferença em relação a nossas ações; pelo contrário, o fracasso é a revelação de que somos apenas como nos fazemos, o que desvela o peso de nossas ações sem justificativas. No entanto, se todo homem é desejo fracassado (e apenas quem age de má-fé mascara esse fracasso), não vemos, em *O ser e o nada* – mesmo porque aqui se trata de um ensaio de *ontologia* fenomenológica – uma particularização e especificação desse desejo fracassado em relação aos diversos modos de visarmos um objeto, ou desse objeto se mostrar a nós. E o que pretendemos indicar neste artigo é uma relação entre essa noção ontológica do desejo fracassado, que aparece em *O ser e o nada*, com os modos diferentes do desejo se manifestar - e portanto fracassar - diante dos objetos reais e irrealis, ou, em outras palavras, como a relação do

² No artigo "Em busca da autenticidade prometida" (publicado no livro *Filosofia Francesa Contemporânea*) mostramos que o homem autêntico não é o não buscar o Em-si-Para-si mas aprender a desejar o fracasso dessa busca como aquilo que revela que o que nos constitui é o fazer e o não o ser. Para isso, cf. Barbaras. "Désir et manque dans *L'Être et le néant*" In Barbaras. *Sartre, désir et liberté*.

desejo com o desejado se modifica de acordo com o modo – real ou imaginário – pelo qual ele nos aparece. E para isso é preciso retornar a *O imaginário* e distinguir a relação do homem com o objeto real³ (que é o foco de *O ser e o nada*) da relação do homem com o objeto irreal, pois, como veremos a seguir, essa especificação nos levará a dois modos distintos do desejo fracassar.

O desejo fracassado diante do real

Logo no início da primeira parte de *O imaginário*, chamada por Sartre de “estática da imagem” ou descrição reflexiva por meio da qual a essência da imagem nos é dada, podemos perceber que embora a *concepção* seja um dos três tipos de consciência pelos quais um mesmo objeto pode nos ser dado, a ênfase é dada aos outros dois modos: à *percepção* e à *imaginação*, de tal forma que, mais no final do livro eles são considerados como as duas consciências irredutíveis, os dois principais modos de se visar o mundo⁴. E ao descrever por meio da reflexão como os objetos podem nos aparecer, Sartre nos mostra o quanto os objetos reais diferem dos objetos irrealis no modo de serem visados, de modo a serem chamados, respectivamente, de observação e quase-observação. Vejamos agora, em um primeiro momento, como o objeto real nos aparece e como esse modo específico de aparecer está ligado à forma do fracasso do desejo.

³ Adotaremos os termos "objeto real" e "objeto irreal" no sentido de, respectivamente, objeto que é percebido, ou seja, colocado como presente e existente; e objeto que é imaginado, ou seja, colocado como não presente e/ou não existente. Não significa, precisamente, que o objeto irreal seja irreal. O que se visa no imaginário é um objeto real, mas estando ele ausente, então ele é visado mesmo assim. É sua ausência ou inexistência que aparece. Trata-se de um objeto real que se tenta perceber - mas diante da impossibilidade de fazê-lo - ele é trazido em sua ausência ou inexistência, ele é colocado aqui, mas o que é colocado aqui é a negação de sua existência ou presença. Assim, não é totalmente exato dizer que se trata de "objeto irreal". No entanto, como o próprio Sartre o faz, adotaremos, por comodidade, em alguns momentos "objeto irreal" ou "mundo irreal" para mostrar que se trata de um objeto colocado pela consciência imaginante.

⁴ “A imagem e a percepção (...) representam as duas grandes atitudes irredutíveis da consciência” (Sartre, 1996, p. 160).

Em primeiro lugar, esse objeto real é posto como presente e existente (o que difere, como veremos depois, do objeto irreal, que é posto sempre com uma tese de negação de sua presença ou existência), sendo que, quando há percepção, visamos um objeto que se encontra em nossa frente, que realmente existe e está presente diante de nós. Embora toda consciência seja desgarramento e negação do mundo e de si mesma⁵, na consciência perceptiva esse mundo negado aparece como presente e existente (vejo o mundo e o nego no sentido de colocar o mundo como não sendo eu, mas no caso da percepção esse mundo é posto como estando ali de fato - o que também será negado pela consciência imaginante, como veremos depois), e como tal é observado, ou seja, é visto sempre por perfis e pontos de vistas que nunca alcançarão a totalidade desse mesmo objeto:

Tudo isso já foi dito cem vezes: o próprio da percepção é que o objeto só aparece como uma série de perfis, de projeções. O cubo está bem presente, posso tocá-lo, vê-lo; mas só o vejo de um certo modo que chama e exclui ao mesmo tempo uma infinidade de outros pontos de vista possíveis. O objeto em si mesmo é a síntese de todas essas aparições. A percepção de um objeto é, pois, um fenômeno com uma infinidade de faces (Sartre, 1996, pp. 20-21).

Há na percepção um processo de aprendizagem, um saber que se forma lentamente por meio dos inúmeros perfis que a observação apreende, sem que consigamos no entanto, esgotar a infinidade das faces com que o objeto pode nos aparecer. É por isso que Sartre dirá que há “algo de excessivo no mundo das 'coisas': a cada instante, há sempre infinitamente mais do que podemos ver; para esgotar a riqueza de minha percepção atual, seria necessário um tempo infinito” (Sartre, 1996, p. 22). O que caracteriza o objeto real – o objeto que é percebido, colocado como presente – é esse excesso, esse “demais” que sempre escapa à percepção atual e mesmo à união de várias percepções. Na impossibilidade de nos colocarmos nesse tempo infinito que nos possibilitaria a visão completa do objeto nas infinitas facetas que ele pode adquirir,

⁵ Fazemos referência aqui à noção de intencionalidade da consciência que Sartre toma de Husserl e a interpreta de seu modo.

temos apenas visões parciais, incompletas e limitadas de certos modos do objeto se manifestar. Há, assim, sempre algo no objeto que “excede” o que podemos ver, que se coloca como o que pode existir sem que no momento o vejamos. O objeto real permite uma inesgotabilidade de pontos de vista e uma infinidade de relações que nunca poderão ser esgotadas a partir de um ser finito que é o homem.

Desse modo, esse objeto real em sua totalidade não é completamente alcançado por meio da percepção – o que faz com que haja sempre algo a mais, algo “demais”, que transborda e excede o que é percebido agora, tornando, assim, o objeto imprevisível. É o que o personagem Roquentin descreve em um dos momentos em que a Náusea surge de forma dolorosa:

Demais, era a única relação que podia estabelecer entre aquelas árvores, aquelas grades, aquelas pedras. Tentava inutilmente *contar* os castanheiros e *situá-los* com relação à Véleda; tentava comparar sua altura com a dos plátanos: cada um deles escapava das relações em que procurava encerrá-los, isolava-se, *extravasava* [grifo nosso]. Eu sentia o arbitrário dessas relações (que me obstinava em manter para retardar o desabamento do mundo humano, das medidas, das quantidades, das direções); elas já não tinham como agir sobre as coisas. Demais, o castanheiro, ali em frente a mim um pouco à esquerda. Demais, a Véleda... (Sartre, 2011, p 171).

Mas o que faria com que o objeto real, percebido, sempre surja com esse aspecto de demasia e excesso (o que não acontecerá com o objeto que surge como irreal) é o fato - não tratado mas anunciado em *O imaginário* – de que a existência desse objeto é anterior ao momento em que ele é percebido; ou seja, ele existe antes de ser visto e continua a existir mesmo quando não é percebido. Sartre descreve em alguns momentos nesse livro sobre a imagem que o objeto real precede a intenção, precede e se mantém mesmo quando nenhuma consciência o posicione naquele momento. Assim, numa perspectiva que parte de Husserl mas parece se afastar dele, o que temos aqui é de certo modo a afirmação da existência do objeto independente à do sujeito. E é

exatamente isso que Sartre anuncia de forma bastante simplificada no ensaio *Que é a literatura?*:

Mas se sabemos que somos os detectores do ser, sabemos também que não somos os seus produtores. Essa paisagem, se dela nos desviarmos, se estagnarà, longe dos olhos, em sua permanência obscura. Pelo menos ela só se estagnarà: não há ninguém suficientemente louco para acreditar que ela desaparecerá (...). Assim, à nossa certeza interior de sermos 'desvendantes', se junta aquela de sermos inessenciais em relação à coisa desvendada (Sartre, 2004, p. 34).

É essa constatação de ser essencial ao desvendamento da coisa mas não à sua existência que levaria o artista a ser artista, a criar um mundo, tornando-se, assim, também essencial à existência de algo, tentando, desse modo, atingir seu Em-si-Para-si, o que não se realiza, já que, a partir do momento em que se torna essencial para a existência do objeto artístico, ele perde a possibilidade de desvendar o que foi por ele criado. Mas sem adentrar na questão da arte, o que nos interessa aqui é apenas mostrar que para Sartre o objeto real existe independente de ser visto e mantém sua existência mesmo quando não é percebido - e que é justamente isso que dá o caráter de excesso e “demais” a esses objetos. Trata-se portanto de colocar o objeto como *de certa forma* (e isso é essencial: apenas de certa forma, já que seu significado vem apenas por meio de uma consciência que o visa) independente do sujeito que o vê. No entanto, para compreender de fato e de forma mais aprofundada como se dá essa relação entre sujeito e objeto real, é preciso voltar à introdução de *O ser e o nada* e atentar para a relação entre o ser do fenômeno e o fenômeno de ser – só depois de compreendida essa relação é que poderemos ver como é possível a Sartre afirmar ao mesmo tempo a interdependência entre sujeito e objeto e a existência independente do objeto em relação ao sujeito.

Em *O ser e o nada*, Sartre anuncia que a filosofia conseguiu sair do dualismo entre interior e exterior, aparência e essência, potência e ato; mas que isso não significou a eliminação de todos os dualismos mas a substituição de todos por um novo: o do infinito e do finito, “ou melhor, do 'infinito no finito” (Sartre, 1999, p. 17) – o que significa uma forma outra de lidar com o dualismo clássico da filosofia moderna. Sartre não é “contemporâneo” no sentido em que

vários outros filósofos (Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer, por exemplo) o são – no sentido de buscar a eliminação de toda espécie de dualismo -, mas procura pensar o dualismo de forma distinta de como se pensou na modernidade: não mais como uma justaposição de dois termos distintos, mas como uma união de fato de regiões incomunicáveis de direito (Sartre, 1999, p. 40).

É o que podemos perceber na relação entre o ser do fenômeno e o fenômeno de ser. Para Sartre, a aparição não remete ao ser tal como o fenômeno remete ao númeno em Kant – aqui, a aparição não é sustentada por outro ser além do seu (e portanto, não poderia ser sustentada pelo “para quem aparece”, ou seja, pela consciência). Embora a aparição não seja o próprio ser do fenômeno (se assim fosse, retornaríamos ao “ser é ser percebido” de Berkeley), é na aparição que o ser do fenômeno se deixa ver, de modo que este ser não esteja mais “por detrás”, “escondido” como parece estar na filosofia kantiana. O fenômeno

é um apelo ao ser; exige, enquanto fenômeno, um fundamento que seja transfenomenal. O fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do ser. Não significa que o ser se encontre escondido atrás dos fenômenos (vimos que o fenômeno não pode mascarar o ser), nem que o fenômeno seja uma aparência que remeta a um ser distinto (o fenômeno é enquanto aparência, quer dizer, implica a si mesmo sobre o fundamento do ser). As precedentes considerações presumem que o ser do fenômeno, embora coextensivo ao fenômeno, deve escapar à condição fenomênica” (Sartre, 1999, p. 20).

Assim, o que vemos nessa introdução de *O ser e o nada* é o objetivo de superar ao mesmo tempo o realismo e o idealismo, tendo que, para tanto, colocar o objeto como fundamento de seu próprio ser (se não o fosse, teria sua existência dependente do sujeito, teria seu ser apenas enquanto é percebido – o que nos faria cair no idealismo). Para sair do idealismo, é preciso colocar então – segundo a perspectiva de Sartre – o fenômeno como exigência de transfenomenalidade do ser. No entanto, essa relação do ser do fenômeno com o fenômeno de ser não poderia também apenas repetir o que Kant já fizera: para Sartre é essencial mostrar que, se o ser do fenômeno não se confunde com a aparição, ele é, porém,

coextensivo ao fenômeno, garantindo assim que o fazer ontologia (o falar sobre o ser do fenômeno) é descrever o fenômeno tal qual ele se manifesta de forma imediata – é isso, aliás, que dá o nome ao subtítulo do livro: uma *ontologia fenomenológica*.

Se o fenômeno é sustentado por um ser, e se esse ser não é plenamente alcançado, é ele, no entanto, que se deixa ver em cada manifestação. De certo modo, falar do fenômeno de ser é falar do ser do fenômeno (contra Kant, que pensava nada poder dizer sobre o númeno), sem que, no entanto, possamos “completar a volta”⁶ sobre todos os possíveis e infinitos modos de manifestação da aparição a ponto de atingirmos o ser em sua totalidade.⁷

Sem nos demorarmos mais nessa questão, o que queremos enfatizar aqui é que, em Sartre, a aparição do objeto real (é dele que trata *O ser e o nada*) apela a um ser que, embora esteja no próprio fenômeno, não se reduz a ele. Com isso, podemos compreender melhor o que é dito de forma apressada em *Que é a literatura?* e o que é apontado, sem aprofundamento, em *O imaginário*: o objeto percebido, colocado como existente e presente, sempre aparece por perfis e ângulos, sendo impossível, para um ser finito, captar todos os infinitos modos possíveis de doação desse objeto. O que vemos são aparições que se juntam a outras, nunca de forma a conseguirmos esgotar todas as possibilidades de manifestação. Assim, se há sempre uma aprendizagem na

⁶ Em uma referência que Sartre faz a Bergson em *O imaginário*.

⁷ Embora não seja nosso foco aqui, não podemos deixar de ao menos indicar que essa colocação do ser do fenômeno não significa uma manutenção do realismo porque esse objeto que existe por si próprio nada é senão por uma consciência que o intencione. Mesmo que sua existência se dê sem a consciência, não é possível pensar no que ele seria sem que uma consciência o venha “acordar” de sua letargia, dando a ele nome, significado e relações. Assim, uma certa dependência do objeto em relação ao sujeito é estabelecida, já que não poderíamos sequer denominar o objeto de “objeto”, o mundo de “mundo”, a não ser por meio de um sujeito que se volta para eles. O sujeito, sendo consciência intencional, tem sua existência dependente do objeto (já que só é enquanto ser que se volta para algo que não ela mesma, enquanto consciência de...), e este, embora exista sem a consciência, só é objeto por meio de um sujeito, tendo, portanto, seu significado dependente do sujeito. De modo resumido, é assim que Sartre pretende superar ao mesmo tempo o realismo e o idealismo. No entanto, como aqui só queremos mostrar o modo pelo qual o objeto real nos aparece, apenas indicamos esse aspecto.

percepção, há também sempre algo que nos escapa desse objeto, que é sempre “demais”. E com isso retornamos ao *O imaginário*, de forma a compreendermos como se dá o fracasso do desejo diante do objeto percebido.

É justamente esse aspecto de existir independente do sujeito, sendo sempre algo a mais e diferente do que podemos captar, que torna o objeto percebido aquele que não é capaz de satisfazer totalmente nosso desejo: “é que o real é sempre novo, sempre imprevisível. Eu desejava a vinda de Annie – mas a Annie que eu desejava era apenas o correlativo de meu desejo. Agora ela está aqui, mas ultrapassa meu desejo de todas as maneiras, é preciso um reaprendizado” (Sartre, 1996, p. 94). O real, seja o outro ou qualquer objeto, quando percebido, sempre ultrapassa aquilo que desejamos, sempre é “mais” ou “diferente” do que desejamos, nunca se enquadra perfeitamente no que projetamos porque tem uma existência independente daquilo que projetamos. Annie existe mesmo quando não a vemos, e é essa sua existência independente de nós que a torna demais, imprevisível e faz com que ela possa aparecer de forma distinta do que esperávamos, de forma a ultrapassar o que prevíamos.

O que satisfaz o desejo é aquilo ou aquele que é apenas o correlativo do desejo, é o que – ou quem – “preenche” “adequadamente” o que foi desejado – o que nunca um objeto real ou pessoa poderia ser. O que é percebido é o que ultrapassa o que é percebido agora e portanto, é o que é demais e imprevisível, não podendo então ser apenas o correlativo do que desejamos.

Mas se o objeto real (no sentido de objeto enquanto percebido) não satisfaz o desejo por ter sua existência independente do sujeito que o percebe – o que o faz ser sempre mais ou outro que o desejado -, o objeto imaginado, na medida em que é apenas aquilo que imaginamos, parece poder satisfazer nosso desejo. No entanto, só parece. Vejamos agora como também vemos nosso desejo fracassar diante de um objeto imaginado.

O fracasso do desejo diante do objeto irreal

Na primeira parte de *O imaginário* Sartre estabelece as quatro principais características da imaginação, sempre contrapondo-a à percepção. Embora ambas sejam consciências (a primeira característica), elas são consciências que visam de forma diferente seus objetos (a primeira sempre com uma tese de negação da presença ou existência do objeto, e a segunda sempre com uma tese de afirmação de presença e existência)⁸; que aparecem, por sua vez, de modos distintos: como observados, no caso da percepção e como quase-observados, no caso da imaginação.

Já vimos como o objeto percebido nos aparece. Falta agora mostrar que o objeto enquanto imaginado, diferente do objeto enquanto percebido, não tem existência própria, independente do sujeito que o imagina.

Se em um primeiro momento o objeto enquanto imaginado parece aparecer por perfis e ângulos tal como o objeto real, Sartre mostra que aquele na verdade não obedece aos princípios a que todo objeto real está submetido (tempo, espaço, individuação e identidade). E mesmo que ele apareça por perfis, não é verdade que aprendemos com esse objeto imaginado: podemos até fazer um cubo em imagem girar, mas essa nova face que fazemos aparecer não ensina nada novo, não contém em si algo que não esperávamos, já que sua existência não se dá de forma independente do que ali colocamos. O aprendizado e o saber, que se dão de forma lenta diante do real, tornam-se, no irreal, imediatos: não há propriamente um aprendizado, pois esse objeto que aparece como imaginado não é senão o que nós mesmos constituímos. Aqui ocorre o que Sartre nomeia de “pobreza essencial da imagem”: “Numa palavra, o objeto da percepção excede constantemente a consciência; o objeto da imagem é apenas a consciência que se tem dele; define-se por essa consciência: não se pode aprender nada de uma imagem que já não se saiba antes” (Sartre, 1996, p. 23).

⁸ A tese de negação da existência e/ou presença do objeto é essencial para a questão do recuo em relação ao mundo (sem que no entanto o Para-si deixe de ser-no-mundo); o que, por sua vez, será essencial para a questão do desvelamento da liberdade e do engajamento de todo Para-si.

Assim, não ocorre com o objeto irreal o mesmo que com o objeto real: enquanto este, por ser sempre demais, por ter sua existência independente do sujeito que o percebe, permite uma formação lenta de um saber; o objeto enquanto imaginado não é nunca demais porque nunca ultrapassa o que é naquele instante imaginado; e se não existe independente do momento em que é visado, nada é capaz de nos ensinar. Se é verdade que a consciência - seja a perceptiva ou a imaginante - nunca precede o objeto; no caso do objeto há distinção: enquanto o objeto percebido precede a percepção que temos dele, o objeto imaginado “não precede nunca a intenção” (Sartre, 1996, p. 24).

E é essa não existência do objeto imaginado fora do momento em que é intencionado que o fará ser apenas o correlativo de nosso desejo, aparentando, desse modo, uma possível forma de não fracassar nessa busca. É o que aparece inicialmente na Quarta Parte de *O imaginário*, quando Sartre mostra de forma mais demorada o modo pelo qual o objeto irreal nos aparece com uma “existência muito particular”. Aqui podemos compreender como

o objeto como imagem é um irreal. Sem dúvida, está presente, mas, ao mesmo tempo, está fora de alcance. Não posso tocá-lo, não posso mudá-lo de lugar - ou melhor, posso sim, mas com a condição de fazê-lo irrealmente, de renunciar a servir-me de minhas próprias mãos, para recorrer a mãos fantasmas que distribuirão sobre esse rosto golpes irrealis: para agir sobre estes objetos irrealis, é preciso que eu me desdobre, que me torne irreal. Mas, além disso, nenhum desses objetos solicita de mim nenhuma ação, nenhum comportamento. Não são pesados, nem opressivos, nem incômodos: são pura passividade, espera. A fraca vida que insuflamos neles vem de nós, de nossa espontaneidade. Se nos desviamos deles, aniquilam-se (Sartre, 1996, p. 166).

Não há uma característica própria do objeto, que independa de nosso modo de visá-lo. O objeto como imagem é pura espera, aguarda de nós sua constituição, a qual, por sua vez, não respeita as regras temporais e espaciais. Se uma pena percebida tem por si mesma uma resistência (pouquíssima) que não é fornecida pelo sujeito, do mesmo modo que uma bigorna tem sua resistência e peso (bem maiores que o de uma pena), quando esses mesmos

objetos são imaginados (e não percebidos) podemos dar a eles a resistência que quisermos: podemos, pela imaginação, constituir a pena como um objeto pesado e a bigorna como um objeto leve. E isso é possível porque o objeto, quando imaginado, não tem de modo algum uma existência própria independente do sujeito que o imagina - esse objeto só existe enquanto imaginado e quando o sujeito deixa de imaginá-lo, ele deixa de existir enquanto imagem.

Desse modo, parte do que mostramos da relação entre sujeito e objeto real não se mantém aqui, já que o objeto só é enquanto imaginado, enquanto é visado por uma consciência imaginante. E por assim ser, ele não apresenta nele mesmo nada além do que nós ali colocamos. Não podemos nem mesmo dizer que esse objeto nos surpreende de alguma forma, já que, se a surpresa aparece é porque nós a colocamos como um elemento desse objeto, dessa história. Diante de um diálogo imaginado entre mim e Pierre⁹, por exemplo, posso até colocar na boca de Pierre palavras que esse meu eu irreal não esperava, mas isso não implica dizer que o eu real, aquele que constitui essa imagem, seja também surpreendido, pois as palavras de Pierre são exatamente aquelas que eu o faço dizer.

E é justamente isso o que ocorre com o escritor - o que é descrito no capítulo II de *Que é a literatura?* - diante da obra por ele criada: a partir do momento em que constitui um mundo irreal (sua obra), ele não é mais capaz de desvendá-la, de lê-la, pois não é mais possível vê-la como um objeto. Ou seja, o processo de criação é tão subjetivo que o artista não encontra em sua obra nada além de si mesmo, reconhecendo a si e ao processo em vez de reconhecer a obra como obra, ou, em outras palavras, a obra como um objeto concreto. Tudo o que o escritor vê em sua obra é tudo o que ele colocou nela, não sendo capaz, portanto, de esperar, prever e ter expectativas: ele já sabe o que nela vai ocorrer, o que está escrito nas páginas seguintes. E mesmo se compararmos com o momento em que a obra não está ainda totalmente acabada, não podemos dizer que a espera do escritor seja a mesma que o leitor tem, já que,

⁹ Em *O imaginário* Sartre recorre a inúmeros exemplos cotidianos para melhor descrever como ocorre a formação da imagem, quase sempre nomeando as personagens como Pierre e Annie. Seguimos aqui os nomes utilizados por ele.

enquanto este espera por páginas futuras já preenchidas por outro, aquele espera por páginas futuras que ele mesmo preencherá. Ao escritor não é possível, diante de sua obra, a saída de sua própria subjetividade: tudo o que nela existe, tudo o que ali está colocado, foi porque o fez¹⁰, do mesmo modo que qualquer objeto irreal não é nada além daquilo que a pessoa imaginou dele.

Esse objeto irreal é mantido em “vida artificial” (Sartre, 1996, p. 166), tem existência apenas enquanto é imaginado e por isso não é nada além do modo pelo qual é intencionado. Assim, ele não apresenta aquele aspecto de “demais”, de “excesso” e ultrapassagem que constitui o objeto real, já que não tem um ser do fenômeno que seja o fundamento de seu parecer e que garantiria sua existência para além do momento em que é visado. É por isso que Sartre afirma, à primeira vista de forma paradoxal¹¹, que há uma pobreza essencial na imagem: esta não tem seu próprio fundamento, depende totalmente do sujeito para existir; e é então aquilo que o sujeito faz dela. Imaginar uma pena pesada e uma bigorna leve (fácil de ser levantada por uma pessoa franzina) é totalmente possível, e só o é assim porque essa pena e essa bigorna não se apresentam positivamente presentes e/ou existentes, porque elas são imaginadas e não percebidas - enfim, porque elas são irreais e não reais (se assim o fosse, seria impossível colocar uma bigorna como mais leve que uma pena).

Sendo assim, poderíamos ser tentados a dizer que se esse objeto irreal não é nada além do que colocamos nele, então ele pode ser exatamente o correlativo de nosso desejo, ou seja, ele pode se enquadrar totalmente naquilo que desejamos, pode não ser nada além do que projetamos. Teríamos aqui então a possibilidade de satisfazer nosso desejo?

Não.

¹⁰ É por isso que ele precisa apelar ao leitor: para que outro desvende aquilo que ele criou e por isso não é mais capaz de desvendar.

¹¹ Paradoxal porque Sartre inverte a questão da criação. Contra o senso comum, que costuma ver aquele que vive no imaginário como uma escolha pela aventura contra o tédio do mundo, Sartre descreve essa escolha como sendo uma escolha pelo previsível contra a imprevisibilidade do mundo. É disso que se tenta fugir.

Esse objeto passivo, que é mantido em vida artificial, mas que, a qualquer momento, está prestes a dissipar-se, não poderia preencher os desejos. Entretanto, não é inútil: constituir um objeto irreal é uma maneira de enganar por um instante os desejos para exasperá-los em seguida, um pouco como a água do mar faz com a sede. Se desejo ver um amigo, vou fazer com que apareça irrealmente. É uma maneira de encenar a satisfação. Mas a satisfação é apenas encenada, pois meu amigo não está presente de fato. (Sartre, 1996, pp. 166-167).

É certo que o objeto irreal pode ser imaginado completamente do modo como desejamos, mas sua existência é fugidia, momentânea, e o mais importante: irreal. E um objeto irreal, que se dá como ausente ou não existente, não poderia de fato preencher nosso desejo. Podemos, por alguns instantes, criar a imagem de Pierre que desejamos ver (mas sendo impossível de fato vê-lo porque ele não está aqui) e nos satisfazer com Pierre em imagem, colocar nele o sorriso de que tanto gostamos - no entanto, esse momento torna ainda mais claro nosso desejo e mais: torna mais explícita a ausência de Pierre e portanto, a impossibilidade de satisfazer o desejo de vê-lo. Ao mesmo tempo em que constituímos o objeto em imagem para satisfazer nosso desejo, sabemos que o constituímos em imagem justamente porque não podemos realmente satisfazê-lo. Se conseguimos criá-lo como sendo exatamente o que desejamos, essa possibilidade só se dá porque esse objeto tem uma pobreza essencial, não existe de forma real, sem o modo pelo qual eu o intenciono. E assim, o que o faz capaz de satisfazer o desejo é o que o torna incapaz de satisfazê-lo de fato.

Tal qual a água do mar parece satisfazer a sede por ser água mas na verdade a exaspera por ser salgada, o Pierre imaginado foi imaginado para satisfazer nosso desejo de vê-lo - o que se torna ainda mais explícito a partir de Pierre como imagem, que não se dá como Pierre real, que desejamos. O que ocorre nessa constituição do objeto como imagem é a definição e intensificação do desejo, é sua exasperação e não sua realização. Esse objeto irreal parece satisfazer o desejo porque ele só surge enquanto correlato desse desejo, mas a partir do momento em que o formamos, ficamos diante de um objeto pobre e irreal, que mostra o quão longe estamos de satisfazer de fato nosso desejo.

É o que ocorre, por exemplo, à pessoa que, estando em um deserto, “vê” um oásis¹²: esse objeto irreal é formado exatamente para satisfazer o desejo de suprir a sede; ele nada mais é que o correlato desse desejo. E no entanto, ele não satisfaz o desejo justamente porque não existe: o colocar o oásis como imagem é intensificar ainda mais a sede, é mostrar que existe a sede e que nada há ali para suprimi-la. O que surge para preencher o desejo, preenche-o apenas irrealmente e acaba por exasperar o desejo real. Desse modo, o objeto enquanto imagem também não satisfaz nosso desejo. Embora ele não seja nada além do que desejamos que ele seja, o que o possibilita ser assim é justamente o que o faz não preencher o que projetamos, pois se ele só é enquanto o visamos é porque ele é um irreal, e o irreal não completa o desejo real (o imaginar um frango assado - exemplo dado por Sartre em *O imaginário* - não mata a fome, pelo contrário, nos faz salivar, intensificando e definindo qual é o desejo insatisfeito).

Se Annie real que chega não preenche o desejo que se tem por ela porque é “demais”, porque ultrapassa o que se percebe no momento, a Annie imaginada também não o preenche pelo motivo contrário, porque tem uma “pobreza essencial”, porque só se mantém - de modo irreal - enquanto se a vê. O desejo é, portanto, frustrado tanto diante do objeto real quanto diante do objeto irreal. Seriam então inúteis? Revelariam então a indiferença em relação ao mundo concreto e também em relação ao mundo irreal? Estaríamos aqui fadados a um niilismo?

Não. Embora o fracasso exista (mesmo que de forma diferente) tanto no desejo frente ao real quanto no desejo frente ao irreal, embora não haja como ontologicamente fugir do fracasso do desejo necessário do Para-si pelo Em-si-Para-si, esse fracasso não é vão nem inútil: a frustração do desejo nos revela o essencial à realidade humana - que somos existência que livremente se faz diante da imprevisibilidade do real e da criação do irreal.

¹² A miragem seria para Sartre uma das formas do imaginário, já que é o colocar a presença da ausência, é fazer surgir na areia (que funciona aqui como *analogon*) o oásis que não existe.

Por meio de *O imaginário* pudemos ver mais concretamente que nem o objeto real (por ser sempre “demais”) nem o objeto irreal (por ter sempre uma “pobreza essencial”) são capazes de preencher nosso desejo. Se inicialmente o que faz com o que o objeto real não preencha o desejo nos levou a colocar a possibilidade do objeto irreal fazê-lo - já que este não tem esse aspecto de excesso que dava ao objeto real a imprevisibilidade e o ser outro além do que totalmente desejamos -, vimos depois que é justamente por não ser nada além do que imaginamos que ele não pode preencher realmente nosso desejo. Assim, não há para onde fugir: o fracasso do desejo, mesmo que de formas distintas, especificadas através de *O imaginário*, está presente em todo ato humano diante de qualquer modo de doação do objeto, diante de qualquer forma de se relacionar com o outro.

No entanto, esse fracasso não significa, na filosofia de Sartre, desespero e desapego em relação ao mundo. Pelo contrário: o fracasso diante do objeto real e do objeto irreal nos revela como sendo aquele que, em busca do ser, percebemo-nos como um fazer, como uma existência que nada mais é do que o modo pelo qual age. Assumir o fracasso do desejo diante do objeto real é não um ato de desistência mas um ato que nos levará a assumir o aprendizado dos sentimentos diante do real, a reconhecer que, diante de um objeto ou pessoa que se nos revela diferentemente a cada momento, é necessário reaprender a se relacionar com eles, a senti-los distintamente a cada momento, e portanto, a aprender que o sentimento se faz a cada instante e nunca se dá de forma congelada e finalizada. Diante de um objeto que é sempre “demais”, diante do fracasso de visá-lo de forma a preencher nosso desejo por meio dele, desvelamos a nós mesmos na necessidade de ser abertura, reaprendizado, construção constante do sentido do mundo, dos outros e de nós mesmos. E assumir o fracasso do desejo diante do objeto irreal também não leva o homem ao desespero, já que mesmo diante desse fracasso – ou talvez por conta do fracasso – fica mais explícito que a existência desse objeto se dá apenas pela livre construção de cada um; e por meio desse desvelamento, a liberdade humana – que se dá em cada ato e em cada fuga – se mostra como condenação. Ao constituir um objeto irreal, ao perceber que ele só tem sua existência no momento em que nós livremente o

constituímos; desvelamos a nós mesmos que, embora não sejamos responsáveis pela existência do mundo real, o somos pelo seu sentido, peso e valor – e portanto, que somos nós quem livremente nos fazemos ao dar ao mundo um certo sentido.

Seja diante do real ou diante do irreal, nosso desejo fracassa; e a frustração do desejo é fundamental, em Sartre, para desvelar ao homem que, em um “quem perde ganha”¹³, em sua busca perdida pelo ser, ele ganha o fazer – ou, em outras palavras, que na busca fracassada pela completude, o homem se desvela como aquele que se constrói a cada momento, como aquele que historicamente se faz ao se desfazer das amarras de um determinismo que não deixa lugar à individualidade. A frustração do desejo de ser diante do objeto real e do objeto irreal (esgotando assim qualquer possibilidade de autenticamente encontrar a satisfação desse desejo) mostra ao homem que ele, ao perder essa busca, acha-se como aquele que se constrói incessantemente, como aquele que, existindo, faz-se exatamente na medida em que existe, sem essências e qualquer outra espécie de determinismo que pudesse desconsiderar a própria ação humana. Assim, o fracasso do desejo na filosofia de Sartre se torna essencial para desvelar ao homem que ele é existência e não essência. E ao passar da descrição ontológica – tão analisada pelos comentadores – à descrição psicológica do desejo – presente em *O imaginário* –, tentamos aqui esgotar, nos vários modos de doação do objeto, como esse fracasso se revela concretamente nas buscas particulares; enfatizando, assim, esse “destino” da realidade humana, que é o de, mesmo ao tentar mascarar sua liberdade e existência, revelá-las.

Artigo recebido em 21.05.2012, aprovado em 04.07.2012

¹³ Em uma referência ao ótimo livro de Paul Klee, no qual aparece, em vários níveis, esse modo sartriano de pensar a realidade humana.

Referências

- SARTRE, J.P. *O imaginário*. São Paulo: Ática, 1996;
- _____. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1999;
- _____. *Que é a literatura?* São Paulo: Ática, 2004;
- _____. *Situações I*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005;
- _____. *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011;
- BARBARAS, R. *Sartre, désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005;
- COELHO, I. *Sartre e a interrogação fenomenológica do imaginário*. 1978. 472 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1978;
- KNEE, P. *Qui perd gagne*. Sainte-Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1993;
- SILVA, F. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: Unesp, 2004;
- SOUZA, T. Em busca da autenticidade prometida: uma leitura de Cadernos para uma moral. In: CARNEIRO, M e GENTIL, H (org), *Filosofia Francesa Contemporânea*. São Paulo: Unesp, 2009, p 348 - 357.

DO TESTEMUNHO

DEL TESTIMONIO

ON TESTIMONY

Eugénia Vilela

Prof. Da Universidade de Porto (Portugal)

E-mail: eugeniavilela07@gmail.com

Natal (RN), v. 19, n. 31
Janeiro/Junho de 2012, p. 141-179

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Resumo: O presente texto procura pensar filosoficamente a relação entre a memória, o esquecimento e o testemunho, de modo a analisar as articulações que se estabelecem entre o testemunho, o arquivo e a tradução. Apoiando-nos nas obras de Ricoeur, Todorov, Augé e Agamben, entre outras, interessa-nos essencialmente pensar o testemunho enquanto forma híbrida do discurso; isto é, como uma forma que estabelece uma estranha relação entre as dimensões gnoseológica, moral e narrativa do discurso, e que, enquanto tal, implica uma outra forma de pensar a questão da verdade, da significação e do sentido.*

Palavras-chave: Testemunho; arquivo; memória; Ricoeur; Todorov.

Resumen: El presente texto busca pensar filosóficamente la relación entre la memoria, el olvido y el testimonio, de forma a analizar las articulaciones que se establecen entre el testimonio, el archivo y la traducción. Apoyándonos en las obras de Ricoeur, Todorov, Augé y Agamben, entre otras, nos interesa esencialmente pensar el testimonio en cuanto forma híbrida del discurso; esto es, como una forma que establece una extraña relación entre las dimensiones gnoseológica, moral y narrativa del discurso, y que, en cuanto tal, implica una forma diferente de pensar la cuestión de la verdad, de la significación y el sentido.

Palabras-clave: Testimonio; archivo; memoria; Ricoeur; Todorov.

Abstract: This paper aims to think philosophically the relation of memory, oblivion and testimony, in order to analyze the articulations between testimony, archive and translation. Dialoging with Ricoeur, Todorov, Augé and Agamben, among others, it tries to think testimony as an hybrid form of discourse; this is, as a rare form of representation that relates epistemological, moral and

* Uma versão anterior do presente texto -inédito no Brasil – foi publicada no volume: Vilela, E., *Silêncios tangíveis: Corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneos de abandono*, Porto: Edições Afrontamento, 2010.

narrative dimensions of discourse, then, comprehending a different way to think the question of truth and meaning.

Keywords: Testimony; archive; memory; Ricoeur; Todorov.

Sinto dúvidas quanto à possibilidade de contar. Não porque a experiência vivida seja indizível. Foi invivível, algo completamente diferente, como se compreende facilmente. Algo que não tem a ver com a forma de uma narração possível, mas com a sua substância. Não com a sua articulação, mas com a sua densidade. Apenas alcançarão esta substância, esta densidade transparente, aqueles que saibam converter o seu testemunho num objecto artístico, num espaço de criação. Ou de recriação. Unicamente o artifício de uma narrativa conseguirá transmitir parcialmente a verdade do testemunho.

Jorge Semprúm, *L'écriture ou la vie*

Fragmentos de um sentido maior: memória e esquecimento

Pensar o conceito de testemunho supõe uma complexa trama onde se cruzam múltiplos registos. Reconhecendo que o testemunho pode ser objecto de distintas abordagens – histórica, jurídica, sociológica, antropológica, religiosa, literária – pensar o testemunho implica pensar a possibilidade de reconstituição linear dos factos; a ligação entre a *biografia* e a *história*, entre o *singular* e o *universal*; a afirmação da verdade através de um modo literal do discurso; o fracasso da linguagem perante certas experiências extremas. Pensar o testemunho implica evidenciar os seus diferentes modos de expressão: o *testemunho directo*, desde dentro do acontecimento, como experiência desde dentro da dor: a narração de uma história singular através de um olhar desde dentro do acontecimento, ou a narração de uma história de outros através de um olhar sobre o acontecimento; e o *testemunho indirecto* como a narração do acontecimento por uma terceira pessoa que, não estando presente na cena do acontecido, narra o que outros sujeitos lhe transmitem da sua experiência. O testemunho poderá ainda possuir um *registo verbal* ou um *registo não verbal* (como por exemplo a fotografia), os quais se apresentam como uma forma de pôr em comum um

acontecimento. Todavia, a forma de narrar esse acontecimento confronta-se com os próprios limites da linguagem.

O conceito de testemunho é definido como um

acto pelo qual um indivíduo atesta o conhecimento directo de um objecto ou de um acontecimento; narração (*récit*) através da qual ele restitui esse conhecimento. Por extensão (“o testemunho dos sentidos”), designa esse conhecimento directo. Se o valor de um testemunho supõe a sinceridade da testemunha, esta não implica, de forma alguma, a validade do conhecimento acerca do qual ela testemunha. (Freund, 1990, p. 2565)

Deste modo, no âmbito de uma perspectivação epistemológica, a *figura da testemunha* e o *conceito de testemunho* apresentam-se como formas marginais ao discurso filosófico. Sob a perspectivação de um modo totalitário de racionalidade próprio da modernidade, a figura específica da testemunha não existe em filosofia. A figura mais próxima será, talvez, a figura kantiana do *espectador*. Contudo, a testemunha não é apenas aquele que viu o que ocorreu (espectador), mas também aquele que participou no que ocorreu (o que sofre a ocorrência). Sendo uma figura metade lógica e metade narrativa, o testemunho afigura-se como uma forma híbrida do discurso. Enquanto tal, ele implica uma outra forma de pensar as relações entre a questão da verdade, do discurso, da significação e do sentido, pois o seu espaço discursivo é concretizado por uma estranha relação entre a dimensão gnoseológica (que implica a questão do erro), a questão moral (que supõe a questão da mentira) e a dimensão narrativa (que aponta para a questão da ficção). A condição epistemológica do testemunho supõe, assim, uma dificuldade fundamental face à *questão da verdade* e à *questão da definição de um género discursivo específico* do testemunho, isto porque o testemunho não pode ser apenas articulado com a possibilidade de um discurso logocêntrico onde a verdade surge como a normatividade de um critério a cumprir. Mas o que é testemunhar? Qual a relação entre o testemunho, a experiência, a sobrevivência e o silêncio? Como sobreviver na deslocação contínua, num espaço dividido em territórios obscuros? Como pensar uma realidade onde os acontecimentos se afiguram como uma ficção sem autor? Como dizer esse acontecimento através de uma *linguagem de ninguém*?

As marcas do passado e os discursos

No início de *Les abus de la mémoire*, Todorov afirma que os regimes totalitários do século XX, fazendo do controlo da informação uma prioridade, revelaram a existência de um perigo até aí desconhecido: o perigo do apagamento da memória. Tinha assim início uma destruição que não delapidava unicamente os arquivos oficiais da memória, mas organizava a sua aniquilação sistemática, até aos seus espaços mais ínfimos. De entre os procedimentos mais comuns para controlar a circulação de informação, de forma a dissimular a realidade e eliminar todo o traço da memória, Todorov refere, por um lado, o *apagamento dos traços*, a *intimidação* da população e a *interdição* da procura ou difusão de informações através dos quais uma forma de silêncio mútico passa a definir os espaços da vida;¹ por outro lado, o uso de *eufemismos* ou ainda a criação de um discurso feito de *expressões rígidas* que já não possuem qualquer relação com a realidade; e, por último, a *propaganda*, o que equivale a dizer, a mentira. Compreende-se, então, que a memória se tenha transformado num instrumento fundamental na luta contra o totalitarismo.

Os gestos de ameaça da memória eram obstaculizados através de um modo de resistência cuja base de sustentação era a recusa do esquecimento. Dessa situação, onde se valorizava a memória como uma forma de resistência ao processo de aniquilamento das informações próprio dos regimes totalitários, passou-se, nas democracias liberais da Europa ocidental ou da América do Norte, a um excesso de informação que, desenvolvendo formas perversas de esquecimento, se converte, simultaneamente, num eficaz meio de apagamento da memória e de esvaziamento dos gestos de resistência. Neste contexto, impondo a cristalização da figura da acção num tempo passado fechado sobre si mesmo, o

¹ Em *Lugares para a história* Arlette Farge interroga: “As testemunhas e as vítimas do genocídio, não interpelaram elas tantas vezes os historiadores, cansadas de não lerem nos seus relatos as marcas indeléveis do seu sofrimento? Não serão a ficção, o relato oral, o testemunho, os lugares privilegiados em que a dor, por um lado, e o relato do Mal, por outro, podem ser postos a nu na sua crueldade impartilhada? Quem pode – deve – dizer o atroz? Estará a história votada a reduzi-lo, e o testemunho e a ficção a captá-lo indiviso?” (Farge, 1999, p. 84).

exercício de institucionalização da memória formaliza-a numa espécie de culto. Fazendo dela um *dever*, esse modo de institucionalização plasma a memória sob formas de sacralização que a tornam estéril: “É certo que todos têm o direito de recuperar o seu passado, mas não existe lugar para erigir o culto da memória pela memória; sacralizar a memória é uma outra maneira de a tornar estéril” (Todorov, 1995, p. 33). Perante este cenário, Todorov crê ser essencial desenvolver não apenas uma reflexão sobre as formas da memória cujo limiar de inteligibilidade ultrapasse a sua vinculação ao entusiasmo ou ao ódio, mas também uma reflexão onde se perspetive criticamente uma problemática que tem vindo a generalizar-se na contemporaneidade: o elogio incondicional da memória e o regresso ritual do esquecimento. Daí que, “uma vez restabelecido o passado, deve-se interrogar: de que maneira nos serviremos dele, e com que finalidade” (Todorov, 1995, p. 33).

Apresentando um pequeno tratado sobre o uso do tempo, onde procura testar a hipótese segundo a qual toda a vida é vivida como uma narrativa, em *Les formes de l'oubli* Marc Augé salienta a necessidade do esquecimento para o trabalho da memória.²

² Em a *Genealogia da moral* Nietzsche havia já sublinhado o poder do *esquecimento activo* para a constituição de uma saúde forte no indivíduo (ainda que esta faculdade correspondesse à *memória da vontade* que definia como um *seguir querendo o já querido*). Na «Segunda consideração intempestiva», referindo-se à necessidade humana do esquecimento, escreve: “le plus petit comme le plus grand bonheur sont toujours créés par une seule chose: le pouvoir d’oublier, ou pour m’exprimer en savant, la faculté de sentir, abstraction faite de toute idée historique, pendant toute la durée. Celui qui ne sait pas se reposer sur le seuil du moment, oubliant tout le passé, celui qui ne sait pas se dresser, [...] sans vertige et sans crainte, ne saura jamais ce que c’est que le bonheur, et ce qui pis est, il ne fera jamais rien qui puisse rendre heureux les autres. [...] Toute action exige l’oubli, comme tout organisme a besoin, non seulement de lumière, mais encore d’obscurité. Un homme qui voudrait ne sentir que d’une façon purement historique ressemblerait à quelqu’un que l’on aurait forcé de se priver de sommeil, ou bien à un animal qui serait condamné à ruminer sans cesse les mêmes aliments. Il est donc possible de vivre sans presque se souvenir, de vivre même heureux, à l’exemple de l’animal, mais il est absolument impossible de vivre sans oublier. Si je devais m’exprimer sur ce sujet d’une façon plus simple encore, je dirais: *il y a un degré d’insomnie, de rumination, de sens historique qui nuit à l’être vivant et finit par l’anéantir, qu’il s’agisse d’un homme, d’un peuple ou d’une civilisation*. Pour pouvoir déterminer ce degré et, par celui-ci, les limites où le passé doit être oublié sous peine de devenir le fossoyeur du présent, il faudrait connaître exactement la

Segundo ele, o esquecimento é necessário tanto à sociedade como ao indivíduo: para sentir o sabor do presente, do instante e da espera é necessário o esquecimento. Também a memória necessita do esquecimento.³ Augé coloca uma questão essencial: “como pode a recordação interrogar a esperança?” Para responder, crê necessário reflectir sobre o próprio sentido etimológico da palavra *esquecimento*. Etimologicamente, o esquecimento é definido como *a perda da recordação*: o que se esquece não é a coisa em si mesma, os acontecimentos puros e simples, tais como ocorreram, mas a recordação, ou seja, uma *impressão que perdura na memória* (sendo a *impressão* o efeito que os objectos exteriores têm sobre os órgãos dos sentidos). Enquanto tal,

aquilo que se esquece é já, de alguma maneira, o acontecimento tratado da matéria interna; não a exterioridade absoluta, independente, mas o produto de um primeiro trabalho (a impressão) relativamente ao qual o esquecimento talvez seja apenas a sequência natural. [...] Recordar-se ou

force plastique d'un homme, d'un peuple, d'une civilisation, je veux dire cette force qui permet de se développer hors de soi-même, d'une façon qui vous est propre, de transformer et d'incorporer les choses du passé, de guérir et de cicatrizer des blessures, de remplacer ce qui est perdu, de refaire par soi-même des formes brisées. [...] le point de vu historique aussi bien que le point de vu non-historique sont nécessaires à la santé d'un individu, d'un peuple et d'une civilisation” (Nietzsche, 2000, pp. 11-14).

³ “Le travail de l'oubli dans la première et repérer sa présence dans le second. La mémoire et l'oubli entretiennent en quelque sorte le même rapport que la vie et la mort. [...] La définition de la mort comme horizon Faire l'éloge de l'oubli, ce n'est pas vilipender la mémoire, encore moins ignorer le souvenir, mais reconnaître de toute vie individuelle, évidente, prend toutefois un autre sens, un sens plus subtil et plus quotidien, dès qu'on la perçoit comme une définition de la vie elle-même – de la vie entre deux morts. Ainsi va-t-il de la mémoire et de l'oubli. La définition de l'oubli comme perte du souvenir prend un autre sens dès qu'on le perçoit comme une composante de la mémoire elle-même. [...] Cette proximité des deux couples – vie et mort, mémoire et oubli – est partout ressentie, exprimée et même symbolisée. Pour beaucoup, elle n'est pas seulement d'ordre métaphorique (l'oubli comme une sorte de mort, la vie des souvenirs), mais elle met en jeu des conceptions de la mort (de la mort comme autre vie ou de la mort comme immanente à la vie) qui commandent à leur tour les rôles impartis à la mémoire et à l'oubli: dans un cas la mort est devant moi et je dois au présent me souvenir de devoir mourir un jour; dans l'autre la mort est derrière moi et je dois vivre au présent sans oublier le passé qui l'habite.” (Augé, 1998, pp. 20-21)

esquecer é fazer um trabalho de jardineiro, seleccionar, cortar.
(Augé, 1998, p. 24)

Ora, cada indivíduo, sob a força do acontecimento e da história, possui recordações e esquecimentos específicos que, de algum modo, indiciam quem ele é. Por outras palavras, aquém das suas recordações, existem traços (denominados *traços mnésicos* pela psicanálise) que assombram o presente do indivíduo, não podendo ser nitidamente atribuídos a um tempo ou um lugar exactos. Aquilo que permanece de todas as imagens da nossa infância resulta de uma erosão pelo esquecimento.⁴ O esquecimento é, então, “a força viva da memória e a recordação é o seu produto” (Augé, 1998, p. 30).

O trabalho de fazer reviver o passado no presente passa, como nota Todorov, necessariamente, por diversas etapas que configuram diferentes estádios da vida do passado no presente. O *estabelecimento dos factos* surge como uma primeira fase no trabalho de apropriação do passado, no qual se procuram os traços de um passado a partir de alguns indícios materiais e psíquicos daquilo que ele foi, desenvolvendo-se, entre os factos e os traços que eles deixam, um processo de selecção que escapa inicialmente à vontade dos indivíduos.⁵ A este processo de selecção junta-se um

⁴ “Les souvenirs d’enfance s’apparentent à des souvenirs-images: présences fantomatiques qui hantent, parfois légèrement, parfois avec plus d’insistance, l’ordinaire de notre existence, paysages ou visages disparus que nous retrouvons aussi parfois, furtivement, dans nos rêves, détails incongrus, surprenants par leur insignifiance apparente. C’est une expérience étrange et décevante que de partir à la recherche de son plus ancien souvenir. Car il est rare que nous nous contentions de laisser venir à nous les images sans essayer – avec l’aide d’un autre lorsque c’est encore possible – de les dater, de les situer, de les relier, bref d’en faire un récit. [...] Dès qu’on prend le risque de mettre les «souvenirs» en récit, on court celui de ne plus jamais se souvenir que du premier récit ou de ceux qui l’auront suivi, apportant leur ordre et leur clarté à ce qui n’était d’abord qu’impressions confuses et singulières.” (Augé, 1998, pp. 30-31).

⁵ Ao distanciarmo-nos da narração, renunciando a narrar aquilo que denominamos *recordações*, distanciarmo-nos talvez também da *memória*. Como sugere J.-B Pontalis em *Ce temps qui ne passe pas* (1997) talvez seja justamente um *en deçà* de toda a memória que a psicanálise procura descobrir ou entrever. Aquilo que está inscrito e é marcante na memória não é a recordação, mas os traços enquanto sinais da ausência. Distanciados da recordação, esses traços estão, de certa forma,

outro processo, voluntário e consciente, pelo qual se escolhem e retêm alguns dos traços deixados pelo passado que se consideram dignos de perpetuar. Assim, a um trabalho de selecção segue-se um trabalho de hierarquização dos factos estabelecidos, através do qual se concretiza a fase de *constituição dos arquivos*. Esta fase configura-se em torno de uma *prova de verdade* onde se interroga se estes factos tiveram realmente lugar, procurando, assim, separar os historiadores dos fabuladores e as testemunhas dos criadores de ficções. Uma segunda fase do trabalho de apropriação do passado – a *construção do sentido* – remete para a *escrita da história propriamente dita*. Uma nova prova permite, agora,

distinguir os bons dos maus historiadores, as testemunhas notáveis das medíocres. O termo “verdade” pode servir aqui, mas na condição de lhe ser atribuído um novo sentido: não mais uma verdade de *adequação*, de correspondência exacta entre o discurso presente e os factos passados [...], mas uma verdade de *desvelamento*, que permita apreender o sentido de um acontecimento (Todorov, 2000, p. 135).

Estas duas formas de verdade – a *verdade de adequação* e a *verdade de desvelamento* – não se excluem mutuamente. Complementam-se enquanto formas de verdade específicas de diferentes fases do trabalho de apropriação do passado: embora o estabelecimento dos factos possa ser definitivo, a sua significação é passível de alteração, uma vez que representa uma construção realizada pelo sujeito do discurso. O critério último da *verdade de desvelamento* é intersubjectivo e não referencial, tal como o critério da *verdade de adequação*. Na fase da construção do sentido, o

desligados de toda a narração possível ou credível. O que é, então, um traço, um *traço mnésico*? Na linha de Freud, Pontalis sugere vários elementos de resposta: a memória é plural, havendo vários «sistemas mnésicos». É necessário passar da noção de traço à noção de *traçado* – traçado secreto, inconsciente, recalcado. Ora, o recalçamento não se realiza sobre o acontecimento, sobre a recordação ou sobre o traço isolado enquanto tais, mas sobre as conexões entre recordações ou entre traços. Sendo assim, segundo Pontalis, é menos necessário recordar-se do que associar; associar livremente como o faziam os surrealistas: associar é, deste modo, dissociar das ligações instituídas, para fazer surgir outras ligações, perigosas. A pista assim aberta desemboca numa incerteza quanto à natureza desse lugar: é o lugar do inominável «isso» (*ça*); lugar onde a questão já não é a da identidade («quem sou eu?») mas a questão do ser («que sou eu?»).

objectivo proposto é a compreensão do passado. Essa vontade de compreensão vincula-se a uma vocação própria do ser humano: a vocação interpretativa. No entanto, Todorov interroga-se sobre a legitimidade do gesto de compreensão, se o objecto a interpretar for constituído pelas expressões extremas do mal que caracterizaram o século XX. Para este autor, aquilo que se deve procurar compreender são, especificamente, os *processos* – políticos, sociais e psíquicos – que conduzem a essa situação. Aquilo que há a compreender não é a acção sofrida, mas a acção assumida: tanto a daqueles que destróem vidas, como a dos indivíduos que lhes resistiram.

A partir da análise das duas primeiras fases do trabalho de rememoração, Todorov conclui que a memória não se opõe ao esquecimento:

os dois termos contrastantes são o *apagamento* (esquecimento) e a *conservação*; a memória é, sempre e necessariamente, uma interacção dos dois. A restituição integral do passado é algo impossível [...], e, além do mais, assustador; a memória é forçosamente uma selecção: certos traços do acontecimento serão conservados, outros serão imediata ou progressivamente afastados, e assim esquecidos. (Todorov, 1995, p. 14)

Sendo a selecção um dos traços constitutivos da memória, o mero armazenamento cumulativo das informações – ou seja a *conservação* – não é, ainda, um trabalho de memória. Neste sentido, a crítica do procedimento dos regimes totalitários face à memória não se sustenta na escolha de certos elementos do passado, em vez da sua totalidade, mas no direito que julgam possuir de controlar a escolha dos elementos a reter. Todorov considera, então, necessário estabelecer uma distinção entre a *recuperação* do passado e a sua *utilização* posterior, pois a exigência de recuperar o passado não explicita qual a utilização que dele se fará. Configura-se, assim, uma terceira etapa do trabalho de recuperação do passado no presente – a *instrumentalização* – onde, após um processo de reconhecimento e de interpretação do passado, se marca um processo de utilização dos traços seleccionados e organizados numa narrativa histórica.⁶

⁶ “Le travail de l'historien, comme tout travail sur le passé, ne consiste jamais exclusivement à établir des faits, mais aussi à choisir certains d'entre eux comme plus saillants et plus significatifs que d'autres, à les mettre en relation entre eux; or

Os traços do passado que se procuram manter no presente organizam-se em torno de grandes tipos de discurso: o discurso da testemunha, o discurso do historiador e o discurso do comemorador. Todorov procura caracterizar cada um desses tipos específicos de discurso. Para ele, a testemunha é, especificamente, o nome atribuído ao indivíduo que organiza – a partir do presente – os traços de um passado que remetem para a sua própria vida. A testemunha é, assim,

um indivíduo que convoca as suas recordações para dar uma forma, isto é, um sentido, à sua vida, constituindo assim, para si, uma identidade. Cada um de nós é a testemunha da sua própria existência, relativamente à qual constrói uma imagem, omitindo certos acontecimentos, retendo outros, deformando ou acomodando ainda outros. Este trabalho pode sustentar-se através de documentos (traços materiais), mas ele é por definição solitário. (Todorov, 2000, p. 141)

Decorrendo de um conjunto de gestos de selecção onde as recordações se articulam num tecido da memória feito também de esquecimento – de esquecimento involuntário (que conduz, em determinados casos, à nevrose) e de esquecimento voluntário (que faz nascer o remorso e a culpa) – a construção da imagem que o indivíduo faz de si mesmo é um gesto essencial na figuração de uma identidade singular cuja matriz é a luta infinita que se traz no corpo, num limiar indeciso entre a vida e a morte. Daí que, num certo sentido, as nossas recordações não têm de ser perspectivadas através de um crivo epistemológico por referência ao qual apenas possuem consistência real quando se enquadram num texto definitivo – o dos objectos e factos que correspondem ao espaço de um conhecimento verdadeiro. Como nota Todorov, “as nossas recordações são irrefutáveis pois elas contam pela sua própria existência, não pela realidade à qual elas reenviam” (Todorov, 2000, p. 142).

Enraizando-se num *cuidado de verdade*, o discurso do historiador organiza – no momento presente – os traços do passado

ce travail de sélection et de combinaison est nécessairement orienté par la recherche, non seulement de la vérité, mais du bien. [...] La science humaine elle-même a des finalités politiques, et celles-ci peuvent être bonnes ou mauvaises.” (Todorov, 2000, p. 141)

a partir de um processo de selecção dos acontecimentos do mundo. Para Todorov, o historiador é o nome que designa o representante da disciplina cujo objecto supõe a restituição e a análise do passado. Em termos mais genéricos, designa toda a pessoa que procura realizar esse trabalho, não escolhendo como princípio regulador o interesse do sujeito, mas a *verdade impessoal*. Habitando um determinado contexto social, cultural e político, o historiador está de certa forma condicionado pelas circunstâncias temporais e espaciais da sua existência. Todavia, segundo Todorov, ele deve possuir sempre uma *exigência de verdade* que será, simultaneamente, uma *verdade de adequação* e uma *verdade de desvelamento*.

Quando a testemunha considera que as suas recordações merecem entrar no espaço público, podendo servir como um modo de formação de um grupo alargado, essa abertura do espaço íntimo a um espaço não privado produz um *testemunho*, isto é, um tipo de discurso sobre a presença dos traços do passado no presente que concorre com o discurso histórico. Os historiadores manifestam algumas reservas quanto ao valor dos testemunhos como elementos passíveis de integrar o discurso histórico, pois, na medida em que não sejam submetidos ao exame especificamente histórico (que se revela muitas vezes impossível), não possuem valor de verdade. Por seu lado, as testemunhas manifestam uma atitude de desconfiança face aos historiadores, pois “estes não estavam no mesmo lugar, não sofreram na sua carne” (Todorov, 2000, p. 143) os acontecimentos recordados. Segundo Todorov este conflito é passível de ser ultrapassado “se se reconhecesse que, mesmo sem ser dominado da mesma maneira pelo cuidado de verdade, o discurso do testemunho enriquece realmente o discurso do historiador” (Todorov, 2000, p. 143). Isto não significa o privilégio do discurso da testemunha face ao discurso do historiador, mas antes, a sua recíproca complementaridade.

Para além das modalidades de presença do passado no presente configuradas, respectivamente, pela testemunha e pelo historiador, Todorov considera uma terceira figura: o *comemorador*. Tal como a testemunha, o comemorador é guiado pelo interesse, e, tal como o historiador, ele produz o seu discurso no espaço público, apresentando-o como dotado de uma verdade irrefutável, distante

da fragilidade do testemunho pessoal. No seu caso, fala-se de “memória colectiva”. Contudo, a memória – entendida como traços mnésicos – é sempre individual. Logo, a “memória colectiva” não é uma memória, mas *um discurso que evolui no espaço público*, reflectindo a imagem que uma sociedade ou um grupo social procuram criar de si mesmos. Tendo como objectivo fundamental a apresentação de ídolos a venerar e de inimigos a odiar, a comemoração simplifica o nosso conhecimento do passado: «rememoração: tentativa de apreender o passado na sua verdade. Comemoração: adaptação do passado às necessidades do presente» (Todorov, 2000, p. 145). O trabalho de recuperação do passado no presente apresenta, assim, um problema fundamental: sendo a recuperação de um tecido vivo, há nele a possibilidade de uma contaminação entre *discurso verídico* e *discurso de ficção*.

Como vimos, a nossa relação com o passado passa essencialmente pelo esquecimento. As figuras do esquecimento possuem uma virtude narrativa: elas ajudam a viver o tempo como uma história, sendo *configurações do tempo* que trespassam a nossa vida quotidiana, individual e colectiva, privada e pública. Sendo o operador principal do *pôr em ficção* a vida individual e a vida colectiva, o esquecimento possui diferentes modalidades que se constituem como encenações onde o tempo se “configura” na própria vida. Essas encenações são uma narração contada por aqueles que a vivem, ao mesmo tempo que vivem. Perante a incomodidade da palavra *ficção* – uma vez que ela tanto pode ser empregue no sentido lato de *configurações narrativas*, como no sentido restrito de *narração não verdadeira*, como pode ainda remeter para a relação que cada um de nós estabelece, através da imagem, com os outros, com o mundo e com a história – a *ficção* (*mise en fiction*) corresponde a uma *estrutura pré-narrativa da experiência temporal*.⁷ Na confrontação com a ficção dos outros – através das questões e da recolocação que os outros exigem do meu ponto de vista – tomamos consciência da dimensão

⁷ Cf. Ricoeur, P., *Temps et récit II*, Paris: Seuil, 1984. Como sublinha Augé, a *ficção* “correspond bien d’avantage à la «structure prénarrative» qu’ évoque Ricoeur et dont je veux simplement suggérer que, antérieurement à son rôle éventuel dans l’élaboration d’un récit «imitant» le réel, elle met en forme temporelle, diachronique et dramatique le réel lui même” (Augé, 1998, p. 49).

narrativa de toda a existência, isto é, tomamos consciência de uma proximidade que decorre de todos vivermos *ficções*. No entanto, nenhuma ficção é absolutamente contemporânea de outra, pois cada um possui a singularidade do seu passado e dos seus desejos. Mais ainda, entre o nível íntimo e o nível histórico da narração há inúmeros níveis intermédios de narrações que se entrelaçam, pois habitamos, simultaneamente, uma pluralidade de narrações. Tanto a *narração colectiva* como a *narração individual (vies-récits)* estabelecem um jogo com a presença de um *outro*. A confissão, a confidência e o testemunho afiguram-se como diferentes tipos de narração através das quais um indivíduo sente a necessidade de contar a sua vida, dando-lhe uma certa coerência, a partir do jogo que se estabelece entre a discordância dos tempos singulares e a sua reconciliação nas narrações realizadas a várias vezes.

Essas narrações decorrem da trama da memória e do esquecimento, de um trabalho de composição e recomposição que traduz a tensão exercida pelo desejo do futuro sobre a interpretação do passado. Deste modo, o conflito entre o referente da memória e da história e a figura da temporalidade própria do passado (enquanto objecto da recordação), implica uma reflexão crítica sobre o desejo de fidelidade da memória e a aspiração da história à verdade.⁸ Como sublinha a historiadora Arlette Farge, os historiadores do tempo presente estão confrontados com a palavra do testemunho.

Perante eles e a coerência do discurso histórico que querem construir erguem-se as testemunhas do passado, ainda vivas, muitas vezes vibrantes de recordações e de perguntas sem resposta. O testemunho e a objectividade da história parecem então contradizer-se ao mesmo tempo que ameaçam estabelecer um conflito, por vezes doloroso, entre memória e história. A memória, sabemos-lo bem, é um teatro pessoal e fabrica-se através das reconstituições íntimas ou míticas que podem incomodar o historiador. Com efeito memória não é história; a sua irrupção é muitas

⁸ A literatura e a história “são dois grandes géneros narrativos que não se confundem, não se anulam, e, evidentemente, necessitam um do outro. [...] Revisitada incessantemente porque de novo interrogada pelo presente, a história é em cada época o relato racional dos acontecimentos, o que evita a sua falsificação e a vergonha das derrapagens flagrantes ou das negações mortíferas” (Farge, 1999, p. 85).

vezes considerada incomodativa pelos profissionais de uma história que deve dar o relato coerente, ordenado e verídico do que se passou. A testemunha, ao clamar a sua palavra, parece submergir o historiador com uma expressão demasiado viva dos seus sentimentos, com uma memória demasiado sensível, demasiado dolorosa ou mesmo deformada que distrai ou desvia a fabricação do discurso histórico. (Farge, 1999, p. 100)

Essa distância entre a memória, a história e o testemunho aponta para uma dificuldade que emerge da relação entre a *política da memória* e o *problema do testemunho*. Se, como referimos anteriormente, as relações entre a memória e o esquecimento são desenvolvidas em cenários políticos definidos através de um jogo político onde a memória enfrenta o poder estabelecido que prescreve e limita o espaço possível da recordação, o problema da *política da memória* (no interior da qual a memória constitui um dos *instrumentos pragmáticos do poder*, dependente de uma racionalidade sujeita aos fins que o exercício de poder pretende concretizar) está intimamente vinculado ao problema do testemunho. Sublinha-se, assim, uma íntima articulação entre o testemunho e o problema da leitura do tempo passado. Para tal, torna-se importante, perspectivar a articulação do *testemunho* com *o traço do passado*.

Considerando a conservação do passado pela memória a partir da metáfora da marca ou do sinal, em *La lectura del tiempo pasado*, especificamente no capítulo «La huella del pasado», Ricoeur pretende demonstrar que a memória elaborada por vários indivíduos, dos quais depende o conhecimento histórico, não pode reduzir-se meramente a esse *topos* tradicional.

A memória plural e pública que alimenta o trabalho do historiador caracteriza-se pelo estudo privilegiado do *testemunho* e pela possibilidade de comparar entre si as diferentes informações das quais depende a credibilidade do relato histórico. Põe-nos em presença do acontecimento, tendo presente não tanto o problema da semelhança entre este e o relato em questão (problema do vestígio, herdado da tendência tradicional a identificar a memória com o sinal ou a marca), quanto a confrontação dos diferentes graus de fiabilidade dos testemunhos. (Ricoeur, 1999, p. 71)

O estudo do problema da “temporalidade do passado” é perspectivado, por Ricoeur, na fronteira entre a epistemologia e a

ontologia. É um problema epistemológico, pois refere-se à pretensão de fidelidade da memória e de verdade da história (problema da referência); mas também se trata de um problema ontológico, pois o que está em jogo é o *carácter passado* do próprio passado (*ser passado*). Essa substantivação do passado – delineado como um lugar onde as experiências vividas se encontrariam depois de ter ocorrido – é acentuada por uma tendência própria da linguagem em referir-se ao passado como uma *entidade*.⁹ Tradicionalmente, a apreensão do passado histórico liga-se a uma perspetiva retrospectiva do conhecimento histórico. Como sublinha Ricoeur, a investigação do passado histórico congrega, tradicionalmente, apenas três posições temporais: a dimensão do acontecimento a estudar; a dimensão dos acontecimentos intercalados entre esse acontecimento e a posição temporal do historiador; e, por fim, o momento da escrita da história. Sob essa orientação, ou seja, do ponto de vista retrospectivo da história, o passado é – desde o presente da escrita da história – abordado separadamente da sua relação com o futuro. Nesse sentido, torna-se legítimo colocar, provisoriamente, *o problema do referente da memória e da história*: esse problema consistirá “em saber se podemos encontrar uma solução para o enigma do “carácter passado” no quadro da dita abstracção do futuro” (Ricoeur, 1999, p. 75).

Na realidade, a noção de *enigma do “carácter passado”*, apresentada por Ricoeur, congrega uma multiplicidade de enigmas. Esse enigma está ligado ao léxico e à sintaxe da temporalidade: falamos do passado simultaneamente como aquilo que *já não é* (esta designação adverbial é de carácter negativo) e como aquilo que *foi* (esta designação depende da composição dos tempos verbais e é de carácter positivo). Contudo, o facto de, ao falar do passado, nos referirmos a algo já cumprido, não significa pensar o passado

⁹ Algumas metáforas espaciais remetem para uma substancialidade do passado: por exemplo, a marca deixada na cera conduz à ideia da localização de uma recordação num lugar onde se conservariam armazenadas as recordações esquecidas, sendo suficiente extrai-las por *anamnesis* para, novamente, as possuímos. Face a esta deslocação perversa da linguagem comum, torna-se necessário “mantener el estatuto léxico del pasado como adjetivo sustantivado y emplear, por tanto, la noción de 'carácter pasado' o de 'paseidad” (Ricoeur, 1999, p. 72).

como aquilo sobre o qual já não é possível actuar. O objecto da recordação tem inscrito o sinal da *perda*; e ela é um critério essencial do *carácter passado*: “o objecto do passado cumprido é um objecto perdido (de amor ou de ódio). [...] O não poder actuar sobre o passado é apenas um corolário da perda, do facto de “ter de ceder” ao interiorizá-la” (Ricoeur, 1999, p. 76). Esse enigma surge novamente ao enfrentar o *enigma do eikón* (da imagem), enquanto termo que abrange dois tipos de presença: a presença do *ausente* enquanto irreal e a presença do *anterior* como passado. O facto da recordação pura se tornar presente em forma de imagem supõe que o enigma do *eikón* inclui os dois tipos de presença do ausente: a *presença do irreal* e a *presença do anterior*. Esse enigma constitui-se, então, em dois níveis: o primeiro consiste no recurso à metáfora do *sinal* ou da *marca*; o segundo consiste no recurso a uma relação de *semelhança* entre a evocação presente e a marca impressa (metáfora gráfica da impressão). Deste modo, ele constitui um duplo enigma: o *enigma do sinal* e o *enigma da semelhança*.¹⁰

¹⁰ O *enigma do sinal* está presente na medida em que existe uma marca deixada por algo ou por alguém. Ora, como nota Ricoeur, ao ignorar e pressupor um agente que deixou o sinal como signo da sua passagem, distendemos o enigma da presença do ausente. Todavia, a representação da causa desse sinal não pode ser confundida com a sua função sógnica, uma vez que, para constituir um sinal, essa marca tem de possuir uma dimensão de alteridade face à sua origem. Nesse sentido, o sinal – sendo presença – remete para algo ausente; quer essa ausência faça alusão a um passado real ou a um passado irreal. Constituindo com o *enigma do sinal* ou da marca o duplo aspecto do *enigma da recordação*, o *enigma da semelhança* indicia uma provável relação de semelhança entre o retrato e o original. No *Sofista*, Platão procura distinguir dois tipos de artes miméticas: uma fantasmática e enganadora e a outra *eikastiké* ou verídica. Contudo, como poderemos saber da veracidade de uma imagem? A esta interrogação juntam-se outras questões que reenviam, a um só tempo, para a antiga aporia do *ícone* e para o problema moderno da *representação*: “consiste el recuerdo en una imagen similar al acontecimiento del que guarda una impresión o una huella? El problema moderno de la 'representación' repite una y otra vez la antigua aporía del icono. Consiste la acción de representar algo en presentarlo de nuevo, en presentar lo mismo una vez más, o se trata de algo totalmente distinto a la reanimación del primer encuentro? Consiste en una reconstrucción? De ser así, cuál es la diferencia entre ésta y una construcción fantástica e, incluso, fantasiosa, es decir, entre la ficción y la propia reconstrucción? ¿Cómo se preserva la posición real del pasado, del pasado real, en dicha reconstrucción?” (Ricoeur, 1999, p. 78)

Como sublinha Ricoeur, o conhecimento histórico volta a suscitar a antiga aporia do *eikón*. Nesse sentido, para esclarecer o enigma do *carácter passado*, ele recorre ao espaço da *história documental*, especificamente, à *série* onde se sustenta a recolha de dados, ou seja, ao *arquivo-documento-traço*. Havendo uma sequência entre os elementos desta série – ou seja, na medida em que o arquivo remete para o documento e o documento remete para o traço – o conhecimento histórico vai afigurar-se como um *conhecimento mediante traços*: “os documentos são marcas e os arquivos, reservas de marcas inventariadas” (Ricoeur, 1999, p. 78). Sendo assim, Ricoeur assinala, no conhecimento histórico, uma equivalência entre o *sinal* (referido pelos gregos) e o *traço*, uma vez que o traço deixado é, também aqui, um sinal passível de ser decifrado. É igualmente essencial saber designar a causa que o produziu: o que significa a necessidade de possuir um *saber teórico* prévio sobre os costumes daqueles que deixaram esse traço, e um *saber prático* que o permita decifrar: “a marca opera como um efeito-signo do passo que a deixou impressa” (Ricoeur, 1999, p. 79). Todavia, o conhecimento histórico não reitera apenas o enigma do *eikón*. Ele apresenta um elemento radicalmente novo, um elemento capaz de tornar o enigma tolerável: o testemunho. Neste contexto, o testemunho afigura-se como uma *estrutura de transição entre a memória e a história*.¹¹

Ao substituir o *sinal* e a *marca*, o testemunho desloca o *problema do traço*: deixando de ser apenas a repetição do enigma do sinal ou da marca, o traço passa a ser pensado a partir do testemunho (e não o testemunho a partir do traço). Esta deslocação do *problema do traço* afecta a relação com o passado, pois conduz ao abandono do *problema da semelhança*: “não há que perguntar se um relato se parece com um acontecimento, mas se o conjunto dos

¹¹ “El testimonio introduce una dimensión lingüística ausente en la metáfora de la señal o de la marca, a saber, el discurso del testigo que cuenta lo que ha visto y requiere ser creído. La señal dejada por el acontecimiento consiste en la visión relevada por lo que se dice y lo que se cree. Al mismo tiempo, el enigma de la relación de semejanza se sustituye por otro [...]: el de la relación fiduciaria que constituye la credibilidad del testimonio. Ya no se trata, por tanto, de la semejanza de un retrato, sino de la credibilidad de un testimonio cuya presunta buena fe puede ponerse a prueba al cotejarse con otros.” (Ricoeur, 1999, p. 79)

testemunhos, confrontados entre si, resulta fiável. Se for esse o caso, podemos considerar que, graças à testemunha, “presenciamos” o acontecimento contado” (Ricoeur, 1999, p. 79). O aparecimento da expressão *presenciar* leva Ricoeur a interrogar-se sobre a possibilidade de substituir radicalmente o *problema do ícone* pelo *problema do testemunho*. Exigindo a consideração do problema das relações entre a memória e a imaginação, esta questão conduz a um análise crítica da *metáfora do retrato* e do *modelo da tradução*. Assim, partindo da análise das relações complexas que existem entre a memória e a imaginação, Ricoeur recupera a proposta de *Temps et récit III* – que consistia em interpretar a relação entre a história e o passado através do conceito de “representância”, de “substituição” ou de “delegação”, enquanto modalidade da *reconfiguração do passado pelo relato (récit)*, de forma a aplicar esses conceitos ao *como* do testemunho. Ora, “a noção de 'representância' faz referência neste estudo à mistura opaca da recordação e da ficção na reconstrução do passado” (Ricoeur, 1999, p. 81); nesse sentido, a dialéctica entre o mesmo, o outro e o análogo (através da qual Ricoeur procurava expressar conceptualmente a relação de *representância*) torna-se menos evidente ao abordar essa *mistura opaca da recordação e da ficção na reconstrução do passado* que todo o testemunho encerra. Neste contexto, o recurso à analogia, dependendo excessivamente do problema do *eikón*, necessita ser repensado relativamente à noção de *testemunho*.

Numa nota sobre a *noção de testemunho*, Ricoeur interroga-se sobre o modo como esta nova perspetivação afecta, num sentido geral, a leitura da secção de *Temps et récit III* dedicada à *realidade do passado*. Continuando a assumir a oposição entre o *relato histórico* e o *relato de ficção*, Ricoeur afirma assumir o risco de pensar a sua mútua imbricação no processo que vai da *recordação pura* à *recordação-imagem*, particularmente no que diz respeito à elaboração dos grandes acontecimentos históricos onde a representação do passado se torna uma encenação. Considera, então, que o capítulo sobre «A realidade do tempo histórico» deverá

ser profundamente revisto devido ao problema do traço e do testemunho.¹²

Ricoeur considera existir uma separação essencial entre o retrato e a cópia:

Neste ponto, encontra-se em jogo o destino da ideia de *mimesis*. Um retrato não é uma cópia, na medida em que é uma interpretação, ou melhor, uma procura da verdade mediante a interpretação. Talvez se devesse dizer o mesmo da fotografia. Se pensamos em Cartier-Bresson ou em Doisneau, dar-nos-emos conta de que uma fotografia, tal como o retrato, é uma configuração que pretende concretizar uma reconfiguração. Também se trata de alcançar uma fidelidade que se encontra mais além da duplicação da cópia. O retrato e a fotografia, quando alcançam a sua maior perfeição, dependem da fase da elaboração imaginativa da recordação e, mediante esse processo, remetem para o problema da fidelidade. (Ricoeur, 1999, p. 82)

Uma vez mais, Ricoeur interroga se a resistência do *problema do ícone* – a ser assimilado pelo *problema do testemunho* – decorrerá de um motivo mais profundo do que o *fenómeno da elaboração da imagem* ou *da representação da recordação*. Ora, a esse ponto irreduzível – presente no *problema do traço* que se vislumbra no núcleo do testemunho (no seu lugar de origem) –, corresponde

a remissão do ícone e do traço ao acontecimento anterior à impressão, à incisão ou à inscrição. Esse acontecimento corresponde à própria passagem deixada por um traço. [...] O testemunho envolve um enigma similar. Antes de dizer algo, a testemunha viu, ouviu, ou sentiu (ou

¹² Ao assinalar essas passagens de *Temps et récit III*, Ricoeur nota que “en esa época, pensaba que la noción de “huella” constituía el final de la serie de remisiones que conducían de los archivos a los documentos y de éstos a la propia huella. A falta de una correlación entre esta última y el testimonio, seguía sujeto sin saberlo al enigma del *eikón*, que todavía no había identificado” (Ricoeur, 1999, p. 82). A abordagem do problema da *representância* (*representance*) parece-lhe continuar a ser pertinente: o relato histórico tem a função de substituir o passado histórico; “esa función caracteriza la referencia *indirecta* propia de un conocimiento mediante huellas, y diferencia de cualquier otro el modo referencial de la historia respecto al pasado. [...] Por supuesto, ese modo referencial no puede separarse del propio trabajo configurativo: en efecto, sólo mediante la rectificación incesante de nuestras configuraciones nos hacemos una idea de los recursos inagotables del pasado” (Cf. *Temps et récit III*, p. 204).

acreditou ver, ouvir, ou sentir, a diferença tem pouca importância). Em resumo, encontra-se impressionado, talvez aflito ou e, em qualquer caso, *afectado* pelo acontecimento. Ao dizer algo, expressa esse *estar afectado por...* nesse sentido, podemos falar da impressão do acontecimento anterior ao próprio testemunho, da impressão que este comunica. Esse testemunho possui um carácter passivo, relacionado com o *páthos* associado à definição inicial da memória levada a cabo por Aristóteles. (Ricoeur, 1999, p. 83)

Ao nível da consciência histórica essa dimensão “passiva” supõe a *consciência do efeito da história* (Gadamer), ou seja, *o estar afectado pela história*, na expressão de Ricoeur:

Através do relato, o ouvinte, convertido numa testemunha de segunda ordem, encontra-se, por sua vez, sob o efeito do acontecimento cuja energia, violência e, por vezes, júbilo comunica o testemunho. O problema do traço, devido a essa característica passiva, acrescenta-se, de certo modo, ao do testemunho sem se dissolver completamente nele. (Ricoeur, 1999, p. 83)

Ricoeur sublinha o carácter irresolúvel do estatuto da verdade e da fidelidade da memória e da história. Não só o problema do ícone não pode ser definitivamente resolvido através do problema do testemunho (subordinado ao problema do ícone), como também – mesmo pressupondo a possibilidade do testemunho assimilar o enigma do ícone e do traço – esse enigma manteria a sua problematicidade específica, isto é, a sua fiabilidade ou credibilidade. Ora, o contrário da fiabilidade não é, num sentido estritamente epistémico, a dúvida mas a *suspeita*.¹³ Para Ricoeur, o destino dessa *verdade sempre em suspenso* – dessa *veracidade sempre inconclusa* – vai depender da introdução do problema do

¹³ “El problema de la verdad, en efecto, se ha convertido en el de la veracidad. Ahora bien, siempre podemos oponer, en última instancia, un testimonio a otro. Esa separación insalvable entre la veracidad-fiabilidad y la verdad prueba convierte la fidelidad en una figura especial de la verdad. El hecho de “creer en” siempre se encuentra unido al de “creer que”. Al mismo tiempo, la oposición entre lo verdadero y lo falso se desdobra en la oposición entre la confianza y la sospecha. Ahora bien, la labor correctora de la historia no elimina la sospecha de que haya podido engañarnos algún testimonio falso. La verdad histórica siempre se encuentra en suspenso. Es plausible, probable y discutible. En resumen, siempre se puede describir” (Ricoeur, 1999, p. 84).

“carácter passado” do passado no ciclo da temporalidade, uma vez que a “abstracção da dimensão do 'carácter passado' apenas nos leva a reforçar o aspecto radicalmente aporético e enigmático da reivindicação da verdade, condenada a oscilar sem fim entre a confiança e a suspeita” (Ricoeur, 1999, p. 73).

No entanto, a abordagem isolada do passado – o desejo de dar um sentido ao *carácter passado* do passado independentemente da sua relação com o presente e o futuro – conduz a uma situação irresolúvel: se, por um lado, persiste a reivindicação de fidelidade da memória, por outro lado, afirma-se a sua falta de fiabilidade. Sendo assim, Ricoeur considera ser uma tarefa fundamental “introduzir a memória no movimento de intercâmbio que existe entre as expectativas que o futuro cria e a presença do presente” (Ricoeur, 1999, p. 84), ou seja, é essencial introduzir o *carácter passado* do passado no movimento dialéctico das instâncias da temporalidade. Trata-se, afinal, de delinear uma nova figura de temporalização do passado, através da qual o *carácter passado* passa a ser perspectivado no contexto da dialéctica do passado, do presente e do futuro. Nesse sentido, a reflexão sobre o enquadramento do *carácter passado* do passado, na dialéctica temporal, é o ponto de partida para a procura de um outro equilíbrio da síntese temporal. Um equilíbrio onde se procura ultrapassar a relação entre a história e o paradigma do traço, assim como a libertação da metáfora da memória enquanto sinal ou marca.¹⁴

Num movimento contrário à orientação retrospectiva do conhecimento histórico, Ricoeur vai incluir o *carácter futuro* na apreensão do passado histórico. Por outras palavras, vai abordar o

¹⁴ “El historiador, en cuanto individuo apasionado y ciudadano responsable, aborda su tema con unas expectativas determinadas, con sus deseos, sus temores, sus pensamientos utópicos e incluso su escepticismo. Esa relación con el presente y con el futuro influye inevitablemente en la elección de su objeto de estudio, en los problemas que se plantea, en sus hipótesis y en el peso de los argumentos que recorren sus explicaciones y sus interpretaciones, pero su posición respecto al presente y al futuro no forman parte temáticamente de su objeto de estudio. Los archivos, los documentos y las huellas forman parte “del” pasado. En ese sentido, la memoria, ya sea privada o pública, se encuentra vinculada orgánicamente al presente y al futuro, como telón de fondo de la historia documental.” (Ricoeur, 1999, p. 93)

efeito retroactivo da intencionalidade do futuro sobre a intencionalidade do passado no conhecimento histórico como contrapartida da influência contrária da representação do passado sobre a representação do futuro. Há, assim, um *efeito retroactivo do futuro sobre a memória e sobre a história* que não se reduz ao *horizonte de espera*. Através dessa nova relação com o passado – onde está subjacente a atribuição de um importante lugar ao papel desempenhado pelo testemunho no trabalho do historiador – Ricoeur sublinha a *questão da dívida com o passado*, interrogando-se sobre aquilo que, numa fenomenologia da memória e da história, a noção de *dívida* poderá aportar à noção de *traço*: “A dívida é o peso do passado que o futuro terá e enfrentar [...] a dívida obriga. O dever da memória existe graças à dívida que, ao conduzir a memória em direcção ao futuro, introdu-la nele: 'Lembra-te! Não o esquecerás!’” (Ricoeur, 1999, p. 94). Na medida em que obriga, a *dívida* vincula-se ao futuro. No entanto, ela não é apenas uma carga, mas também um recurso decorrente da herança; enquanto tal, relaciona-se com o esquecimento que preserva. Assim, reconhecendo que o traço transporta a passividade do ímpeto sofrido pelo acontecimento passado, a ideia da dívida – vinculada ao passado como “ter sido” – relaciona-se com o facto de *estar afectado por um acontecimento*. O passado que já não é, mas que foi, requer o dizer do relato, pois encontra-se ausente. Desse modo, ao carecer do dizer da história, o passado (enquanto *ter sido*) reclama-o.¹⁵

Memória literal e memória exemplar

Procurando focalizar a sua interrogação sobre o processo de utilização da memória na esfera das condutas públicas, éticas e políticas, Tzvedan Todorov vai desenvolver a sua reflexão a partir de

¹⁵ “En efecto, aunque los hechos son imborrables y ya no podemos deshacer lo que se ha hecho, ni hacer que no pase lo que pasó, el sentido de lo que sucedió, por el contrario, no está fijado de una vez por todas. Además de que los acontecimientos del pasado pueden interpretarse de otra manera, la carga moral vinculada a la relación de la deuda con el pasado puede aumentarse o aligerarse, en función de que la acusación encierre al culpable en el sentimiento doloroso de lo irreversible o de que el perdón abra la perspectiva de la liquidación de la deuda, que equivale a una conversión del propio sentido del acontecimiento.” (Ricoeur, 1999, p. 98)

uma referência à análise psicanalítica da esfera da vida afectiva do indivíduo, uma vez que a recuperação do passado é indispensável para a vivência do presente. Concedendo à memória um lugar fundamental, a psicanálise centra o seu trabalho em diversas formas de marginalização das recordações.

Operando uma forma de marginalização das recordações, a *nevrose* funda-se numa perturbação da relação com o passado – o *recalcamento* – em que o sujeito distancia da sua memória viva (da sua consciência) alguns acontecimentos ocorridos na sua infância que se constituíram como inaceitáveis para ele. Recalcadas, essas recordações impedem o sujeito de viver abertamente. O trabalho de análise passa pela recuperação das recordações recalçadas, de modo a domesticar a recordação desses acontecimentos, integrando-os no espaço da existência singular do indivíduo. Por seu lado, o *luto* – operando uma outra forma de marginalização das recordações – parte, num primeiro tempo, de uma recusa em admitir a realidade da perda que se acaba ter e, progressivamente, sem remeter para o esquecimento aquilo que se perdeu, vai transformando o estatuto das imagens que lhe estão vinculadas, de modo a marcar um certo distanciamento face à dor em carne viva. A referência à vida afectiva do indivíduo permite, assim, reconhecer a importância essencial da presença do passado no presente da sua vida, pois a identidade presente é também constituída pelas imagens que o indivíduo tem desse passado.¹⁶ Todorov interroga-se, então, sobre a existência de um meio de distinguir, antecipadamente, os bons e os maus usos da memória. Segundo ele, “o bom uso da memória é aquele que serve uma causa justa e não aquele que se contenta em reproduzir o passado” (Todorov, 2000, p. 188).

Com o propósito de estabelecer um critério que lhe permita distinguir os diferentes *usos da memória*, assenta a crítica dos usos da memória numa distinção entre duas *formas* de reminiscência: uma *forma* de reminiscência *literal* e uma *forma* de reminiscência *exemplar*. Sendo assim, um determinado acontecimento pode ser

¹⁶ “Le soi présent est une scène sur laquelle interviennent comme personnages actifs un soi archaïque, à peine conscient, formé dans la petite enfance, et un soi réfléchi, image de l’image que les autres ont de nous – ou plutôt de celle que nous nous imaginons présente dans leur esprit. La mémoire est responsable non seulement de nos convictions mais aussi de nos sentiments.” (Todorov, 1995, p. 25)

lido de uma maneira *literal* ou de uma maneira *exemplar*. Sob a forma de uma *memória literal*, um acontecimento (ou seja, uma parcela dolorosa do meu passado ou do grupo a que pertença) é preservado na sua literalidade (o que não significa dizer a sua verdade); “ele permanece um facto intransitivo, não conduzindo para além de si mesmo. [...] Estabeleço também uma continuidade entre o ser que fui e aquele que sou agora, ou o passado e o presente do meu povo, e amplio as consequências do traumatismo inicial a todos os momentos da existência” (Todorov, 1995, p. 30). Diferentemente, sob a forma de uma *memória exemplar*,

sem negar a singularidade do acontecimento, decido utilizá-lo, uma vez recuperado, como uma manifestação entre outras de uma categoria mais geral, sirvo-me dele como de um modelo para compreender novas situações, com agentes diferentes. A operação é dupla: por um lado, como num trabalho de psicanálise ou um luto, neutralizo a dor provocada pela recordação, controlando-a e marginalizando-a; mas, por outro lado – e é então que a nossa conduta deixa de ser privada entrando na esfera pública –, abro essa recordação à analogia e à generalização, construo um *exemplum* e extraio uma lição. O passado converte-se, então, num princípio de acção para o presente. (Todorov, 1995, pp. 30-31)

Levado ao seu extremo, o *uso literal da memória* é portador de riscos, pois, ao tornar inultrapassável o que ocorreu no passado, submete o presente ao passado. Contrariamente, a *forma exemplar da memória* é potencialmente libertadora, pois “permite utilizar o passado em vista do presente, servir-se das lições de injustiça sofridas para combater aquelas que estão em curso no momento presente, de deixar *o si (le soi)* para ir em direcção ao outro” (Todorov, 1995, p. 32). Nela, *o passado torna-se um princípio de acção para o presente*. Esse movimento, que consiste em passar do seu próprio sofrimento (ou do sofrimento daqueles que são próximos) para o sofrimento dos outros – rompendo com uma forma de determinismo, afirmando o sentimento de pertença; deixando, assim, de reclamar para si o estatuto exclusivo de vítima – é aquele que Todorov denomina como *exemplaridade*: “a memória exemplar generaliza, mas de maneira limitada; não faz desaparecer a identidade dos factos, mas apenas os coloca em relação uns com os outros, estabelece comparações que permitem destacar semelhanças e diferenças” (Todorov, 1995, p. 46).

Todorov ilustra essa ideia a partir da figura de David Rousset, prisioneiro político, deportado para Buchenwald e sobrevivente dos campos de concentração nazis. Rousset procurou dar testemunho da sua experiência, procurando, através dos seus livros, analisar o universo concentracionário. A 12 de Novembro de 1949 publica um apelo aos antigos deportados dos *campos* nazis para que assumam a realização de um inquérito sobre os *campos* soviéticos em actividade. A imprensa comunista, da qual faziam parte antigos deportados dos *campos* nazis, reage violentamente contra ele. Todavia, ele continuará a dedicar uma parte da sua vida a combater os campos de concentração comunistas, reunindo e publicando informações sobre esses espaços de aniquilamento, pois considera que os antigos deportados são aqueles que têm, de forma mais intensa, o dever de inquirir sobre os *campos* do presente.¹⁷ Deste modo, procura-se romper com um culto perverso da memória onde a sacralização do passado é, apenas, uma forma de eternizar a condição de vítima em que determinados indivíduos e grupos enraízam, respectivamente, a sua identidade individual e a sua identidade colectiva. Isto porque, segundo Todorov, o sentido específico de cada acontecimento não significa a impossibilidade de uma relação entre si. Quanto mais numerosas estas relações o são, mas o facto se torna particular.

Em si mesmo, o passado histórico não possui nenhum valor. O seu sentido decorre, justamente, dos seres humanos que interrogam e julgam os acontecimentos. Um mesmo facto pode ser objecto de interpretações contraditórias e servir de justificação a políticas antagónicas. Ora, as diferentes fases do trabalho histórico – ou seja, do trabalho de recuperação do passado – coexistem. Muitas vezes, é porque se pretende empreender uma acção no presente que se procura, no passado, uma forma de legitimação. À reflexão crítica sobre os efeitos de uma *sacralização* da memória, Todorov articula

¹⁷ Como sublinha Todorov, “s’il avait privilégié la mémoire littérale, Rousset aurait passé le reste de sa vie à immerger dans son passé, à penser ses propres plaies, à nourrir son ressentiment à l’égard de ceux qui lui avaient infligé une offense inoubliable. En privilégiant la mémoire exemplaire, il choisit de se servir de la leçon du passé pour agir dans le présent, à l’intérieur d’une situation dont il n’est pas acteur, qu’il ne connaît que par analogie ou de l’extérieur” (Todorov, 1995, p. 44).

uma outra crítica cujo objecto é o processo de *banalização* dos acontecimentos: um processo em que acontecimentos extremos do presente perdem toda a sua especificidade ao serem aglutinados aos acontecimentos do passado.¹⁸

Com efeito, o estreito caminho entre a sacralização e a banalização do passado é aquele que se situa entre a *memória do mal* e a *tentação do bem*, ou seja, um caminho que partindo de um acontecimento central da história do século XX europeu – o enfrentamento do totalitarismo com a democracia – se delineia, por contraste com o totalitarismo, na emergência dos elementos do pensamento humanista inspiradores da democracia.¹⁹ Assim sendo, segundo ele, o desafio que devem enfrentar os humanistas modernos – isto é, os humanistas depois de Kolyma e de Auschwitz – é procurar a resposta para a seguinte pergunta: “Como reconciliar esta ausência de ilusões sobre o homem, por um lado, com a manutenção do homem como finalidade da acção, por outro?” (Todorov, 2000, p. 333).

UM ESPAÇO INSTÁVEL DA VERDADE

Num texto sobre o testemunho intitulado “A forma exacta da dissipação», Silvina Rodrigues Lopes afirma pretender «partir de

¹⁸ “Le passé peut nourrir nos principes d’action dans le présent; il ne nous livre pas pour autant le sens de ce présent. Le racisme, la xénophobie, l’exclusion qui frappent les autres aujourd’hui ne sont pas identiques à ceux d’il y a cinquante, cent ou deux cents ans, ils n’ont ni les mêmes formes ni les mêmes victimes. La sacralisation du passé le prive de toute efficacité dans le présent; mais l’assimilation pure et simple du présent au passé nous aveugle sur les deux, et provoque à son tour l’injustice. Le chemin peut paraître étroit entre sacralisation et banalisation du passé, entre servir son propre intérêt et faire morale aux autres; et pourtant il existe.” (Todorov, 2000, p. 191)

¹⁹ Segundo este autor, a força do humanismo moderno – um *humanismo crítico* – reside na co-presença de duas características muito simples: “La première, c’est la reconnaissance de l’horreur dont sont capables les êtres humains. L’humanisme, ici, ne consiste nullement en un culte de l’homme, en général ou en particulier, en une foi dans sa noble nature; non, le point de départ ici, ce sont les camps d’Auschwitz et de Kolyma, la preuve la plus grande qui nous a été donnée en ce siècle du mal que l’homme peut faire à l’homme. La seconde caractéristique est une affirmation de la possibilité du bien: non du triomphe universel du bien, de l’instauration du paradis sur terre, mais d’un bien qui conduit à prendre l’homme, dans son identité concrète et individuelle, comme fin ultime de son action” (Todorov, 2000, p. 333).

uma definição mínima, consensual ou corrente, do testemunho como relato verídico de factos ou experiências feito por alguém que a eles esteve presente” (Rodrigues Lopes, 2000, p. 242). Sob este ponto de vista, o testemunho afigura-se como uma apresentação exacta de factos ou de experiências através de uma linguagem adequada, como se pudesse existir uma forma exacta de *re-produzir*, de *re-conhecer*, de dizer as coisas. Esse *relato verídico* supõe uma linguagem que permite a afirmação da verdade através de proposições que – ao descrever um facto – concretizam a sua repetição; uma linguagem que produz a dizibilidade de factos e experiências que existem no exterior da linguagem. Falamos da possibilidade de existência de um *relato verídico* daquilo que aconteceu.

Entendido como uma afirmação da verdade dos factos – uma reposição dos acontecimentos, através da narração enquanto representação/reprodução do acontecido – o testemunho está vinculado a uma certa ideia de homem: a ideia moderna da posição do homem no mundo, na natureza, no cosmos. Sob o ponto de vista histórico e jurídico, a lógica do discurso testemunhal supõe a constituição de um *discurso verdadeiro* onde a verdade se define, como vimos anteriormente, sob uma perspectiva epistemológica (a verdade do testemunho em oposição ao erro) e sob uma perspectiva moral (a verdade do testemunho em oposição à mentira). Neste contexto, o sentido do testemunho decorre de um *dever da verdade* onde a verdade é perspectivada como uma *entidade lógica* (específica de um discurso onde se sublinha a generalidade e a universalidade dessa verdade passível de ser enunciada) que se sustenta numa ideia de verdade enquanto *entidade substancial*. O testemunho é perspectivado como um registo discursivo que parte da necessidade de reconstrução dos factos, o que implica pensar as condições de possibilidade de um relato verídico através da figura de um *testemunho formal*, isto é, através de um texto que se constitui como o produto de uma capacidade de sistematização de factos dispersos. A presença desses factos confere a esse texto um atributo formal de verdade.²⁰ A possibilidade do testemunho é,

²⁰ Porque não existe *em si*, um texto pode possuir diferentes estatutos: o estatuto de testemunho, de arquivo, de documento, de sintoma ou de ficção literária. Dai que

assim, pensada através de um acto narrativo da experiência que se define como a apresentação de uma visão objectiva do mundo, sem objectos e sujeitos transgredidos, como se a narração permitisse uma transitividade linear entre a experiência e a sua expressão.

Ora, o testemunho judicial e o testemunho histórico fundam-se numa dimensão rígida da *questão da verdade* e da *questão da identidade*. Sob uma concepção perversa da *identidade*, o testemunho é entendido como a delimitação lógica e narrativa de um mundo; como um modo de coerência que supõe, individual ou socialmente, a vontade de poder sobre o *outro*. Mais, o testemunho é perspectivado como um espaço identitário total onde o acontecimento se torna um texto unívoco passível de ser recuperado, enunciado e reconstituído. Sendo uma negação do *outro de mim*, o testemunho apresenta-se como uma afirmação do *mesmo*, como se a multiplicidade de vozes que o constituem apenas denunciasses um *outro em mim* – fragmentário de uma unidade – deformante e monstruoso. Nesse contexto, a *representação* é confinada a um mero jogo de espelhos enquanto espaço de repetição do mesmo.

Afigurando-se como um espaço de representação sob o signo de uma lei regulamentar, o testemunho é então definido como uma afirmação da História, e não como a expressão viva de histórias plurais e fragmentárias.²¹ Nesse modo de testemunho não existe

num texto sem título que se apresenta como uma leitura de um trabalho fotográfico de Marie Françoise Plissart intitulado *Droit de Regards*, Derrida afirma ser possível ler um texto (que não existe “em si”) como um testemunho dito sério ou autêntico, como um arquivo ou como um documento, como um sintoma ou como a obra de uma ficção literária que simula todos os estatutos enumerados. No final do seu texto sobre *Droit de Regards* – que se desenvolve como um diálogo entre duas vozes que se enfrentam – à questão sobre um outro título para essas fotografias, a segunda voz responde: “Droit de regards ou l’invention de l’autre” (Derrida, 1985, p. 36). O *outro*, uma vez mais.

²¹ Cf. Veyne, P., *Comment on écrit l’Histoire. Essai d’Epistemologie*, Paris: Éditions du Seuil, 1971. Para Paul Veyne, a palavra “História” aponta para uma concepção que representa um ideal no qual a transcendência se sobrepõe à imanência. A História não existe, *tudo é histórico, mas apenas existem histórias parciais*. Em *Histoire et vérité*, Ricoeur considera que o texto literário propõe um tipo de verdade diferente do texto histórico; a verdade do texto literário poderá denominar-se como uma *verdade estética* pois ele “introduit dans notre vie de culture une ligne nouvelle de partage et d’éclatement. [...] En sauvant la couleur et

polifonia; todas as vozes se aglomeram numa única e mesma lógica através da qual o testemunho se afigura como um *discurso total* e não fragmentário. Todavia, o testemunho distancia-se de um qualquer modo exemplar do discurso. Epistemologicamente, o testemunho não possui uma estrutura que permita remetê-lo para um quadro classificatório onde se defina uma ordem discursiva pura. Isto é, o *sentido do testemunho* não decorre de uma qualquer categorização discursiva – de um género literário, histórico ou jurídico – pela qual se procura descrever uma lógica que possa ser utilizada como método de análise de diversos domínios e narrativas a integrar num *género* discursivo específico denominado *testemunho*. Enquanto *forma discursiva*, o testemunho não é enquadrável na estrutura epistemológica clássica do conhecimento histórico, jurídico, ou mesmo filosófico, pois surge, simultaneamente, como uma figura de conhecimento e uma figura narrativa. Pensar quais as possibilidades de construção do sentido no testemunho é uma forma redundantemente equívoca: quer o sentido (na sua plurivocidade), quer o sentido do testemunho (na sua singularidade) não são passíveis – como vimos no capítulo sobre o acontecimento – de serem delineados através das estratégias de construção de uma significação. Nesse contexto, há que pensar as possibilidades de construção de sentido e, ao mesmo tempo, pensar o modo como essa construção é artificial.

Radicando-se em experiências, o testemunho distancia-se de um modo discursivo que – fundado na ilusão de uma comunicação intersubjectiva imediata e absoluta – tem como horizonte de referência uma razão cuja capacidade de representar e devolver o mundo supõe a possibilidade de um pensamento fundado na transparência de uma linguagem que, repetindo o mundo, multiplica a possibilidade de o desdobrar através de uma narração redutível a uma língua onde a representação se traça a partir de uma unidade da significação. Daí a impossibilidade de definição

le son, et la saveur du mot, l'artiste sans le vouloir explicitement, ressuscite la vérité la plus primitive du monde et de notre vie que le savant ensevelit; en créant des figures et des mythes, il interprète le monde et institue en permanence un jugement éthique sur notre existence, même s'il ne moralise pas, surtout s'il ne moralise pas" (Ricoeur, 1990, p. 175).

epistemológica de um eixo conceptual que oriente uma leitura crítica do testemunho.

Face ao testemunho marca-se uma suspeita violenta.²² No sujeito que narra um acontecimento, a palavra é um segundo corpo, uma representação do corpo ausente, anterior. Entendido apenas como narração – oral ou escrita – de um acontecimento, o testemunho seria sempre penúltimo face a esse acontecimento. A *verdade literal* que se pretende possuir no testemunho entendido como *mimesis* sem espessura é, também ela, penúltima face àquilo que se procura representar. Nessa narração a palavra deseja habitar um tempo impossível de possuir (tal como Heraclito dizia que não nos podemos banhar duas vezes no mesmo rio, também é impossível possuir absolutamente a dor pela narração dessa dor). Todavia, essa impossibilidade não tem como única saída uma figura rasa do silêncio face ao acontecimento. É possível *re-presentar* esses acontecimentos: reconhecendo que a re-presentação não supõe um entendimento da *mimesis* como uma justaposição absoluta, uma repetição perfeita, uma reprodução das coisas ou das experiências, uma adequação entre as palavras e as coisas ou entre as imagens e a realidade, como uma recuperação literal daquilo sobre o qual se pensa, se fala, se figura. Há uma insuficiência mimética da linguagem.

Segundo Elisabeth Bronfen (1992), em *Over her dead body. Death, femininity and the aesthetic*, a ideia de que *a representação vive daquilo que está ausente* aponta para a sua natureza ambivalente. Se, por um lado, ao significar o seu objecto – tornando-o, de um certo modo, presente – a representação se assume como metáfora do seu objecto; por outro lado, ao substitui-

²² Tal como sublinha Agamben em *Meios sem fim*, “se dice que los supervivientes que volvían – y vuelven – de los *campos*, no tenían nada que contar, que cuanto más auténtico era su testimonio, menos trataban de comunicar lo que habían vivido. Como si ellos mismos fueran los primeros asaltados por la duda sobre la realidad de lo que les había sucedido, de haber confundido, por azar, una pesadilla con un acontecimiento real. Sabían – y saben – que en Auschwitz o en Omarska no se habían hecho «más sabios, o más profundos, ni mejores, más humanos o más benevolentes en relación con el hombre», y que muy al contrario habían salido de allí desnudos, vacíos, desorientados. Y no tenían ganas de hablar de ello” (Agamben, 2001, p. 101).

lo – marcando a sua ausência – a representação afigura-se como metonímia do seu objecto. Neste sentido, representar não é apenas imitar, mas também tomar uma posição sobre essa imitação, evidenciar essa ausência. Representar implica, assim, apontar para uma outra forma de presença do objecto ou do facto, uma outra forma de poder *re-presentá-los*. O que significa que a *re-presentação* de acontecimentos extremos é apenas possível se a entendermos como uma outra forma de presença do acontecimento, dada através de um esforço ininterrupto de abertura ao *outro* que habita cada acontecimento. Enquanto tal, a re-presentação é, ela própria, um acontecimento que – sob o ponto de vista da recepção – dá origem a um outro acontecimento: o encontro entre um sentido ferido e um sentido que nasce ao atravessar a realidade (entendida não como uma substância ou uma entidade homogeneamente delimitável). Nessa dobra, o testemunho é *procura: perda e encontro, presença e ausência*.

Partindo da construção de um imaginário descrito sob uma lógica narrativa comum identificada como *aquilo que produz sentido*, a ideia tradicional do testemunho é uma espécie de mito de uma *lógica narrativa do limite*: é uma estratégia narrativa construída como um dispositivo de produção de afecções e não como um modo de irrupção de acontecimentos emotivos. Sendo perspectivado como uma *estratégia narrativa*, o testemunho não se coaduna, no entanto, com as formas clássicas das estratégias narrativas. Se uma estrutura narrativa tradicional desenvolve a ideia de uma integração das forças de morte na vida através de uma relação dialéctica pela qual essas forças são objecto de um acto de reconciliação com uma significação positiva – essa é uma forma de redenção através da qual a força da vida é domesticada –, no testemunho há uma série de escórias que restam e permanecem como matérias sensíveis expostas. Enquanto tal, a linguagem da testemunha é a *palavra-gesto* de um ser singular, finito, magoado; e não a radical afirmação de um desejo sem ferida. O testemunho é, assim, uma forma selvagem. Ele é o enfrentamento agónico entre as forças de morte e as forças de vidas latentes na experiência limite de um indivíduo ou de um conjunto de indivíduos, que procura ser resolvido através de uma forma essencial do humano enfrentar o abismo: a linguagem.

Sendo um dispositivo singular e profundamente forte – pois pode aproximar-se de todos os abismos – a linguagem é uma via de relação com o extra-proposicional, ou seja, é uma via de relação com a possibilidade de fazer entrar cada um de nós na imanência. Daí que sejam fundamentais, como diz Ítalo Calvino em *Seis propostas para o novo milénio*, os esforços das palavras para dar conta, com a maior precisão possível, do aspecto sensível das coisas. No testemunho ocorre uma relação entre a linguagem e o extra-proposicional (que se reflecte nessa mesma possibilidade de fazer entrar cada um de nós na imanência). Distanciando-se de uma determinação lógica-epistemológica do sentido, o sentido do testemunho vincula-se a uma sensualidade do pensamento onde o esforço de linguagem é um gesto de recuperação do mundo – das coisas e dos seres.²³ A linguagem é, assim, um meio de diferenciação das forças que a transcendência arrasta consigo. Daí, a importância da força da linguagem.

Imanente-transcendente, o testemunho não se reduz à justaposição entre o facto e o discurso que diz a verdade desse facto. Ele não é determinável nem como objecto lógico (sob as categorias de verdade ou erro entendidos como mecanismos de exclusão), nem como *objecto* de um *juízo de valor que o determina* enquanto verdade ou mentira. A ligação entre o testemunho e a expressão de uma verdade que inicia e acaba no espaço da sua própria exposição e visibilidade é uma afirmação que possui uma nítida determinação epistemológica. Ela reenvia a um tipo de estruturação discursiva que delimita a cartografia de um mundo de

²³ No testemunho, *o sentido* é qualquer coisa que resulta do encontro com outra potência; e desse encontro há um acréscimo que produz alegria, como dizia Espinoza. Este sentido do testemunho distancia-se da presença de uma figura de morte que é a *pulsão de morte*. Essa pulsão não é um querer a morte, mas a paralisação daquilo que é vida. Uma paralisação que é um modo de domesticação da força selvagem da vida. A noção de morte possui um papel fundamental na relação entre o corpo, a palavra e o sentido no testemunho. Todavia, essa afirmação do silêncio não pressupõe que aquilo que se conhece e tem valor seja apenas conhecido através de uma relação infra-linguística, e não pelas palavras. Esse tipo de ideia sobre a linguagem – em que as palavras possuem um plano ilocutório que é um plano das forças e dos contágios imediatos – é, em si mesmo, um *lugar-comum* clássico. A função da linguagem pode ser, também, a de transmitir forças; como ocorre, por exemplo, num poema ou num testemunho.

opostos onde as palavras e as coisas se dividem, e onde, enquanto desdobramento dessa oposição, a disjunção entre o verdadeiro e o falso se converte em princípio fundamental. Essa oposição constitui-se como um eixo em torno do qual as coisas só parecem existir porque as palavras constróem as ideias das coisas e das palavras que expõem as coisas, apresentando-as, configurando-as, representando-as. Na *verdade da memória* há uma dramaticidade do tempo que não se confina aos parâmetros de uma ideia da verdade específica de um pensamento que se move sobre a ideia de um tempo a recuperar, indemne, através de estratégias de reconstituição positiva dos factos. A reconstituição nunca é a colagem de diferentes fragmentos que constituem a *ânfora partida da memória*.²⁴

Imersa numa trama confusa de factos que lhe rompem a memória, a testemunha *habita uma dor*. A vivência de um determinado facto transforma-o em experiência em mim, em acontecimento de mim. Há, assim, o que poderíamos designar como *paradoxo da referência do testemunho*. Reconhecendo que a noção de *referência* surge quase sempre associada aos conceitos de *identidade* e de *objectividade*, o *paradoxo da referência do testemunho* reside na sua componente intrinsecamente tensional entre ausência e presença, distância e proximidade. Nessa tensão presente-se o traço de um *aqui sem fim* onde se abre um tempo de *errância do real*; um tempo onde a *ferida* não é uma metáfora do corpo abandonado, mas a própria designação do *corpo errante* daquele que testemunha. Esta é a específica *materialidade* do testemunho. A testemunha não pode testemunhar a realidade – «a realidade não é, a realidade vai ser procurada e conquistada» (Celan). Isso não significa, no entanto, uma evasão da realidade, mas a inscrição da realidade no movimento descontínuo e inconcluso do próprio testemunho onde a realidade é recriada.

A referência própria do testemunho aponta para uma *força de referência* concebida não como identificante ou objectivante, mas como transformante. A alteridade do mundo – decorrente da alteridade infiltrada no próprio olhar, na linguagem, no movimento – supõe essa intensa *força de referência*. Os sentidos (do real) que

²⁴ Cf. Benjamin, W., «La tâche du traducteur». In *Oeuvres I*, Paris: Gallimard, 2000, pp. 244-262.

emergem no testemunho fracturam as significações literais dos factos. Testemunhamos sempre acontecimentos. Os factos são apenas o nome de um desejo de *real*. Todavia, na sua dimensão material, o real não é senão uma densidade que se tece entre o pensamento e o fragmento. Testemunhamos uma verdade cuja ligação com os factos passa pelo lugar construído pelo modo como olhamos, como falamos, como sentimos, e cuja ligação com o acontecimento se dá a partir dos traços que o acontecimento deixou no corpo do mundo.²⁵ Testemunhamos na linha de sombra dos fragmentos que nos ligam a um tempo anterior. Deste modo, no corpo singular que testemunha há uma deslocação do real.

Sob uma perspectiva clássica, a possibilidade de reconhecimento de uma afirmação, enquanto testemunho, exige o recurso à descrição literal dos factos através de palavras sem sombra – o *facto* é perspectivado como a significação apreensível, aquilo que corresponde a um conjunto de significados cuja possibilidade de compreensão se alinha sob o poder da visibilidade. Todavia, a verdade das afirmações que constituem o testemunho não se encontra nas palavras de um léxico reconhecido. O testemunho nasce da resistência à significação determinante de um discurso onde os acontecimentos são elididos ou perspectivados unicamente enquanto factos. No lugar de uma recitação cumulativa dos factos, o testemunho vincula-se ao *acontecimento*, aos fragmentos que o compõem. Ele é expressão da singularidade de um acontecimento.

No testemunho, o indivíduo não enfrenta apenas a dor gerada pela recordação de um acontecimento anterior que fere, ou a resistência dos acontecimentos e dos corpos a serem nomeados, enfrenta também as feridas da linguagem através do corpo a corpo com o representável. O testemunho é, assim, uma experiência: a

²⁵ “Les événements passés laissent deux sortes de traces: les unes, qu’on appelle «mnésiques», dans l’esprit des êtres humains; les autres dans le monde, sous forme de faits matériels: une empreinte, un vestige, une lettre, un décret (les mots sont eux aussi des faits. Ces différentes traces ont plusieurs traits communs: d’abord, elles ne constituent qu’une petite partie des événements passés, le reste étant perdu; ensuite, le choix de cette partie n’est pas, en règle générale le produit d’une décision volontaire, mais du hasard ou de pulsions inconscientes dans l’esprit de l’individu.” (Todorov, 2000, p. 133)

experiência de um acontecimento em relação ao qual irrompe uma *gramática da criação*. Nesse sentido, ele surge como o lugar vivo de uma paisagem traumática, o gesto de escutar uma falha sísmica para pressentir a que distância irrecuperável nos encontramos da pulsação da *verdade*. Isto porque existe uma verdade, gerada no corpo, que não se confina ao discurso. Não sendo sinónimo de uma figura lógica ou substancial, essa verdade é um labirinto de traços onde, no corpo de um indivíduo, o discurso estruturado (*logos*) é levado para além dos seus limites. Possuindo mais do que um tempo, nessa verdade há tempos sobrepostos, misturados, rasgados, oblíquos, feridos. Nele, a força, o sentido e a mensagem da linguagem mobilizam-se, simultaneamente, num plano onde o corpo surge como *campo de batalha*.

No testemunho, o pensamento é produzido por qualquer coisa que lhe é extrínseco. Tudo se passa como se começássemos a pensar a partir de algo que é extrínseco ao próprio pensamento. Nesse contexto, a testemunha é, em si mesma, o *outro*: aquele que fez, até ao fundo, a experiência do acontecimento. Há assim, no testemunho, uma singular implicação entre o corpo, a morte, a linguagem e o silêncio que atravessam a espessura de um acontecimento. Ligado a uma estranha apropriação do tempo, nele ocorre uma deslocação da linguagem face aos seus significados gerais. Ou seja, há um modo de interrupção e de recriação do mundo que passa pela criação de novos sentidos materiais. Distinto do tempo linear dos factos, o acontecimento sustém um tempo intensivo, um tempo onde múltiplos acontecimentos tecem a trama desse acontecimento que, enquanto tal, não é um acontecimento puro. Poder-se-ia talvez afirmar que a impureza do acontecimento é, no limite, a força que acolhe a *impossibilidade* do testemunho. Isto porque a verdade é, ela mesma, perspectivada como acontecimento (como abertura, fractura, força sem nome). O testemunho reside, assim, na rugosidade da distância insalvável entre a linguagem, o corpo e a experiência. Nele, repete-se infinitamente o silêncio que não se apreende como mutismo (ligado a uma negação ou a um excesso de palavras), mas como inscrição de uma força singular cuja sobrevivência se pressente no *im-possível* que o lança em devir. O testemunho é, nesse sentido, o movimento de atravessar o mundo

com a matéria do silêncio que a memória desloca no corpo, fazendo emergir um *texto impossível*. O texto da vida.

Artigo recebido em 07.01.2012, aprovado em 20.03.2012

Referências

- AGAMBEN, G. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Tradução de Antonio Gimeno. Valencia: Pre-Textos Editora, 2001.
- AUGÉ, M. *Les formes de l'oubli*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1998.
- DERRIDA, J. *Lecture de droit de regards*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.
- FARGE, A. *Lugares para a História*. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1999.
- FREUND, G. *Photographie et société*. Paris: Éditions du Seuil, 1974.
- NIETZSCHE, F. *Deuxieme considération intempestive*. Tradução de Henri Albert. Paris: Mille et une nuits/Éditions Fayard, 2000.
- RICOEUR, P. *La lectura del tiempo pasado. Memoria y olvido*. Tradução de Gabriel Aranzueque. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1999.
- RODRIGUES LOPES, S. “A forma exacta da dissipação”. In: *Literatura e pluralidade cultural. Actas do 3º Congresso Nacional da Associação Portuguesa de Literatura Comparada*. Lisboa: Edições Colibri, 2000.
- TODOROV, T. *Les abus de la mémoire*. Paris: Éditions Arléa, 1995.
- _____. *Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur le siècle*. Paris: Robert Laffont, 2000.

**HANNAH ARENDT E A BIOPOLÍTICA:
DISTINÇÃO E INDISTINÇÃO ENTRE MUNDO E VIDA**

**HANNAH ARENDT Y LA BIOPOLÍTICA:
DISTINCIÓN E INDISTINCIÓN ENTRE MUNDO Y VIDA**

**HANNAH ARENDT AND BIOPOLITICS: DISTINCTION
AND INDISTINCTION BETWEEN WORLD AND LIFE**

Rodrigo Ribeiro Alves Neto

Professor do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais
da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)
E-mail: rodrigo.alvesneto@gmail.com

Resumo: O artigo examina o significado e a relevância da distinção de Hannah Arendt entre mundo e vida, evidenciando o modo como tais dimensões fundamentais da condição humana atingiram ao longo da modernidade uma perigosa zona de irreduzível indiferenciação que tem diluído a delimitação entre o contexto mundano da existência humana e o espaço da vida biológica. Pretende-se, portanto, considerar as implicações biopolíticas dessa indistinção entre mundo e vida, tendo em vista elaborar um exame crítico dos limites e das impossibilidades da política no cenário contemporâneo.

Palavras-chave: Mundo; Vida; Modernidade; Biopolítica; Hannah Arendt

Resumen: Este artículo examina el significado y la relevancia de la distinción de Hannah Arendt entre mundo y vida, poniendo en evidencia el modo en el cual tales dimensiones fundamentales de la condición humana alcanzaron a lo largo de la modernidad una peligrosa zona de irreductible indiferenciación que ha diluido la delimitación entre el contexto mundano de la existencia humana y el espacio de la vida biológica. Pretendemos, por lo tanto, considerar las implicaciones biopolíticas de esa indistincción entre mundo y vida, teniendo en vista elaborar un examen crítico de los límites y de las imposibilidades de la política en el escenario contemporáneo.

Palabras-clave: Mundo; Vida; Modernidad; Biopolítica; Hannah Arendt

Abstract: The paper examine the meaning and relevance of Hannah Arendt's distinction between world and life, demonstrating how these fundamental dimensions of the human condition throughout modernity reached a dangerous zone of irreducible indistinction that has diluted the demarcation between the worldly context of human existence and the space of biological life. It is

intended, therefore, consider the biopolitical implications of this lack of distinction between the world and life, in order to develop a critical examination of the limits and impossibilities of politics in the contemporary scene.

Keywords: World; Life; Modernity; Biopolitics; Hannah Arendt

O propósito deste artigo é apresentar e discutir a relevância da distinção entre *mundo* e *vida* efetuada por Hannah Arendt, tendo em vista extrair as implicações biopolíticas presentes na crescente indiferenciação entre tais dimensões fundamentais da condição humana ao longo da modernidade. Sabemos que o conceito de “biopolítica” está ausente do vocabulário arendtiano, tendo sido muito discutido a partir da reflexão genealógica de Foucault¹ sobre o poder concentrado nas políticas públicas governamentais, ou seja, na figura do Estado, não mais simplesmente voltado para a docilização e utilização dos corpos individualizados e sim para a regulamentação do corpo enquanto espécie, tendo como alvo a população e a gestão governamental da vida biológica. Contudo, sabemos também que, desde então, a noção de biopolítica vem sendo discutida, interpretada, apropriada, ampliada e transformada por diversos outros autores, tais como Agamben², Esposito³ e Nancy⁴, além das leituras inspiradas pelo conceito deleuziano de

¹ Cf. FOUCAULT, M. *História da sexualidade I – a vontade de saber*. Trad. M.T. da Costa Albuquerque e J.A.G. de Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999; *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000; *Segurança, território e população*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins. Fontes, 2008; *O nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins fontes, 2008.

² AGAMBEN, G. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

³ ESPOSITO, R. *Bíos: Biopolítica y Filosofía*. Trad. Carlo R. M. Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

⁴ NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Paris: Editions Métailié, 1992.

“sociedade de controle⁵”, como as de Pélbart⁶, Negri e Hardt⁷. Em todas essas abordagens, o conceito de biopolítica tem se tornado um rico instrumento de análise ou uma esclarecedora chave hermenêutica para a reflexão contemporânea sobre as impossibilidades da política e as possibilidades políticas no mundo moderno. É nesse sentido que alguns intérpretes⁸ da obra arendtiana empreendem esforços para aproximar a reflexão da autora dessa discussão a respeito das consequências e dos desdobramentos da crescente politização da vida vigente nas sociedades contemporâneas. Como diz Quintana: “Aunque Arendt nunca usó explícitamente el término ‘biopolítica’, sus consideraciones sobre el totalitarismo y su lectura crítica de la época moderna pueden interpretarse em este sentido” (2009, p. 186). E também André Duarte ressalta o quanto o pensamento arendtiano exprime a sua atualidade quando é inserido nesse debate, tendo evidenciado com impressionante antecipação “o traço

⁵ DELEUZE, G. *Post-Scriptum*: sobre sociedades de controle. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

⁶ PÉLBART, P. *Vida capital*. Ensaios de vida política. São Paulo: Iluminuras, 2003.

⁷ NEGRI, A.; HARDT, M. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

⁸ Muitos estudos pós-foucaultianos tais como, por exemplo, o de Peter Pál Pelbart, propõem que Foucault intuiu possibilidades do conceito de biopolítica, mas não levou às últimas consequências, ou seja, não desenvolveu o deslizamento do conceito de biopoder ao conceito de biopotência. Na esteira de Deleuze e sua reflexão sobre a potência política da vida, Pelbart (2003) distingue “vida besta” de “uma vida”, biopoder de biopotência, poder sobre a vida reduzida ao processo biológico e potência da vida como gênese de diferença, invenção de formas, virtualidade. Seria justamente no ponto em que o poder incide com força maior sobre a vida nua que encontramos a resistência a esse poder, pois seria no extremo da *vida nua* que se descobre *uma vida*, ou ainda, no extremo da manipulação e decomposição do corpo que ele pode se descobrir como virtualidade, imanência, pura potência, beatitude. Assim, a biopolítica seria, ao mesmo tempo, dominação e resistência. Alinhando-se a essa abordagem, intérpretes tais como Quintana (2009), Vatter (2006) e Birmingham (2006) discutem a existência ou não de dois sentidos possíveis e simultâneos da “biopolítica” na obra arendtiana, um *positivo*, como política da natalidade enquanto origem da liberdade, e um *negativo*, como política da necessidade. Mas, a meu ver, a defesa da simultaneidade de sentidos obscurece o conceito de biopolítica em sua maior relevância, qual seja: elucidar de que modo foi com base na politização da vida que se configurou a fusão contemporânea entre poder e violência, destruindo a esfera do político. Cf. FUENTES, 2011, DUARTE, 2010 e BRAUN, 2007.

característico da política moderna desde o século XIX, qual seja, o paradoxo biopolítico da transformação da vida nua em bem supremo, acompanhado pela crescente desvalorização da vida humana e do próprio espaço político” (Duarte, 2010, p. 308).

Por esta via, o presente estudo almeja expor de que modo o diagnóstico crítico da modernidade efetuado por Hannah Arendt pode contribuir, por um lado, para o aprimoramento da reflexão contemporânea sobre o significado da política em suas determinações democráticas fundamentais e, por outro lado, para um aprofundamento do exame crítico acerca do elo biopolítico existente entre a supressão da política nos regimes totalitários e a insignificância da política nas democracias realmente existentes, com suas bases liberais e seu sistema representativo de partidos burocratizados. Para tanto, o presente artigo se divide em três momentos: em primeiro lugar, um esclarecimento introdutório a respeito do sentido da tarefa posta em causa na obra arendtiana em seu empenho por tecer e retraçar distinções; em seguida, uma consideração sobre o sentido e a finalidade da distinção arendtiana entre mundo e vida; no item subsequente, analiso, por fim, as implicações biopolíticas da indiferenciação entre essas duas esferas essenciais da condição humana, presentes tanto nos regimes totalitários quanto nas atuais democracias formais de massa e mercado.

A tarefa de tecer e retraçar distinções:

O pensamento arendtiano é fortemente marcado pelo empenho em delinear distinções entre as mais básicas dimensões da condição humana e entre os diferentes engajamentos ativos do homem com o mundo. Para uma análise adequada dessas diferenciações, por vezes tão controvertidas, inusitadas, incomuns, tantas vezes criticadas e às vezes mal-entendidas, é fundamental não perdermos de vista o sentido preciso da tarefa que nelas está posta em causa. A distinção arendtiana entre mundo e vida surgiu para autora, assim como todos os conceitos políticos por ela reexaminados, a partir da perplexidade diante do advento dos regimes totalitários do último século. Os inéditos instrumentos totalitários de dominação demonstraram, de forma patente, a insuficiência das categorias tradicionais para a compreensão crítica de nossos temores mais

recentes e para uma reconsideração renovada da política e da vida ativa em seu conjunto, pois suas tendências anti-pluralistas e apolíticas se revelaram incapazes de analisar com que dimensões da condição humana a esfera política está associada e de que modo o “lado público do mundo” (Arendt, 2001, p. 210) está relacionado com o poder, a ação, o discurso, a liberdade, a coragem, a grandeza, a imortalidade e a pluralidade humana. Diante da descontinuidade radical decorrente da “terrível novidade” dos regimes totalitários, Arendt diagnosticou o colapso da sabedoria comum ou o esfacelamento da tradição do pensamento filosófico-político ocidental, evidenciando que o atual desafio do pensamento político-filosófico reside em explorar significações não transmitidas por uma tradição oficial e, assim, elaborar de forma apropriativa certas distinções que nos permitam renovar as bases filosóficas sobre as quais a esfera política e toda a nossa vida prático-produtiva em geral estiveram tradicionalmente fundadas.

Portanto, o empenho arendtiano por efetuar distinções está inserido em uma situação de “confusão e desamparo” (Arendt, 2007, p. 45) na qual a fusão e a confusão entre conceitos políticos tais como poder e violência, autoridade e autoritarismo, espaço do social e esfera pública, ação e fabricação, liberdade e liberação, trabalho e fabricação, mundo e vida, etc., passaram a exprimir uma perigosa degradação do pertencimento ativo dos homens ao mundo, representando uma efetiva ameaça de atrofia e destruição do mundo com obra humana e esfera do político. Essa circunstância de crise e desamparo exige uma nova análise sobre “o que estamos fazendo ou pensamos que estamos fazendo no mundo em que passamos a viver” (Arendt, 2001, p. 335). Trata-se de estabelecer uma nova confrontação com os problemas mais elementares da vida ativa e da convivência humana, de tal modo que nos tornemos capazes de problematizar as conceitualizações tradicionais, examinando seus aspectos inexplorados e iluminando os seus encobrimentos mais sedimentados. Arendt nos ensina que reside na indistinção conceitual o perigo da equalização, da funcionalização, da generalização e da relativização de todas as significações políticas, levando-nos a supor certos conceitos como substituíveis ou aglutináveis com quaisquer outros, o que acaba encobrindo e desprezando a realidade fenomênica, a singularidade dos eventos,

obscurecendo as experiências originais das quais os conceitos políticos brotaram e, enfim, distorcendo as dimensões da condição humana às quais eles se correspondem.

As diferenciações conceituais arendtianas visam, portanto, a reatualização da potência de significações encobertas em um passado sempre inacabado, detentor de experiências políticas que, embora não predominantes e até mesmo extra-ordinárias, revelam novos significados e marcos indicadores para a recordação futura, além de iluminarem a força da resistência política na luta contra o desenraizamento, a violência, a massificação, a descartabilidade e toda forma de autoritarismo que pretenda destituir o mundo de seu caráter comum e humano para se apoderar de nossa autonomia ativa de agir e pensar. Assim, o que está em jogo no esforço arendtiano por tecer e retrair distinções é justamente compreender o significado do caráter *compartilhado* e *humano* do mundo e o pleno pertencimento ativo dos homens a ele, de tal modo que sejamos capazes de avaliar as profundas transformações sofridas pela esfera política e pelas condições mundanas da existência humana ao longo da modernidade, responsáveis por uma profunda alienação do mundo comum e humano, tornada cada vez mais aguda no contexto atual das modernas sociedades de trabalho e consumo.

Assim sendo, foi somente à luz do presente e em nome de novos começos políticos no futuro que Arendt reatualizou significações políticas e eventos políticos de um passado fragmentado, não transmitido e sempre inacabado. Nas distinções arendtianas está sempre em jogo uma dinâmica temporal na qual o pensamento busca reinterpretar o presente como atualização de uma potência disruptiva a partir da qual aquilo que *foi* traz à tona encobrimientos e impensados que conectam o que *é* com o *vir a ser* de suas potencialidades futuras. É por isso que a análise crítica do presente não consiste em confirmar as certezas do hoje, mas, ao contrário, consiste em desmontá-las ou fazê-las desmoronar na confrontação com um passado inacabado e não transmitido e com um futuro aberto e indeterminado. A crítica do presente rompe com a sucessão linear do tempo ordinário e abre um espaço para a problematização da atualidade, articulando-a com as forças do seu passado e do seu futuro.

A distinção arendtiana entre *mundo e vida*:

Hannah Arendt denomina com a expressão “condição humana” tudo aquilo que vincula os homens ao mundo, tornando-os seres cuja dinâmica de realização depende sempre de condições mundanas, sendo as mais elementares: o planeta Terra, a natalidade, a mortalidade, a vida orgânica, a mundanidade e a pluralidade humana. O mundo⁹ é o que exige dos homens que eles façam algo, reivindicando deles uma contínua atuação. O mundo consiste naquilo que resulta da vida ativa dos homens e, assim, trata-se do espaço de realização dos homens como seres ativos. Por isso Arendt afirma que “somos do mundo e não apenas estamos nele” (2002a, p. 19). Em outros termos, não temos um “ser” e, por acréscimo, atuamos no mundo, visto que o existir humano não realiza uma essência supra-mundana ou uma natureza extra-mundana, desde sempre asseguradas antes e sem o mundo. Nenhum homem pode escapar completamente dessa reivindicação mundana por atividade, pois o mundo, em contraste com os processos da vida natural, não existe em si e por si mesmo, uma vez que não é da ordem do dado, mas da ordem não natural que emerge das intervenções, iniciativas, cuidados e engajamentos humanos, cuja dinâmica interrompe e secciona os processos naturais, convertendo o entorno da existência humana de mero meio natural dado em artifício humano produzido e palco para os negócios humanos. É por isso que as indagações arendtianas fundamentais são: em que consiste uma vida ativa? O que fazemos quando estamos ativos? Quais as atividades que o mundo reivindica aos homens para ser tornar comum e humano? Como se dá o nosso pertencimento ativo ao mundo como abrigo artificial e assunto comum dos homens?

Hannah Arendt nomeia com o termo “vida” uma esfera da condição humana que reivindica continuamente ao homem que ele desempenhe esforços inteiramente impelidos pela “força natural” do próprio processo vital, cujo único propósito, se é que podemos falar aqui em “propósitos”, consiste em garantir e sustentar os processos

⁹ Apresento uma análise mais detalhada do conceito arendtiano de mundo comum e humano e suas distintas degradações em meu livro *Alienações do Mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola, 2009.

metabólicos do organismo vivo. Trata-se do esforço do trabalho e do consumo que, enquanto tais, não chegam a ser propriamente *atividades* decorrentes das iniciativas, capacidades e engajamentos humanos com o mundo feito pelo homem, mas sim esforços inteiramente submetidos ao processo global, circular, inflexível, repetitivo e interminável, sem começo nem fim, do qual extraímos os objetos de consumo ou os meios de subsistência da vida orgânica individual e da espécie. No processo biológico da vida, trabalho e consumo são, na verdade, um só processo que mal termina, deve sempre recomeçar, isto é, ser repetido, pois trabalhar significa estar imerso dentro do ciclo de crescimento e declínio prescrito pela própria vida biológica, desgastando-se e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma recorrência circular do processo vital, sem sentido ou finalidade. É por isso que o trabalho e o consumo são as menos mundanas e as mais necessárias e naturais atividades humanas, pois não deixa nada atrás de si, seus resultados não duram tempo suficiente para fazerem parte do mundo humano. O resultado do esforço do trabalho é consumido ou deteriorado quase tão depressa quanto o esforço é despendido, pois o próprio consumo já é, em certo sentido, trabalho. Assim, na condição de ser vivente, o homem está sempre mergulhado na natureza como um meio obrigatório para a satisfação de necessidades impostas a ele do exterior, fazendo-o pertencer ao registro dos fluxos cíclicos e inflexíveis que regem todos os processos naturais. Como ser vivente, o homem se encontra no estatuto da dependência, submetido a determinações e carências vitais completamente alheias às suas capacidades de iniciativa, opinião, deliberação e decisão. É por isso que no trabalho está em jogo o processo no qual, afadigando-se e descansando, trabalhando e consumindo, o homem experimenta a “benção da vida como um todo”, a “felicidade elementar que resulta do estar vivo” ou o “contentamento animal” (Arendt, 2005, p. 183) que resulta do desempenho de atividades mediante as quais pertencemos à fertilidade da natureza, ganhando a vida e mantendo-se vivo com a regularidade feliz e sem propósito do próprio movimento biológico.

Mas ainda que esse vínculo com a vida pelo trabalho seja intrínseco à condição humana, esta não permanece, para Arendt, passivamente imersa ao nível do ciclo vital da natureza e estagnada

em seu seio. Nas palavras da autora: “o homem, o autor do artifício humano, que designamos mundo para distingui-lo da natureza, e os homens, que estão sempre envolvidos uns com os outros por meio da ação e da fala, não são de modo algum seres meramente naturais” (Arendt, 2005, p. 182). A vida prático-produtiva dos homens ultrapassa, assim, os interesses privados dos indivíduos e as carências vitais inerentes ao processo metabólico do organismo vivo. O homem, como “ser do mundo”, experimenta-se como um ser não-natural, irredutível aos processos cíclicos da natureza, pois não se compreende como um ser *intramundano* justaposto aos demais seres vivos simplesmente dados, cujas atividades estariam compelidas pelas carências vitais e pelos imperativos da espécie e, assim, voltadas para a adaptação ao meio. A distinção arendtiana entre mundo e vida pretende justamente esclarecer de que modo a textura mundana da existência humana não está ainda instaurada e garantida pelo mero viver ou pelo movimento circular da vida natural, pois o mundo não é simplesmente dado e entregue pelo funcionamento puramente automático da vida biológica que absorve toda a vida individual no processo global e abrangente da espécie.

É pela atividade da fabricação que o homem interrompe, viola e altera os processos naturais, rompendo com o círculo repetitivo e estagnado da necessidade, opondo ao domínio natural que lhe é imposto um domínio artificial próprio que resulta de sua atividade produtiva, revelando-se, assim, como um *homo faber*, ou seja, produtor de sua própria exterioridade, agente da transformação de seu lugar de existência e autor do entorno artificial da morada humana. A fabricação, portanto, define-se como uma atividade produtiva voltada para a construção do entorno não-natural formado pelo conjunto de objetos de uso e artefatos que servem de fronteira entre o mundo *feito* pelo homem, no qual ocorrem os negócios humanos, e o repetitivo, não-humano e interminável movimento cíclico da natureza. Pela fabricação, o homem produz a mundanidade ou a objetividade do artifício humano, cuja durabilidade sobrevive e suporta os processos cíclicos de surgimento e declínio da natureza, contra os quais ele é erigido. Os resultados da fabricação permitem ao mundo “obstar”, isto é, ser fixado e se manter estável, suportando com relativa durabilidade as

necessidades dos seus usuários. Arendt se esforça por nos fazer compreender que toda realidade e confiabilidade do mundo humano repousam no fato de que nosso entorno nos mantém rodeados de coisas mais permanentes que a atividade pela qual foram produzidas e mais duráveis que a vida de seus autores. Como observa Arendt, “o mundo se torna inumano, inóspito para as necessidades humanas – que são necessidades de mortais – quando violentamente lançado num movimento onde não existe mais nenhuma espécie de permanência” (2003, p. 19).

É, portanto, decisivo compreender que somente no interior de um mundo tangível de coisas duráveis que podemos encontrar os bens de consumo com os quais a vida orgânica assegura os meios de sua sobrevivência. Os objetos fabricados resultam de uma atividade que não é interminável, pois tem sempre começo, meio e fim determináveis. As coisas fabricadas são desgastadas pelo uso, mas não estão destinadas ao ciclo natural de aparição e desaparecimento, pois são feitas para conceder ao mundo humano a solidez e a confiabilidade sem as quais ele não seria possível como morada não mortal e seres mortais. A existência humana, portanto, é condicionada pela exigência desse “abrigo”, isto é, desse universo artificial durável que transcenda o mero ciclo biológico de seres que nascem e morrem. Indo sempre em direção à morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e para a destruição, se não fosse a capacidade humana de interromper o movimento interminável e autodestrutivo da vida orgânica. O nascimento e a morte dos homens pressupõem um mundo estabilizador da vida humana, um mundo que não está em constante movimento, mas cuja durabilidade e relativa permanência tornam possível o aparecimento e o desaparecimento.

Assim, o contrário da vida natural, a existência humana nunca é integralmente absorvida no processo vital da espécie, uma vez que os homens existem também como indivíduos, inseridos num transcurso que se move em linha reta do nascimento à morte, rompendo com o mero círculo repetitivo da natureza e cortando transversalmente o processo global e contínuo da vida biológica. Como esclarece Arendt: “a mortalidade do homem repousa no fato de que a vida individual, uma *bíos* com uma história de vida identificável do nascimento à morte, emerge da vida biológica, a

dzoé” (2007, p. 71). A vida biológica se realiza no homem em uma vida singular que se move em linha reta, do nascimento à morte, rompendo com a mera recorrência circular e homogênea da natureza, dentro da qual cada homem não passa da repetição continuamente reprodutível e previsível do mesmo modelo da espécie animal humana. Portanto, vivendo uma vida individual, os homens se distinguem uns dos outros ao invés de permanecerem apenas diferentes, pois sua distinção singular não equivale à mera diferenciação comum a tudo que existe. Como diz Arendt: “Apenas o homem pode *expressar* a alteridade e a individualidade, somente ele pode distinguir-se e comunicar-se a si mesmo e não meramente comunicar alguma coisa – sede ou fome, afeição, hostilidade ou medo” (2005, p.190). Na presença uns dos outros, os homens se relacionam como identidades únicas, impermutáveis, irrepitíveis e não simplesmente como seres corpóreos ou, como animais que, por sons e sinais, exprimem os imperativos da espécie.

Deste modo, o mundo não se esgota na tangibilidade das coisas, pois se define também como a mediação intangível que ocorre entre os homens através de feitos e palavras. “O mundo está entre as pessoas” (2003, p. 14), afirma Arendt. Se não fossem diferentes de todos os homens passados e futuros, se não fossem singulares entre si, os homens poderiam prescindir da ação e do discurso para se fazerem compreender, pois apenas sinais e sons expressariam suas necessidades imediatas e sempre idênticas. Assim, não pode haver ação e discurso sem a revelação de *alguém*, isto é, de uma identidade distinta e singular que se manifesta em atos e palavras. A pluralidade humana não é, assim, o que torna possível a mera alteridade ou diferenciação entre os homens, e sim o que permite haver antes *alguém* ao invés de *ninguém* no mundo. É nesse sentido que o mundo feito pelo homem é também o espaço intermediário da política, espaço instaurado e mantido pela capacidade que a ação coletiva tem de dar início a processos e constantemente interrompê-los por novas iniciativas. O mundo como artifício humano:

perderia sua suprema *raison d'être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos negócios e relações humanos e das histórias por eles engendradas. Se não fosse ao mesmo tempo abrigo e assunto dos homens, o mundo não seria um artifício humano e sim um amontoado de coisas

desconexas ao qual cada indivíduo teria a liberdade de acrescentar mais um objeto (Arendt, 2001, p. 216).

Esse mundo, que se instaura entre os homens quando estão juntos na modalidade da ação e da fala, é tão real quanto a mundanidade artificial de coisas e instituições que visivelmente se interpõe entre eles e a natureza. É, portanto, com palavras e atos que, para Arendt, inserimo-nos no mundo propriamente *humano*. Como esclarece Arendt:

O mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possamos nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros (2003, p. 31).

Por esta via, o mundo é também o “espaço da ação” (Arendt, 2001, p. 210), ou seja, a esfera pública criada *entre* os homens por meio da ação e da fala. A localização própria desse “espaço” prescinde da mediação dos objetos ou da matéria, visto que se exerce somente a partir da convivência e do intercuro *entre* os homens, envolvidos uns com os outros na realização de interesses comuns. “Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga” (Arendt, 2001, p. 195). Assim, a inserção no mundo comum por meio da ação e da fala é um segundo nascimento depois do nascer corpóreo, pois depois de “começados” pelo nascimento corpóreo, podemos *começar* algo novo por nossa própria iniciativa, imprimindo movimento a processos espontâneos e imprevisíveis. Se no trabalho a necessidade de subsistência do movimento circular de nossas funções corporais nos impõe sempre *começar tudo de novo*, pela iniciativa de agir e falar podemos *começar algo novo* na teia pré-existente de relações humanas. Na esfera pública, por atos e palavras, os homens concordam e discordam de determinados propósitos, comprometem-se com realizações e interesses comuns, rompem com a pequenez e o conforto da esfera privada, em nome

de algo cuja grandeza valha mais que qualquer satisfação que a felicidade pessoal possa lhes proporcionar¹⁰.

Evidencia-se, desse modo, que tanto a fabricação quanto a ação são atividades importantes para a criação e preservação do mundo como a “mesa” que os homens precisam interpor entre eles para relacioná-los e separá-los sem os fundir. Assim, o mundo se distingue da natureza como condição geral da vida orgânica, visto que ele

tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor, pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens (Arendt, 2001, p. 62).

Nessa medida, o mundo serve de assunto *entre* os homens e de abrigo estável não-natural instaurador das fronteiras que protegem

¹⁰ Deixar a organização da vida doméstica e a família para “abraçar alguma empresa aventureira e gloriosa” ou para “dedicar a vida aos negócios da cidade” exige coragem, isto é, a ousadia de superar o servilismo expresso na auto-preservação da vida realizada no esconderijo do lar, onde o homem está resguardado e engajado basicamente em atividades desempenhadas em nome das carências vitais ou das exigências da utilidade. Na pólis, “quem quer que ingressasse na esfera pública deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida. (...) A coragem, portanto, tornou-se a virtude política por excelência” (Arendt, 2001, p.45). Quando ingressa na esfera política da existência, a presença do homem no mundo deixa de ser definitivamente limitada ao mero processo biológico que vincula o metabolismo do organismo vivo com a natureza, pois supera as necessidades do “mero viver”. Para dizer com Arendt: “É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu a validade. A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo” (2007, p. 203). Portanto, a esfera pública tem como finalidade e importância assegurar o espaço de aparência onde se encenam e se preservam a grandeza das ações e das palavras. Somente quando confia que a realidade do mundo depende de uma pluralidade de seres singulares o homem expressa a coragem de abandonar o esconderijo da vida privada para assumir e suportar as grandezas e os perigos inerentes à iniciativa de agir e falar.

e distinguem a presença humana no movimento circular e homogêneo dos processos vitais, responsável pelo ciclo de vida e morte das gerações. O mundo é o espaço artificial interposto *em torno* dos homens como fronteira face à natureza bem como o âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado *entre* os homens através de suas interações e interesses comuns.

Implicações biopolíticas da indiferenciação entre mundo e vida:

O sentido desse empenho arendtiano por distinguir *mundo* e *vida* reside na tarefa de evidenciar o modo como tais dimensões fundamentais da condição humana atingiram ao longo da modernidade uma perigosa zona de irreduzível indiferenciação que diluiu a delimitação entre o contexto mundano da existência humana e o espaço da vida biológica, apagando, assim, progressivamente a linha divisória que deveria demarcar e proteger nossa condição não-natural de “ser do mundo” da nossa condição natural de “ser vivente”. A crescente indiferenciação entre mundo e vida promoveu, ao longo da modernidade, a ascensão de um contexto biopolítico no qual se consolidou a perigosa fusão e a perniciosa confusão entre a esfera do político e a administração dos processos metabólicos da vida natural, disseminando o poder *como* violência.

Podemos encontrar já na obra *Origens do totalitarismo*, mais precisamente no capítulo conclusivo da 2ª edição, intitulado “Ideologia e Terror”, uma reflexão na qual Arendt nomeia com o termo *loneliness* (*Verlassenheit* em alemão e *solidão* na tradução brasileira – alguns intérpretes traduzem como *desolação* ou *desarrimo*) a principal experiência que, servindo de base para os regimes totalitários, decorre desse contexto biopolítico. Para dizer com Arendt:

A solidão, o fundamento para o terror, a essência do governo totalitário, e, para a ideologia ou a lógica, a preparação de seus carrascos e vítimas, tem íntima ligação com o desarraigamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo. Não ter raízes significa não ter no mundo um

lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma (2004, p.528).

Nas análises de *A Condição Humana*, a autora nomeia esse obscurecimento biopolítico do mundo comum e humano e sua principal experiência com a expressão *alienação do mundo*, isto é, degradação no pertencimento ativo dos homens ao mundo enquanto âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado *entre* eles através de suas interações e interesses comuns e também como abrigo estável não-natural interposto *em torno* dos homens como fronteira demarcadora e protetora do artifício humano, no qual ocorrem os negócios humanos, em face do repetitivo, inumano, inflexível e interminável movimento cíclico da vida natural. Foi a partir do diagnóstico desse fenômeno biopolítico de “não ter um lugar reconhecido no mundo” e “não pertencer ao mundo de forma alguma” que Arendt empreendeu, como apresentamos anteriormente, a análise fenomenológica das condições de instituição, preservação e degradação do mundo comum e humano e dos modos mais fundamentais de engajamento ativo dos homens (*labor, fabricação e ação*) às condições mundanas mais elementares de sua existência (*vida, mundanidade e pluralidade humana*).

Arendt esclarece que a indiferenciação biopolítica entre mundo e vida promoveu a solidão, a alienação ou a sensação de descartabilidade e desenraizamento experimentada pelas massas modernas. Contudo, é importante não perder de vista que essa diluição das fronteiras entre o contexto mundano da existência humana e a vida biológica não é consequência apenas da destruição apenas do lado público do mundo, acarretando o isolamento e a impotência dos homens, isto é, a perda da capacidade de agir em concerto, como ocorre nos regimes tirânicos. As implicações biopolíticas da solidão ou da superfluidade das massas se caracterizam pela deterioração tanto da esfera pública quanto da esfera privada da existência, ou seja, quando o homem perde, por um lado, toda relação com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, e com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem, mas também, por outro lado, quando o homem perde a confiança na manifestação sensorial do

mundo concedida pelo senso comum e, enfim, perdendo até mesmo o próprio “eu” como parceiro no diálogo reflexivo pelo qual o pensamento confere significados para aquilo que os homens fazem e sofrem no mundo. Por isso observa Arendt: “O isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo” (2004, p.527). Esse colapso biopolítico do mundo ou essa solidão das massas modernas se consolidou através de um modo de vida no qual todas as atividades humanas foram definidas com base na capacidade de sustentar e potencializar a sobrevivência natural, efetuando a socialização do labor e do consumo e a funcionalização de todas as atividades humanas. Trata-se de uma forma de organização biopolítica da vida coletiva que nutriu nos homens a crença de que o fator que rege nossos engajamentos ativos com o mundo é a eterna necessidade imposta a nós pelos processos inflexíveis da natureza e que nós, portanto, dependemos uns dos outros apenas para garantirmos as tarefas necessárias à reprodução da gigantesca esfera social e econômica, cuja gestão seria a finalidade suprema da política. O isolamento se torna solidão radical em uma sociedade onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar e consumir. Como diz Arendt:

nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário ‘metabolismo com a natureza’ não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão (2004, p.527).

O isolamento e a impotência se tornam solidão ou alienação do mundo quando, em busca da abundância, da felicidade individual e social, a relação trabalho-consumo se universaliza a ponto de tornar os homens alheios ao mundo instaurado *em torno* e *entre* eles, concentrando-os apenas em suas próprias existências, no mero bem-estar e no desenvolvimento socioeconômico. Sem um mundo comum e humano que a um só tempo nos relacione e nos distinga, passamos a viver ou em uma separação desesperadamente solitária ou comprimidos em uma massa. Uma sociedade biopolítica baseada da organização das massas solitárias, como diz Arendt: “nada mais é

que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos, que se relacionam ainda uns aos outros, mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles” (2007, p. 126).

Assim, a dominação totalitária reflete a sensação de superfluidez das massas modernas, pois pretendeu administrar as condições em que a pluralidade humana pudesse ser anulada e reduzida à mera sobrevivência biológica, nutrindo nos homens a crença de que eles pertencem à raça humana da mesma forma que os animais pertencem a uma dada espécie de animais. Os inéditos instrumentos totalitários de dominação dirigiram e desnudaram a atrofia do mundo comum, configurando um ordenamento político que dispensava a convicção, a opinião e qualquer auxílio humano para sua instituição e preservação, qualquer traço de espontaneidade e imprevisibilidade, enfim, tudo que possa distinguir um homem do outro e relacionar o homem com o mundo enquanto abrigo artificial e assunto compartilhado de seres singulares que agem e falam. Forçadas a viver fora do mundo comum e humano, as massas estavam devidamente preparadas para mergulhar no gigantesco movimento da *História* ou da *Natureza* que supostamente utilizariam a humanidade como material, ignorando nascimento e morte.

O totalitarismo deve ser compreendido, portanto, como uma cristalização súbita, imprevisível e não necessária de diversos elementos biopolíticos constitutivos das condições gerais da existência humana no século XX. Segundo Arendt, o totalitarismo foi uma “tempestade de areia” no meio do deserto do mundo moderno, ou seja, uma tempestade que ameaçou “devastar o mundo que conhecemos — um mundo que, em toda parte, parece ter chegado ao fim — antes que um novo começo, surgindo desse fim, tenha tido tempo de se firmar” (2004, p. 531). Esse “mundo que conhecemos” e que Arendt afirma “ter chegado ao fim” é o mundo ocidental-europeu sustentado pela trindade tradição, religião e autoridade. O totalitarismo é, em muitos aspectos, uma resposta precisa a esta perplexidade que iluminou o esgotamento das bases da convivência humana que marcaram a civilização europeia. O desafio da era moderna consiste precisamente em ter que viver em um mundo comum caracterizado pelo fato de não depender de

autoridade, religião e tradição para ser instaurado, conservado e compreendido.

É neste sentido que podemos ler no terceiro item da primeira seção de uma palestra proferida por Hannah Arendt em 28 de outubro de 1954, a seguinte nota: “O totalitarismo é um fenômeno de decadência, mas em resposta ao desafio do mundo moderno. O mundo livre deve fazer o mesmo? Há um modo de desenhar uma nova organização política [*polity*]?” (2011a, p. 236). Em outros termos, se o totalitarismo é, em muitos aspectos, uma resposta precisa ao “desafio do mundo moderno”: “isso significa que somente o totalitarismo aceitou o desafio de nossa época? Que o mundo livre fracassou?” (Arendt, 2011a, p. 231). Ora, mas a contemporânea democracia de massa, com suas bases liberais e seu sistema representativo, não seria um “novo começo” em resposta ao desafio do mundo moderno e em face do totalitarismo?

Quando o acirrado antagonismo ideológico que marcou a Guerra Fria esperou de Arendt uma defesa da democracia liberal como única solução contra o totalitarismo, a autora surpreendeu ao propor “uma pergunta muito mais radical, agressiva e desesperada: a política tem ainda algum sentido?” (2008, p. 162). Tal desconcertante pergunta nasce do seguinte diagnóstico crítico: se os regimes totalitários foram a negação mais absoluta da liberdade, a versão abstrata e representativa da democracia não seria efetivamente uma “nova organização política” que superaria efetivamente a solidão ou a alienação das massas, uma vez que esse regime também está estruturado com base na atrofia biopolítica do mundo comum e humano, obscurecendo o sentido político da liberdade e a liberdade como o sentido da política.

Enxergando no totalitarismo a pretensão de subordinar todas as esferas da vida às exigências da política, destruindo a individualidade e as liberdades civis, sobretudo a liberdade de isenção da política, a democracia liberal aprofundou a sua convicção sobre a incompatibilidade entre política e liberdade, expandindo pelo mundo, desde a segunda metade do século XX e na transição para o século atual, uma democracia formal que vem absorvendo continuamente um número expressivo de países, sendo os exemplos mais marcantes disso a derrocada do comunismo na antiga União Soviética, no Leste Europeu e nos países bálticos,

assim como o fim das ditaduras militares sul-americanas. Contudo, essa expansão democrática planetária, ao invés de aceitar o desafio do mundo moderno e dar uma resposta à solidão das massas, em busca de uma “nova organização política”, ela dá continuidade ao esvaziamento da vida política e ao abismo entre liberdade e poder. A versão liberal e representativa da democracia moderna fortalece os preconceitos tradicionais sobre a política ao sediar a esfera do político no aparato do Estado e ao sustentar que a liberdade começa onde a política termina. Esse preconceito está enraizado em nossa filosofia política tradicional para a qual, desde sua origem platônica, a esfera dos negócios humanos, resultante da fala e da ação, como deveria possuir uma dignidade advinda de si própria, mas se sujeitasse ao domínio de algo exterior a seu âmbito, recusando, portanto, qualquer dignidade ou autonomia à política como um fim em si mesmo. Assim, alinhada a essa lógica tradicional, a concepção liberal da política defende a tese de que a política é um “mal necessário” e *quanto menos política, mais liberdade*, intensificando a oposição entre política e liberdade e a identificação entre poder e violência. A política passa, então, a ser pensada como garantia de segurança aos direitos dos indivíduos, com a função de resguardar as necessidades sociais e as liberdades apolíticas de pensamento, religião, expressão, atividade econômica e toda a esfera privada da vida, na qual os homens possam exercer atividades realizadas fora do lado público do mundo. Os liberais, convictos de que o poder corrompe e o progresso requer constante perda de poder, enxergaram apenas diferenças de grau entre autoritarismo, tirania e totalitarismo, uma vez que todas essas formas de governo acarretam uma intervenção arbitrária dos governos sobre as liberdades individuais. O liberal identifica a autoridade com o poder, e, além disso, amalgama autoritarismo, tirania e totalitarismo, justamente porque todos eles desempenhariam a mesma função: obstaculizar o desenvolvimento histórico. É essa mentalidade que acaba utilizando a violência para supostamente restabelecer a autoridade, ou seja, faz a violência preencher a mesma *função* que a autoridade, qual seja: obter obediência.

Mas, para Arendt, o credo liberal que funde poder e violência nos impede de ver que o totalitarismo não é a ampliação do espaço do político, mas a sua supressão. E a separação entre

liberdade e política em nada contribui para a superação do desenraizamento, da violência, da massificação e da descartabilidade que assolam as massas modernas e serviram de base para os instrumentos totalitários de mobilização e dominação. Como observa Duarte:

O denominador biopolítico comum à violência *extraordinária* do totalitarismo e à violência *ordinária* das modernas sociedades democráticas despolitizadas, em que o cuidado dos cidadãos pela coisa pública foi substituído pela administração e pelo incremento tecnocrático dos interesses *vitais* dos agentes econômicos privados, se encontra exatamente na ascensão do *animal laborans* e dos interesses econômicos vitais da sociedade ao centro do espaço público (2010, p. 323).

Por isso uma “nova organização política” que responda efetivamente ao desafio do mundo moderno, precisa começar recusando a distinção entre liberdade e política e percebendo nessa fusão entre poder e violência “os elementos do pensamento totalitário que hoje existem em todas as sociedades livres” (Arendt, 2002b, p. 54). É por isso também que a versão formal e representativa da democracia não configura ainda um “novo começo” ou outra resposta diante da resposta destrutiva totalitária, pois nelas a liberdade não é vivenciada na ação e no discurso, consolidando uma experiência negativa da liberdade como “não impedimento”, como gozo de atividades não controladas pelo Estado, restringindo a liberdade efetivamente política ao mínimo instante do voto. Nas democracias liberais de massa e mercado, a política se transformou em administração burocrática da gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político ao longo da modernidade. O que resulta desse processo é a intensificação do comportamento repetitivo e previsível do labor e do consumo, reduzindo o espaço público ao mercado de trocas econômicas. Todo esse processo foi potencializado ao máximo quando o trabalho e o consumo se transformaram nos fundamentos de toda relação política, promovendo a vida biológica ao nível de *Bem supremo* e disseminando o ideal da maior felicidade possível para o maior número de indivíduos em uma sociedade inteiramente formada por detentores de empregos. Imersas no trabalho para a manutenção do seu metabolismo com a

natureza, as massas socialmente reconhecidas e economicamente estabelecidas se inserem no ciclo repetitivo de funções vitais, amarrado, por sua vez, ao ciclo da própria reprodução social, isto é, ao cuidado, ao controle e ao desfrute do mero viver. A esfera pública foi destinada a proteger o lado produtivo e social do homem mediante a administração do governo. E a conversão do privado em uma função precípua do Estado implica justamente na perda do significado da política como ação livre e espontânea frente às determinações do âmbito da necessidade e da funcionalidade¹¹.

Por esta via, a crescente indistinção entre mundo e vida submete a pluralidade humana, condição da política, a determinações completamente autônomas com relação as suas capacidades de intervenção, interação e compartilhamento, promovendo o recrudescimento da violência, da descartabilidade e da massificação social. A natural condição de vivente tranca todo ser vivo no programa biológico da sua espécie, não permitindo que sua atividade converta o seu entorno em “mundo”, uma vez que a natureza não reivindica ao ser vivo que ele se torne um ser efetivamente ativo, apenas que ele se adapte ao meio absorvido

¹¹ A expropriação individual e o acúmulo de riqueza social, efetuadas no liminar da era moderna, retiraram de um número cada vez maior de indivíduos a proteção da propriedade e da família, que outrora abrigava em seu interior o processo vital e as atividades conexas do trabalho e do consumo. Expropriando os indivíduos e acumulando riqueza social, a era moderna promoveu gradativamente a substituição do indivíduo que trabalha pela “sociedade de trabalhadores” como sujeito coletivo da produção. No lugar da propriedade, que assegurava ao homem o seu lugar no mundo, surgiu e consolidou-se a posse de um emprego ou posto de trabalho e o livre funcionar no processo do trabalho. A moderna generalização da fabricação, que desencadeou a revolução industrial, criou uma proletarização e um profundo desenraizamento que tornou os homens supérfluos para o mundo. Para Arendt, antes mesmo da Revolução Industrial, esse curso de eventos, iniciado pela expropriação e que dela se nutria, resultou em enorme aumento da produtividade humana e na ascensão do animal laborante ao centro da esfera pública, determinando a emergência da biopolítica, isto é, da vida orgânica e do interesse econômico-vitalista da sociedade ao patamar de finalidade da política. Ao longo da modernidade, a socialização do trabalho e a homogeneização social dos homens privaram a todos de seu lugar no mundo público, e ainda liquidaram o lar privado no qual o homem poderia se resguardar do mundo na esfera restrita da privacidade da família. A ascensão da esfera do social, que nasceu da destruição do público e do privado, coincide com a transformação da preocupação individual com a propriedade privada em preocupação pública.

pelos ciclos inflexíveis dos processos biológicos, sempre circulares, sem finalidade exterior, sem começo e nem fim, velado em si e para si. É neste sentido que Arendt ressalta a importância de compreendermos hoje que os engajamentos produtivos e práticos dos homens com o mundo estão voltados para a construção do artifício humano enquanto um espaço estável para os negócios humanos, enfim, para atividades que os homens realizam por *liberdade*, em franca oposição às necessidades naturais ou às carências da vida orgânica. Para dizer com Hannah Arendt:

Ora, onde a vida está em jogo, toda ação se encontra, por definição, sob o jugo da necessidade, e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna (2007, p. 202).

Quando a vida está em jogo, o ingresso na esfera política passa a ser limitado ao mero processo biológico, vinculando-se às necessidades do mero viver. Neste sentido, a ascensão da biopolítica, na era moderna, revela o fato de que já não se percebe a diferença objetiva e tangível entre ser livre e ser forçado pela necessidade. Passa a imperar um tipo de sociedade que transformou a esfera pública em função da economia doméstica de subsistência, única preocupação comum que sobreviveu entre os homens, pois a esfera da convivência e das interações humanas passam a significar a dependência mútua dos homens em prol da subsistência biológica. É assim que não vivemos hoje propriamente em um *mundo*, mas engolfados e impelidos por um processo em cujos ciclos perenemente repetidos, as coisas surgem e desaparecem, manifestam-se e somem, sem jamais durar o tempo suficiente para fazerem parte do mundo.

A sociedade do trabalho e do consumo paralisa, assim, o potencial imprevisível e espontâneo da ação e do discurso, desprezando o seu potencial de iniciar algo novo, pois se interessa somente pela capacidade do indivíduo em se adaptar àquilo que está dado. E quando os homens se tornam absolutamente supérfluos e desprovidos de um mundo comum, passa a ser dispensável a opinião e qualquer auxílio humano para a instituição e a preservação do mundo, qualquer traço de espontaneidade e

imprevisibilidade. Assim, a existência de um mundo comum como espaço intermediário da ação e da fala é a condição para que possamos estar livremente associados ao invés de justapostos, desprovidos de interesses mundanos, fundidos num só interesse ou fragmentados em interesses privados. Quando a preocupação com a esfera social e econômica se tornam a finalidade da política ou o fator que rege nossas ações e nossa conduta no mundo, vemos destruídas a espontaneidade e a capacidade dos homens de iniciarem algo novo por liberdade, algo que não possa ser explicado processo inflexível da vida biológica, algo que resulte da instauração coletiva da novidade. Enquanto o poder político estiver identificado com a gestão integral da vida biológica e com o desenvolvimento uniforme do processo vital da sociedade, não poderá existir um mundo verdadeiramente público, mas atividades privadas exibidas em público.

Artigo recebido em 16.05.2012, aprovado em 22.06.2012

Referências:

- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola, 2009.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- _____. *A vida do espírito – O pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, César Augusto, Helena Martins, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002a.
- _____. *A dignidade da política*. A. Abranches (Org.). Trad. H. Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002b.
- _____. *Origens do totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. “Trabalho, obra, ação”. Trad. Adriano Correia. Em: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 7, 2/2005, p. 175-201.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *A Promessa da Política*. Trad. Pedro Jorgensen. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- _____. Totalitarismo. Trad. A. Correia. In: *Inquietude*: Goiânia, v. 2, n° 2, ago/dez, 2011a.
- BIRMINGHAM, Peg. *The Predicament of Common Responsibility*. Indianápolis: Indiana University Press, 2006.
- BRAUN, K. Biopolitics and temporality in Arendt e Foucault. In: *Time and Society*, v. 16, n°1, 2007, pp. 5-23.
- DUARTE, A. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DUARTE, A., LOPREATO, C., MAGALHÃES, M. B. (Orgs.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- FUENTES, Juan José. Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt: Objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano. In: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, N.º 44, enero-junio, 2011, 239-255;
- QUINTANA, L. Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt. In: *Revista de ciencia política*. Vol.29, n° 1, 2009, pp. 185-200.

VATTER, M. Natality and biopolitics. In: *Revista de Ciência Política*, v. 26, n°2, 2006, pp. 137-159.

**REPUBLICANISMO CONFLITUAL
E AGONISMO DEMOCRÁTICO PLURALISTA:
UM DIÁLOGO ENTRE MAQUIAVEL E CHANTAL MOUFFE**

**REPUBLICANISMO CONFLICTUAL
Y AGONISMO DEMOCRÁTICO PLURALISTA:
UN DIÁLOGO ENTRE MAQUIAVELO Y CHANTAL MOUFFE**

**CONFLICTUAL REPUBLICANISM AND DEMOCRATIC PLURALISTIC
AGONISM: A DIALOGUE BETWEEN MACHIAVELLI AND
CHANTAL MOUFFE**

José Luiz Ames

Professor Associado da Unioeste
E-mail: profuni2000@yahoo.com.br

Resumo: O objetivo deste artigo é apontar que a contribuição de Maquiavel pode ir além daquela já entrevista por Skinner, de uma articulação entre liberdade individual e participação cívica. Nosso propósito é mostrar que a contribuição mais fecunda de Maquiavel está na sua concepção do conflito como uma dimensão inerradicável, aspecto negligenciado por Skinner ao reduzi-lo a uma forma entre outras de cultivo da virtude cívica. Vamos analisar alguns desdobramentos desta intuição original valendo-nos das reflexões desenvolvidas nas últimas décadas por Chantal Mouffe. Procuraremos mostrar como a obra de Maquiavel poderia ser pensada a partir das categorias analíticas elaboradas por Chantal e contribuir para uma nova concepção política de democracia na contemporaneidade.

Palavras-chave: Chantal Mouffe; conflito político; democracia; Maquiavel; republicanismo

Resumen: El objetivo de este artículo es señalar que la contribución de Maquiavelo puede ir más allá de la ya entrevista por Skinner, de una articulación entre libertad individual y participación cívica. Nuestro propósito es mostrar que la contribución más fecunda de Maquiavelo está en su concepción del conflicto como una dimensión inerradicable, aspecto negligenciado por Skinner al reducirlo a una forma entre otras de cultivo de la virtud cívica. Vamos a analizar algunos desdoblamientos de esta intuición original valiéndonos de las reflexiones desarrolladas en las últimas décadas por Chantal Mouffe. Buscaremos mostrar la forma en que la obra de Maquiavelo podría ser pensada a partir de las categorías analíticas elaboradas por Chantal y contribuir para una nueva concepción política de democracia en la contemporaneidad.

Palabras-clave: Chantal Mouffe; conflicto político; democracia, Maquiavelo; republicanismo

Abstract: This paper aims to point out that Machiavelli's contribution can go beyond from merely an articulation between individual freedom and civic participation, as viewed by Skinner. It can be showed that Machiavelli's most fruitful contribution is in his conception of conflict as a ineradicable dimension of politics, which is an aspect neglected by Skinner when he reduced it to a form among others of cultivation of civic virtue. Drawing upon reflections developed in the last decades by Chantal Mouffe, this paper analyzes some unfoldings of that Machiavelli's original intuition. Machiavelli's works can be thought through the analytical categories elaborated by Chantal and thus contribute to a new modern politic conception of democracy.

Keywords: Chantal Mouffe; democracy; Machiavelli; political conflict; republicanism

As democracias contemporâneas estão confrontadas com um quadro político pouco animador. O sistema representativo sobre o qual se fundam parece viciado por um caráter oligárquico: um pequeno grupo acumula quase todos os meios de ação, tanto em relação ao governo quanto ao parlamento. A monopolização do poder real de decisão nas mãos de poucos impede a neutralização recíproca dos interesses particulares. Acrescente-se a isso o desencantamento com a política: muitos cidadãos sentem a participação como um fardo que procuram descarregar sobre os ombros daqueles que se mostram dispostos a exercer estas funções. Certamente, há consciência de que o abandono nas mãos de outros da gestão de tarefas que dizem respeito a cada um poderá levar a decisões contrárias ao interesse de todos. Apesar disso, julga-se que é o preço a pagar para gozar livremente das liberdades civis: a participação ativa tomaria o tempo e privaria do gozo dos direitos.

A situação atual mostra que o custo desse comportamento político é, talvez, excessivo. Resumidamente, podemos citar como consequências: separação entre governantes e governados; perda do espírito cívico; passividade em relação às questões comuns; profissionalização excessiva da política (vista como coisa técnica para especialistas) e a corrupção latente que isso gera; fracionamento das sociedades em grupos de pressão; ausência de solidariedade no interior dos grupos humanos; especialização excessiva das funções. Em suma, e paradoxalmente, a renúncia à participação ativa na vida pública em benefício do gozo privado dos direitos compromete muitas vezes a satisfação mesma destes

direitos. Quais remédios podem ser aplicados a estes males? Tanto liberais quanto republicanos têm retornado à Maquiavel¹ em busca de uma resposta mais consistente a estes desafios das democracias contemporâneas.

Em clara oposição às posições do liberalismo e do republicanism, entendemos que o conflito é determinante para a compreensão do republicanism maquiaveliano. O republicanism neorromano, muito embora rompa com a interpretação do republicanism neoateniense, funda sua teoria sobre a idéia do consenso e harmonia. Maquiavel, ao invés disso, coloca no centro de sua teoria o conflito. Por isso, podemos sustentar que ele rompe radicalmente com uma longa tradição, que remonta à filosofia grega, segundo a qual a comunidade civil está fundada na sociabilidade humana, no desejo do bem e do amor à concórdia. No lugar deste ideal Maquiavel coloca o conflito, fundado sobre a oposição dos humores que divide a sociedade em dois grupos antagonicos – grandes e povo – impossíveis de serem saciados conjuntamente. A fraqueza das proposições liberal e republicana para superar os males dos quais padece a democracia atual se deve, no nosso entender, de não captar adequadamente as implicações de uma teoria do conflito tal como se faz presente no pensamento de Maquiavel.

Em certo sentido, uma adequada interpretação da teoria do conflito e de seus desdobramentos para uma filosofia política será capaz de mostrar que é possível recuperar valores defendidos pelo liberalismo aos quais ninguém aceita renunciar (como os da

¹ *Nicolau Maquiavel* nasceu em Florença, Itália, em 1469 e morreu em 1527. Na qualidade de Segundo Secretário da república de Florença no período de 1498 a 1512, conheceu na intimidade o funcionamento do poder político nas principais potências da época, as quais conheceu por meio das mais de vinte missões diplomáticas em que representou os interesses de Florença. Demitido do cargo com o retorno da família Medici ao governo de Florença em 1513, escreve a obra *O Príncipe* na qual examina as condições para a fundação de um Estado unificado na Itália. Em 1519 concluiu sua obra principal, *Discursos sobre a primeira década de Tito Livio*, na qual mostra que a forma republicana é a única capaz de produzir uma vida política livre. No fundamento da liberdade política está, segundo Maquiavel, o conflito entre as duas forças sociais – “grandes” e “povo” - que dividem todas as sociedades.

liberdade individual e do pluralismo) e articulá-los ao princípio essencial da participação cívica defendido pelo republicanismo. O ganho desta solução em relação à proposta de Skinner (que também pretende isso) é o de mostrar que tanto a liberdade individual e o pluralismo quanto o engajamento cívico têm seu núcleo garantidor na preservação do conflito. Nosso propósito é, pois, mostrar que a contribuição mais fecunda de Maquiavel está na sua concepção do conflito como uma dimensão inerradicável, aspecto negligenciado por Skinner ao reduzi-lo a uma forma entre outras de cultivo da virtude cívica. Vamos examinar esta hipótese valendo-nos das contribuições que Chantal Mouffe² desenvolveu nas últimas décadas. Em nosso esforço interpretativo, vamos situar primeiramente – ainda que apenas de modo muito breve – as apropriações liberal e republicana da obra de Maquiavel e apontar os limites destas para, em um segundo momento, examinar a contribuição de Mouffe à luz da teoria do conflito de Maquiavel.

Apropriação liberal de Maquiavel

Para o liberalismo, não o exercício direto das funções públicas, mas a existência de uma esfera legal asseguradora das liberdades subjetivas é garantia de uma sociedade livre. A ideia de que o interesse privado busca a sua proteção na esfera pública tem como

² *Chantal Mouffe* nasceu em Charleroi, Bélgica, em 1943. Egressa das universidades Católica de Louvain, de Paris e de Essex (Inglaterra), atualmente ensina teoria política na Universidade de Westminster – Inglaterra. Junto com Ernesto Laclau – seu marido –, participou ativamente das lutas sociais dos anos 60, vinculando-se com movimentos sociais e estudantis contestatórios. No plano teórico, isso se traduziu na assunção do marxismo de inspiração gramsciana. Embora com o passar dos anos tenha se distanciado da obra deste autor, conserva a noção de “hegemonia”. Dentro das preocupações teóricas de Mouffe, cobram marcada relevância as temáticas que giram em torno do político – tais como o liberalismo político e a defesa da democracia –, e os antagonismos como chave da existência mesma da sociedade e do social enquanto político. É coautora (junto com seu marido Ernesto Laclau) de *Hegemonia e estratégia socialista: até uma radicalização da democracia* (1987), e autora de *O retorno de o Político* (1993); *O Paradoxo Democrático* (2000) e *Em torno ao político* (2005). Na atualidade, Mouffe elabora uma aproximação não racionalista à teoria política a partir da formulação de um modelo “agônico” de democracia.

resultado uma concepção de cidadania entendida, primordialmente, como exercício da defesa e garantia dos direitos e liberdades individuais. A participação é encorajada em vista da proteção das liberdades individuais e não como ideal de uma vida boa. Para o liberalismo, portanto, a defesa da liberdade não implica ações virtuosas de cidadania voltadas para o bem comum. Contra a objeção de que Maquiavel defenderia a primazia do bem público sobre o privado, o liberalismo argumenta: se Maquiavel faz prevalecer o interesse público sobre o privado não é porque o primeiro é uma forma de altruísmo e o segundo de amor próprio (egoísmo), e sim porque o primeiro é condição para o segundo. Assim, se Maquiavel defenderia que queremos o bem do outro, é porque seria do nosso interesse querê-lo; ou seja, seria da nossa vantagem desejar que ele se realize, pois quanto mais o interesse de cada um for favorecido, tanto mais será o de todos e reciprocamente. Isto é, ainda que o cidadão se empenhe em favor da coisa pública, o faria unicamente enquanto reconhece no resultado desse esforço uma vantagem privada. A grande originalidade de Maquiavel em relação aos seus contemporâneos e à tradição do humanismo cívico, dizem os liberais, é que não existe nenhuma incompatibilidade entre a perseguição do interesse próprio e o amor à liberdade política.

A obra de Maquiavel dá amparo a esta interpretação? Não há dúvidas de que Maquiavel reconhece desejos e ambições dos singulares como motivações para a ação humana (*Discursos* I,16): gozo dos bens, confiança na honra de mulher e filhos, segurança pessoal. Reconhece também o conflito como motivo principal da ação política. No entanto: (1) seria forçar a interpretação conceber o desejo de bens individuais como direitos subjetivos, como para o liberalismo; (2) Maquiavel não reduz a ambição humana à realização dos interesses privados, pois é enfático na necessidade de desenvolver um apego ao bem público, à virtude cívica, não reduzindo a participação política à pura instrumentalidade; (3) o conflito para Maquiavel não é uma oposição de interesses privados dos indivíduos, e sim o confronto de forças sociais, de “partidos”, cujas expectativas políticas são inconciliáveis.

Apropriação republicana de Maquiavel

Aqui é preciso fazer uma distinção entre duas correntes contemporâneas: o republicanismo neoateniense, de base aristotélica e o republicanismo neorromano, de origem ciceroniana.

1) Republicanismo neoateniense. Os partidários do republicanismo neoateniense³ responsabilizam as ideias centrais do liberalismo para a produção dos males das democracias liberais contemporâneas. A raiz do mal se encontraria, por um lado, na renúncia dos liberais em buscar as fontes do direito na natureza das coisas e, por outro, na concepção liberal da equivalência e relatividade de todos os valores. O liberalismo produziria um empobrecimento da existência humana ao rebaixar deliberadamente seus objetivos e ao renunciar a conferir-lhes por finalidade suprema a identificação e aplicação de uma ideia universal do bem e do justo. Ao definir o específico do homem pela produção e dominação das coisas, esqueceria que a dimensão essencial para o acesso do homem à sua própria humanidade é política: neste sentido homem livre não seria o que é protegido para

³ Grande parte do pensamento republicano contemporâneo que se apoia no aristotelismo oscila entre dois pólos: de um lado, o que se associa à noção aristotélica de *zoon politikón* no sentido de que o homem somente realiza sua natureza e exerce sua liberdade através da participação nos assuntos da *polis*; e, de outro lado, a noção aristotélica de *eudaimonia*, no sentido de ideais de vida partilhados e a emergência de um bem comum substantivo. Muitos comentadores divisam na obra de John Pocock (*The machiavellian moment*) traços da leitura republicana neo-ateniense: subscreveria a noção de *zoon politikón* (a cidadania e a participação política), mas não a de *eudaimonia* na “vida boa” comunitária (a subordinação ontológica da parte ao todo). A expressão maior do republicanismo neoateniense pode ser encontrada na obra de Hannah Arendt: ela reforça a ideia de *zoon politikón*, mas sem deixar de atribuir valor à *eudaimonia*, e o elo que liga tais noções é, segundo a pensadora, a *polis*. Se Arendt acentua a dimensão do *zoon politikón*, há aqueles que dão maior ênfase à noção de *eudaimonia*. Aqui, há intersecção do republicanismo com o “comunitarismo”: em oposição ao atomismo liberal, enfatiza-se a preexistência dos laços comunitários e a prioridade da “vida boa”, na comunhão de identidades, valores e crenças. Entre os “comunitaristas”, enquanto Michael Walzer talvez seja o menos influenciado pela filosofia aristotélica, a mais radical formulação encontra-se em Alasdair MacIntyre; já Charles Taylor pretende-se filiado ao humanismo cívico e Michael Sandel é o autor que mais frequentemente invoca a tradição republicana.

satisfazer seus desejos, e sim aquele que, interrogando-se com outros sobre a adequação de suas próprias tendências, se liberta daquilo que há de irracional e de injusto para aceder à vida de justiça e de virtude.

Os neoatenienses estão convencidos de que os vícios próprios ao modelo liberal são uma consequência direta da intuição pluralista. Por conseguinte, para dar sentido à ligação do conceito de liberdade com a virtude no sentido clássico, e com a noção de normas substanciais comuns que são deveres que se impõem aos indivíduos, independente de suas preferências pessoais ou de seus desejos, seria preciso validar uma ideia que o contexto intelectual das sociedades liberais modernas exclui: que a auto-realização humana convergiria, sempre e necessariamente, para um fim único. Para os neoatenienses, somente se todos os valores perseguidos pelos homens puderem ser dispostos numa escala única que os situaria uns em relação aos outros, seria possível pensar tal associação. Se existe um bem para o homem ao mesmo tempo natural e supremo, e se este bem passa pela existência de uma comunidade virtuosa, a perfeição de cada indivíduo pode ser representada como implicando necessariamente atos virtuosos a serviço do bem comum. Igualmente, se existe uma única forma de perfeição humana, aqueles que se afastam estão no erro, e é possível pensar que uma comunidade pode engajar-se na via que tende a fazer prevalecer esta forma de perfeição à custa das reivindicações expressas pelos indivíduos a partir de seus desejos irracionais e cegos.

O republicanismo de Maquiavel endossaria semelhante interpretação? Certamente, Maquiavel concorda com a tese de que a Cidade é o lugar próprio do homem, mas não que existiria uma finalidade última a perseguir nela; igualmente, Maquiavel assume a ideia de que a Cidade não se reduz a um meio, a um instrumento de defesa dos direitos individuais, mas que nela se cultiva um valor cívico, uma virtude de amor ao bem público. Contudo, jamais endossaria a ideia de que todos os membros devem perseguir os mesmos valores. Não há nem monismo, nem tentativa de integração do conjunto das finalidades humanas numa hierarquia única, como pretendem os neoatenienses. Pelo contrário, a Cidade é uma

estrutura que repousa sobre o fato de tornar possível a perseguição dos valores na sua irreduzível multiplicidade: o único valor comum para Maquiavel é a instauração e defesa de uma forma política que possibilita a todos os valores a realizar-se e este valor comum prima efetivamente sobre todos os valores particulares porque é destes a condição. Isto significa que não é a fidelidade a um valor particular supremo, e sim a devoção a uma *forma política* que permite a realização conjunta de todos os valores.

2) Republicanismo neorromano. O republicanismo neorromano foi sistematizado na obra do filósofo irlandês (naturalizado australiano e hoje lecionando nos Estados Unidos) Philip Pettit. Seus primeiros trabalhos sobre o pensamento republicano datam do fim da década de 80, e tiveram sua mais acabada expressão no já clássico *“Republicanismo – Uma Teoria da Liberdade e de Governo”*, publicado em 1997. Somam-se a estes estudos, os trabalhos de Maurizio Viroli, sobretudo sua obra *“Republicanismo”*, publicada em 1999.

No entanto, a releitura da tradição republicana é tributária, especialmente, dos trabalhos de “escavação” do historiador inglês Quentin Skinner e será a partir dele que faremos uma breve apresentação desta corrente do pensamento político. Numa série de trabalhos sobre o problema da liberdade política, questiona a antinomia presente na formulação de Berlin: de que a liberdade ou seria negativa ou positiva. Skinner se propõe a mostrar que é possível ligar a noção de liberdade individual à ideia de que determinadas ações virtuosas devem ser realizadas a serviço do bem comum. Em outras palavras, seria possível conservar a intuição fundamental do pluralismo liberal, de permanecer partidário da ideia de que a liberdade consiste na ausência de todo obstáculo exterior (liberdade negativa) sem, porém, renunciar à ideia de que a virtude é uma componente essencial da liberdade e que os valores comuns devem prevalecer sobre os apetites individuais na vida da cidade (liberdade positiva), como defende o republicanismo clássico romano. Skinner pensa que a concepção maquiaveliana de liberdade política alia precisamente estes dois componentes: Maquiavel teria aceito plenamente a ideia de que a liberdade reside no fato de poder perseguir seus desejos e, neste sentido, teria

rompido definitivamente com a ideia aristotélica de um bem objetivo ao qual o homem deve tender. Apesar disso, no entanto, não teria cedido às sereias da síntese liberal em vias de formação, porque teria mostrado como a virtude cívica e o devotamento ao bem público são necessários à preservação da independência da Cidade e da liberdade pessoal. A liberdade de fazer o que se deseja suporia, portanto, o cumprimento de certas ações específicas (participar da vida cívica, ser soldado, etc.) e a estas estaria intrinsecamente ligada.

A ambição de Skinner é mostrar que este modelo não supõe qualquer postulado monista: Maquiavel não pretenderia que todos os homens tenham um fim objetivo conferido pela natureza e ao qual tenderiam. Contentar-se-ia em afirmar, segundo Skinner, que é impossível satisfazer nossos desejos (sejam quais forem) e escapar à dependência se nos recusarmos à virtude no sentido de dedicação ao bem comum. Maquiavel mostraria que o poder das leis seria a única garantia possível da liberdade pessoal; esta não floresceria ali onde os indivíduos são fortes e as leis fracas, pois seria deixar o campo livre ao exercício das paixões de dominação e, ao final, ao triunfo dos mais poderosos sobre os mais fracos. A liberdade se desenvolveria somente ali onde os cidadãos são colocados na impossibilidade de violar as leis.

Segundo Skinner, Maquiavel convocaria os cidadãos à virtude, mas não porque o devotamento ao bem público seria um fim adequado ao homem, objetivamente inscrito na sua natureza e necessário à sua perfeição. Ele não afirmaria que aqueles que se recusam a agir virtuosamente e a participar da gestão das funções públicas se degradariam ao nível dos animais (como Aristóteles). Ao contrário, afirmaria que, se queremos usufruir desta liberdade (que consiste em fazer o que nos parece bom), temos necessidade de ser independentes da vontade dos outros; ora semelhante independência somente seria possível numa república, quer dizer, num Estado no qual as leis estão a serviço do bem comum. Mas, para que a república exista, seria preciso que seus cidadãos sejam virtuosos e se devotem ao bem comum.

A obra de Maquiavel ampara esta interpretação de Skinner?
Antes de tudo, é preciso ressaltar a inestimável contribuição de

Skinner ao debate político contemporâneo monopolizado pelo liberalismo. A restauração dos princípios republicanos recuperados a partir da obra de Maquiavel arejaram este debate e o colocaram sob novas bases. No entanto, isso não o impediu de incorrer, na nossa avaliação, em alguns equívocos, dos quais destacamos dois principais.

Primeiro: a pouca importância dada ao conflito na concepção maquiaveliana. Skinner sustenta que, para Maquiavel, “os ‘tumultos’ da Roma antiga resultam de uma intensa participação política e, portanto, expressam a mais alta *virtù* cívica” (Skinner, 1996, p. 202). Esta apreciação incorre em dois equívocos: primeiramente, porque para Maquiavel apenas os tumultos em cuja origem está o povo, e não os causados pelos grandes, são favoráveis à cidade⁴; em segundo lugar, porque Maquiavel não parece indicar que o desejo de não ser dominado – do qual nascem os tumultos gerados pelo povo – são uma forma de engajamento cívico⁵.

Segundo: a aproximação de Maquiavel a algumas teses centrais do liberalismo. Skinner não critica a idéia liberal do primado do justo sobre o bem, mas, pelo contrário, defende que para Maquiavel cada cidadão persegue fins diferentes e não hierarquizáveis entre si. Fazer de Maquiavel um pensador do pluralismo dos fins é atenuar a especificidade do conflito civil maquiaveliano, que se desenrola entre um desejo de dominar e um desejo de não ser dominado. Ainda que a idéia de diferentes escolhas de vida não esteja ausente do pensamento de Maquiavel,

⁴ Para Maquiavel, o desejo do povo é o de ampliação da liberdade ao passo que os grandes são movidos pelo desejo de acumulação e dominação. Assim, o povo, ao resistir à *libido dominandi* dos grandes, amplia a esfera de liberdade da coletividade ao passo que os grandes, quando dão vazão ao seu desejo, restringem a esfera de liberdade da coletividade. Mais adiante retornaremos a este ponto quando ficará claro que a questão é mais complexa do que aqui sintetizamos.

⁵ Ao pretender unicamente não ser oprimido, ao manifestar seu poder nesta resistência, o povo revela um desinteresse pelo exercício direto pelo poder e pelas condições necessárias ao estabelecimento dessa não-opressão. O exercício de cargos públicos mostra-se antes uma estratégia de defesa em relação à *libido dominandi* dos grandes do que um desejo de engajamento cívico. A este ponto também retornaremos adiante, quando fizermos a análise da noção de conflito em Maquiavel, e poderemos nuançar melhor o papel do povo na vida do Estado.

não é aprofundada em sua obra; além disso, parece remeter-se mais à opção fundamental caracterizada pela existência dos desejos de comandar (próprio aos “grandes”) e de não ser comandado (específico do povo”) do que a uma pluralidade de fins correspondentes aos desejos dos cidadãos indistintamente. Por esta razão, não parece pertinente falar numa concepção de “liberdade negativa” presente na sua obra. Na centralidade da análise maquiaveliana está a relação destes desejos antagônicos, pois isso lhe permite situar o problema do exercício do poder na cidade.

3) Republicanismo conflitual *versus* agonismo democrático: Maquiavel e Mouffe. Uma vez situado este debate entre liberais e republicanos acerca do legado de Maquiavel, estamos em condições de entrar mais diretamente no núcleo de nosso trabalho. Nossa intenção com aquela exposição foi a de mostrar a insuficiência de suas respostas para os desafios da democracia contemporânea. Como afirmamos na abertura, nosso propósito será mostrar que tanto a liberdade individual e o pluralismo (teses caras ao liberalismo) quanto o engajamento cívico (defendido pelo republicanismo) têm seu núcleo garantidor na preservação do conflito. Vamos examinar esta hipótese a partir da contribuição de Chantal Mouffe confrontada com a teoria do conflito de Maquiavel.

O que devemos entender por uma *sociedade democrática*, pergunta-se Mouffe? Poderíamos desenhar dois cenários possíveis, responde ela: 1) é uma sociedade pacificada e harmoniosa em que as divergências básicas foram superadas e em que se estabeleceu um consenso a partir de uma interpretação única dos valores (como quer o republicanismo neoateniense), ou um consenso imposto por meio da regulação judicial (como efetivamente em geral acontece nas democracias atuais) ou, enfim, por um consenso obtido através de acordos de interesse comum de competidores privados (como sugere o liberalismo); 2) é uma sociedade com uma esfera pública vibrante em que as visões conflitantes podem se expressar livremente e em que existe uma possibilidade de escolha entre projetos alternativos legítimos (Mouffe, 2003, p. 11). Mouffe se vincula à segunda perspectiva, o que a situa na linha de continuidade do republicanismo conflitual de Maquiavel. Vamos, então, apontar as categorias centrais de sua reflexão política e

mostrar como estas podem ser articuladas ao pensamento maquiaveliano.

Embora a elaboração teórica de Mouffe encontre no conflito a ideia chave de sua reflexão, não a aprofunda a partir da obra de Maquiavel. Reconhece e menciona explicitamente a noção maquiaveliana⁶, mas não faz o desenvolvimento posterior de sua teoria a partir desta ideia de Maquiavel. O florentino, quando mencionado, é quase sempre lido à luz da interpretação de Skinner: de que em Maquiavel seria possível encontrar uma concepção de liberdade que, embora não postule uma noção objetiva de felicidade (sendo, na terminologia de I. Berlin, “liberdade negativa”), inclui ideais de participação política e virtude cívica (o que, na terminologia de I. Berlin, é “liberdade positiva”)⁷. Nosso esforço será no sentido de mostrar que as categorias analíticas construídas por Mouffe poderiam encontrar na obra de Maquiavel uma consistência teórica mais profunda do que a entrevista por ela e capaz de colocar o debate político contemporâneo acerca da democracia sobre novas bases.

A questão primeira, e fundamental, afirma a pensadora, é determinar o que constitui “o político”. Não há dúvidas, reconhece Mouffe, que o desacordo parece impossível de ser superado. Com efeito, diz ela, “alguns teóricos, como Hannah Arendt, percebem *o político* como um espaço de liberdade e deliberação pública, enquanto outros o consideram como um espaço de poder, conflito e antagonismo” (Mouffe, 2009, p. 16). Mouffe, por razões que a sequência do texto deixará claro, assume a segunda perspectiva. Se aceitarmos que as relações de poder são constitutivas à política, a questão passa a ser não como eliminar o poder, e sim como constituir formas de poder compatíveis com valores democráticos. Isso remete à necessidade de distinguir duas categorias: “o político”

⁶ Localizamos apenas uma referência direta a Maquiavel em relação à noção de conflito. Trata-se da passagem, presente nas suas diferentes obras, na qual Maquiavel menciona a oposição dos humores de grandes e povo. Depois de citar a passagem, Mouffe (2009, p. 14) conclui: “O que define a perspectiva pós-política é a afirmação de que ingressamos numa nova era na qual este antagonismo potencial desapareceu. E é isso que pode colocar em risco o futuro da política democrática”.

⁷ Para confirmar, confira-se: Mouffe 1996, pp. 35, 56-57, 87.

e “a política”.

Segundo Mouffe (2005, p. 20), “o político” refere-se “à dimensão do antagonismo inerente às relações humanas, um antagonismo que pode tomar muitas formas e emergir em diferentes tipos de relações sociais”. “A política”, por sua vez, “indica o conjunto de práticas, discursos e instituições que procuram estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que são sempre conflituais, porque são sempre afetadas pela dimensão de ‘o político’” (Mouffe, 2005, p. 20).

Não é preciso muito esforço para identificar nesta distinção conceitual de Mouffe o tema do conflito que atravessa a obra de Maquiavel. Como sabemos, para Maquiavel todas as sociedades são marcadas por um conflito humano (que deve ser distinguido do conflito político) que se caracteriza por um desejo universal de levar vantagem sobre o próximo, segundo a lógica da apropriação. Para Maquiavel, poder, riquezas e honrarias são o alvo que todos visam. “Esta dimensão, que se pode denominar *interesse*, a busca de um bem próprio que não pode ser dividido equitativamente, comanda uma concorrência geral entre os homens e, por conseguinte, entre as forças políticas”, sustenta Sfez (1999, p. 173). Este conflito humano (não *político*) corresponde perfeitamente à categoria de “o político” de Mouffe: a disputa desregrada entre indivíduos e grupos em busca da satisfação de seus desejos. Em virtude do potencial destruidor contido neste conflito, uma vez que “os apetites humanos são insaciáveis” (*Discursos* II, Introdução), impõe-se a necessidade de sua regulação institucional. Nas categorias de Mouffe, “a política”.

A percepção da dimensão de “o político” leva a admitir que as questões *políticas* sempre implicam em decisões que requerem uma opção entre alternativas antagônicas. Nesse ponto Mouffe reconhece a contribuição de Carl Schmitt. Alerta, porém, que seu objetivo “é pensar com Schmitt, contra Schmitt” (Mouffe, 1996, p. 12). Sustenta que uma das idéias centrais de Schmitt é sua tese segundo a qual as identidades políticas consistem num certo tipo de relação nós/eles, a relação amigo/inimigo. No campo das identidades coletivas, trata-se sempre da criação de um “nós” que somente existe em oposição a um “eles”. Ainda que nem toda

relação nós/eles se converta numa relação amigo/inimigo (ou seja, numa relação “política”), se torna tal quando o “eles” é percebido como negando a identidade do “nós”. Consequentemente, argumenta Mouffe, o que Schmitt nos revela é que “o político” não está “limitado a um certo tipo de instituição ou concebido como constituindo uma esfera ou nível específico de sociedade. Tem de ser concebido como uma dimensão inerente a todas as sociedades humanas e que determina a nossa própria condição ontológica” (Mouffe, 1996, p. 13).

Admitindo que “o político” pertence à nossa condição ontológica e, portanto, que o conflito é inerradicável da existência humana, é necessário mostrar como, nessas condições, é possível criar e manter uma ordem democrática pluralista. Este desafio pressupõe uma nova distinção e determinação correlata de categorias: “antagonismo entre *inimigos*” e “agonismo entre *adversários*”. “Inimigo”, explica Mouffe, é um outro que deve ser destruído, pois sua existência nega minha identidade. “Adversário”, ao invés disso, é um outro opositor “com quem temos alguma base em comum, em virtude de termos uma adesão compartilhada aos princípios ético-políticos da democracia: liberdade e igualdade” (Mouffe, 2005, p. 20). Enquanto “antagonismo” é uma relação que tem em vista a eliminação do “inimigo”, pois “não compartilha qualquer base comum”, o “agonismo” é uma relação “nós/eles em que as partes em conflito, mesmo admitindo que não existe uma solução racional ao seu conflito, reconhecem a legitimidade de seus oponentes” (Mouffe, 2009, p. 27). Assim, argumenta Mouffe, considerando que antagonismo⁸ é luta entre inimigos e agonismo⁹

⁸ Mouffe (2005, p. 20, nota 6) distingue sua concepção de antagonismo da de outros teóricos como William Connolly e Bonnie Honig: enquanto estes deixariam aberta a possibilidade de que o político, sob algumas condições, se torne absolutamente congruente com o ético (com o que Mouffe não concorda), para Mouffe o antagonismo é uma dimensão que jamais pode ser completamente eliminada, mas apenas “domada”, exaurida de um modo agonístico.

⁹ Mouffe (2009, p. 27, nota 9) chama a atenção de que não é “a única que utiliza este termo. Atualmente existem vários teóricos ‘agonistas’. No entanto, geralmente concebem o político como um espaço de liberdade e deliberação, enquanto para mim constitui um espaço de conflito e antagonismo”.

luta entre adversários, “o propósito da política democrática é transformar antagonismo em agonismo” (Mouffe, 2005, p. 21). Importante notar que a categoria “adversário” não elimina o antagonismo (o “inimigo”): ainda que acordos sejam necessários na política ou, em outras palavras, que os adversários cessem de discordar, os acordos não são a superação do antagonismo, e sim interrupções temporárias de uma confrontação contínua.

Muito embora os termos (adversário/inimigo; agonismo/antagonismo) sejam novos, o significado que Mouffe lhes confere é perfeitamente perceptível na obra de Maquiavel. Com efeito, para o florentino a oposição de grandes e povo é, a princípio, da ordem da relação entre inimigos. A paixão que move uns e outros é no sentido de suprimir a força contrária. O movimento não se conclui tão somente porque, e na medida em que, cada parte é contida pela outra no seu desejo desmesurado. Do conflito essencial emerge uma relação política na medida em que as *leggi et ordini* que resultam do confronto possibilitam um ordenamento político favorável a todos. A criação das leis e instituições não elimina o antagonismo; apenas o “domestica”.

Somente a partir do momento em que reconhecemos esta dimensão de “o político” e compreendermos que “a política” consiste em dominar a hostilidade e domesticar o antagonismo potencial que existe nas relações humanas, poderemos colocar-nos a questão fundamental da política democrática, sustenta Mouffe. Não se trata, esclarece ela, de determinar como chegar a um consenso racional sem exclusões; ou, em outras palavras, como estabelecer um “nós” sem que exista um “eles”. Isto é impossível, porque não pode existir um “nós” sem um “eles”. Trata-se, pelo contrário, defende Mouffe, de saber como estabelecer esta distinção “nós/eles” de modo a ser compatível com a democracia pluralista. Outro aspecto ao qual é preciso chamar a atenção: a categoria “adversário” não equivale a de “competidor” do discurso liberal: para o liberalismo “o campo da política constitui [...] um terreno neutro no qual diferentes grupos competem para ocupar as posições de poder; seu objetivo é unicamente deslocar os outros com a finalidade de ocupar seu lugar” (Mouffe, 2009, p. 28). Na concepção de uma democracia agonista não é a competição

individual, mas o confronto entre projetos hegemônicos, impossíveis de serem reconciliados plenamente, o que está em jogo. Isso mostra o contrassenso da proposição política da *teoria do consenso*, critica Mouffe: a prática política é sempre confronto de projetos políticos opostos que, pela prática do debate, promove concessões em vista de seu estabelecimento hegemônico, ainda que este seja sempre provisório e precário.

Um retorno a Maquiavel nos mostrará que a oposição entre “grandes” e “povo” é alimentada por um desejo insaciável e impossível de ser conciliado. Uma vez que cada parte (forças sociais, não indivíduos) deseja exaurir seu humor (de dominar – os grandes – de liberdade – o povo) sem limitação de ordem alguma, podemos identificar esta oposição com a categoria “antagonismo entre inimigos” proposta por Mouffe. Para Maquiavel, esta cisão é constitutiva de todas as sociedades; é uma cisão de tal grandeza que é impossível encontrar unidade. No entanto, ainda que este seja o movimento “natural” do desejo, é contido porque cada parte é limitada pela outra: o desejo de comandar dos grandes encontra no desejo de liberdade do povo seu limite ao domínio e vice-versa. Isso obriga as duas partes ao acordo: nascem dali leis e instituições capazes de dar vazão aos desejos dissimétricos de grandes e povo. É preciso ter presente ainda que esse acordo não põe fim ao conflito (ou ao *antagonismo*, como diria Mouffe), não é capaz de neutralizá-lo, mas apenas normalizá-lo em formas sempre precárias e provisórias. Nas categorias de Mouffe, teríamos aqui “a política”.

Assim, embora o consenso seja necessário, precisa vir acompanhado de dissenso:

concordo com aqueles que afirmam que uma democracia pluralista exige um certo volume de consenso e que ela requer a lealdade aos valores que constituem seus “princípios ético-políticos”. Entretanto, dado que tais princípios ético-políticos só podem existir por meio de muitas interpretações diferentes e conflitantes, este consenso está fadado a ser um “consenso conflituoso” (Mouffe, 2005, p. 21).

Mouffe procura demarcar claramente seu distanciamento do modelo da democracia deliberativa. O que este modelo nega, argumenta ela, “é a dimensão da ‘indecidibilidade’ e da

indefectibilidade do antagonismo, que são constitutivas do político” (Mouffe, 2005, p. 21). Ao afirmar uma esfera em que seria possível obter um consenso racional, o modelo da democracia deliberativa revela sua incapacidade de reconhecer que colocar fim à deliberação sempre é resultado de uma *decisão* que exclui outras possibilidades, argumenta Mouffe. Além disso, alerta a pensadora, a ênfase no consenso e a recusa da confrontação podem levar a sérias consequências: (1) à apatia e ao declínio da participação política; (2) ao deslocamento para o sistema jurídico da responsabilidade pela organização da coexistência humana e da regulação das relações sociais; (3) à substituição do conflito plural de posições políticas divergentes por uma confrontação entre valores morais, étnicos ou religiosos não negociáveis (e, portanto, ao antagonismo em vez do agonismo; da luta entre inimigos em lugar do confronto entre adversários). Compreendido desta maneira, cada consenso nada mais é, argumenta Mouffe, do que o resultado temporário de uma *hegemonia* provisória, como estabilização do poder e, nesse sentido, sempre acarreta alguma forma de exclusão. Em política sempre existem, pois, vencedores e vencidos, mas não de modo tal que esta relação não possa ser a qualquer momento revertida. Tocamos aqui na última categoria que nos falta caracterizar: “hegemonia”. “O político” se vincula sempre com atos de instituição hegemônica, argumenta Mouffe. Por esta razão, *a política* é a articulação temporária e precária de práticas contingentes, isto é, o fato de que as coisas sempre poderiam ser de outro modo e, portanto, que toda ordem está baseada na exclusão de outras possibilidades que foram reprimidas, mas que podem reativar-se.

As práticas articuladoras através das quais se estabelece uma determinada ordem e se fixa o sentido do que é natural, do sentido comum, é o que chamo *práticas hegemônicas*. Toda ordem hegemônica é suscetível de ser desafiada por práticas contra-hegemônicas, quer dizer, práticas que procurarão desarticular a ordem existente para instaurar outra forma de hegemonia (Mouffe, 2007, p. 4).

Assim, conclui Mouffe (2010, p. 183), “hegemonia” pode ser definida como “um tipo de relação política; uma *forma*, se preferirmos, da política; mas não uma localização a precisar no

campo de uma topografia do social”.

Um olhar retrospectivo à obra de Maquiavel, mostra que o confronto de “grandes” e “povo” numa arena “política”, isto é, pelas vias institucionais e legais, tem como resultado uma certa ordem político-institucional que é favorável ora mais a uma ora mais a outra das partes em confronto na totalidade social. O equilíbrio alcançado num momento jamais é tal que não possa ser revertido numa situação posterior. A impossibilidade de uma parte se impor plenamente sobre a outra assegura, por um lado, que as leis tenham em vista o bem comum e não o da parte vencedora e, de outro, deixa sempre em aberto a possibilidade de reversão. Nas categorias de Mouffe, trata-se da “hegemonia”.

Em suma, para Mouffe a tarefa principal de “a política” não é a de eliminar as paixões ou mesmo a de relegá-las à esfera privada a fim de atingir um consenso racional na esfera pública, mas antes de “amansá-las” criando formas de identidades coletivas em torno de objetivos democráticos. “A política” consiste, pois, em “domesticar” ou “domar” a hostilidade (ou “o político”) e neutralizar o potencial de “antagonismo” existente nas relações humanas transformando-o em “agonismo”. Isso pressupõe que o “outro” não seja visto como “inimigo” a ser destruído, mas como “adversário” a ser combatido nas suas idéias, mas sem negar-lhe o direito irrestrito de defendê-las. Com isso, o antagonismo não fica eliminado, mas recebe formas institucionais de manifestação. O resultado do embate adversarial é a formação de um “consenso conflituoso” (que pressupõe exclusão) que se constitui como uma ordem temporária e precária de “práticas hegemônicas” capazes de serem desafiadas por “práticas contra-hegemônicas” que procuram desarticular a ordem existente para fixar outra hegemonia. Isso faz dele um “modelo agonista de democracia”.

Considerando, pois, que a tarefa primordial da política não é eliminar as paixões – mesmo porque isso é tarefa impossível – de modo a tornar possível um consenso racional, mas mobilizar tais paixões em favor de propósitos democráticos, o desafio é determinar quais instituições poderiam ser capazes de canalizar adequadamente o dissenso. Em outras palavras, e dizendo-o positivamente: quais estruturas ao mesmo tempo em que emergem

do conflito, poderiam ser capazes de controlá-lo?

Contribuições da teoria do conflito de Maquiavel ao debate sobre a democracia atual

Um olhar para a obra de Maquiavel nos ensina que é preciso desenvolver (e não dissolver) as assimetrias de poder: compreender que existem múltiplos interesses conflitantes na sociedade impossíveis de serem conciliados até pela melhor das práticas *deliberativas*; em lugar de buscar um consenso impossível (uma vez que a proposição final só será possível por uma *decisão* que implica exclusão), o caminho sugerido por Maquiavel é o do confronto aberto das posições divergentes e a busca do que, com Mouffe, podemos chamar “hegemonia”. A posição alcançada certamente implica em concessões, acordos; mas não consenso no sentido de superação ou neutralização das diferenças, pois acarreta na vitória de determinados interesses sobre outros e, portanto, na permanência do dissenso. A vitalidade da política, na visão de Maquiavel, surge precisamente da impossibilidade de aniquilar o dissenso. Em política sempre teremos vencedores e vencidos e não uma comunidade harmônica que converge racionalmente para o bem comum. No entanto, Maquiavel também nos lembra que em política – quando existem estruturas institucionais que possibilitam a manifestação do dissenso (capazes de *sfogore i omori*, na sua linguagem) - ninguém vence definitivamente: o vencido pode (e, diríamos, é salutar que aspire a) reverter sempre o resultado a seu favor.

Uma dúvida que, talvez, possa emergir dessa abordagem política fundada no conflito é acerca da capacidade de produzir a necessária lealdade, o comprometimento efetivo com a totalidade (pátria, Estado, bem público, etc.). Maquiavel mostra que a resistência recíproca que grandes e povo exercem em relação ao desejo de preponderância de uma parte sobre a outra num embate “adversarial” contínuo (nas categorias de Mouffe), longe de enfraquecer a lealdade para com o Estado, a alimenta. O comprometimento com a *res publica* é diretamente proporcional ao envolvimento efetivo com o debate aberto dos interesses divergentes: a participação direta e ativa faz cada membro sentir-se

parte inseparável da *res publica*. Para alcançar isso, eleições periódicas, tão somente, para escolher dirigentes não são suficientes. Maquiavel mostra que um modelo político adequado combina representação popular com participação direta e, fundamental, uma cultura cívica que promova um confronto ativo e permanente das diferentes perspectivas sócio-políticas enraizadas na sociedade. Este modo de pensar a política leva a determinadas consequências que rompem com o lugar comum. Vamos destacar algumas que nos parecem centrais.

Primeiro: *o poder é um lugar vazio* e, por isso, como demonstrou Claude Lefort, “aqueles que exercem a autoridade pública nunca podem reivindicar a sua apropriação”. A liberdade política só fica assegurada na medida em que nenhum dos grupos sociais em disputa na sociedade puder se apoderar do poder. Nas palavras de Lefort (1999, p. 170), liberdade não se confunde com licenciosidade ou direito de cada um fazer o que bem lhe convier. Pelo contrário, “é a afirmação de um modo de coexistência, em certas fronteiras, de tal sorte que ninguém tem autoridade para decidir assuntos que dizem respeito a todos, isto é, para ocupar o lugar do poder. A coisa pública não pode ser a coisa de um só ou de uma minoria”.

A segunda conclusão, e decorrente da anterior, é *o abandono de toda utopia*: uma sociedade absolutamente livre é não a realização da perfeição humana, e sim a concretização de uma vida política degradada ao máximo. A descoberta maquiaveliana do caráter irredutivelmente conflitual da política deixa entrever o absurdo da idéia de utopia em política: se o desejo antitético de grandes e povo é insuperável, não faz mais sentido falar em solução definitiva do problema político. Lefort lembra, a propósito disso, a “empreitada comunista”, que “teve por finalidade a plena emancipação do povo”. A lição que esta nos deixou, diz ele, é a de que “da destruição de uma classe dominante surgiu não uma sociedade homogênea, mas sim uma nova figura da divisão social” (Lefort, 1999, p. 172). Há, porém, um outro aspecto contido na rejeição do pensamento utópico, mais precisamente, aquilo que Maquiavel alerta quando afirma que, “porque há tanta diferença entre como se vive como se deveria viver, que quem deixa aquele e

segue o que se deveria fazer aprende mais rapidamente a sua ruína do que sua preservação” (*O Príncipe*, XV:5). Parece que mais do que uma simples regra da “arte de governar”, o que está em jogo aqui é a rejeição do pensamento utópico pelo viés totalitário do qual vem carregado: utopia é uma forma de organização da sociedade que realiza uma radical negação do conflito, colocando em ato uma lógica identitária e de total domínio nos confrontos do real e das suas diferenças.

A terceira: *abandono da idéia de bem comum substancial* como finalidade última da vida coletiva. Partindo da centralidade do conflito, a possibilidade de uma vida coletiva está condicionada à afirmação da política como lugar da heterogeneidade dos desejos. Em semelhante quadro, o “bem comum”, ou o “comum” desse bem, não tem mais como ser identificado, pois ele não se coloca mais sobre o plano de um bem partilhado por todos. Falar do bem comum, em termos estritos, supõe que exista ao menos um desejo predominante que todos partilhem. Não, é claro, um desejo que todos possam satisfazer – algo impossível dada a natureza insaciável do desejo humano -, mas que todos possam desejar. Somente se um mesmo objeto de desejo for visado conjuntamente será possível torná-lo partilhável sem disputas. Maquiavel rompe com essa representação do bem comum: não somente nega a possibilidade de um objeto determinável (um “bem” comum), mas também que possa ser “um”. O bem comum, insiste Sfez (1999, p. 187), “não tem nada de *um bem*; ele representa muito antes uma tarefa, uma tarefa da dispersão dos bens e da heterogeneidade dos desejos e dos objetivos”. Assim, a crítica de Maquiavel à idéia de bem comum não é a negação do bem geral. Muito antes, é a afirmação de que ninguém pode se apropriar do bem público, nenhum grupo pode falar dele como coisa sua, nem mesmo o governo do Estado. Não é, portanto uma versão originária do lema liberal da “pluralidade de bens”, e sim a afirmação da radical indeterminação do bem comum como algo que não se deixa representar nem apropriar. Com isso fica sem lugar igualmente o discurso da modernidade de um Rousseau ou Kant em torno de uma “vontade geral” como princípio de legitimidade. A legitimidade terá de ser construída por outros modos, sobretudo pela afirmação hegemônica de um projeto

político. Consequentemente, jamais estará dada, mas sempre em permanente reconstrução. Fica rejeitada, igualmente, a tese comunitarista, de que é preciso retornar a um tipo de comunidade organizada em torno de valores morais partilhados e de uma ideia substantiva de bem comum.

Considerações finais

Sem a confrontação de ideias existe sempre o risco de que o conflito democrático seja substituído por uma confrontação entre valores morais ou religiosos não negociáveis. A insistência no consenso e a aversão à confrontação levam à apatia e ao declínio da participação política. Mesmo que o acordo acerca de políticas seja necessário, precisa sempre vir acompanhado do dissenso. Numa democracia pluralista, tais desacordos não apenas são legítimos, como são indispensáveis. Quando semelhante dinâmica está ausente, as paixões não podem se exprimir de maneira democrática. Será sobre este terreno que nascerão as diferentes formas de identidades essencialistas, articuladas em torno de nacionalismos religiosos ou étnicos ou em torno de valores morais não negociáveis que arrastam a coletividade para conflitos antagônicos (isto é, entre inimigos, como diria Mouffe).

A apatia para com a política talvez possa ser explicada pelo papel cada vez mais irrelevante desempenhado pela esfera pública da política. Em muitos países, as decisões políticas são encaradas como se fossem de natureza técnica e mais bem resolvidas por tecnocratas. Devido a uma esfera pública política que evita a confrontação agonística (entre adversários), o sistema jurídico é frequentemente visto como o encarregado para organizar a coexistência humana e regular as relações sociais. Na ausência do debate político, a lei é acionada para prover soluções para todos os tipos de conflito.

O republicanismo conflitual de Maquiavel nos ajuda a pensar alternativas para esse quadro de apatia no qual os cidadãos encaram a participação como um fardo. A consequência de semelhante percepção é a degradação da vida política com seus corolários conhecidos (corrupção, ineficiência dos serviços públicos, aparelhamento do Estado, etc.). Com Mouffe podemos dizer:

entender que *o político*, isto é, o antagonismo, é inerente à vida coletiva (que o conflito pertence à ordem social das coisas), permite pensar *a política*, isto é, as ações e instituições históricas concretas, numa perspectiva agonística, ou seja, sem jamais considerar uma solução como plena; ela é sempre tão somente o resultado provisório e precário do confronto e, por isso, sempre reformável.

Artigo recebido em 05.04.2012, aprovado em 26.06.2012

Referências

- LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- MAQUIAVEL, Nicolau *O Príncipe* (edição bilíngue). Tradução de José Antônio Martins. São Paulo: Hedra, 2009.
- _____. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2000.
- _____. *Istorie fiorentini*. In: *Opere di Niccolò Machiavelli*. Torino: UTET, 1996. v.2.
- MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva, 1996.
- _____. Cidadania, democracia e a questão do pluralismo. *Política & Sociedade*. Florianópolis, n. 3, p.11-26, out.2003.
- _____. Por um modelo agonístico de democracia. *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba, n.25 p.11-23, nov. 2005.
- _____. Alteridades y subjetividades em las ciudadanías contemporáneas. *Revista Académica de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social*. Santiago de Cali (Colômbia), n.75, p.1-7, set-dez.2007.
- _____. *En torno a lo político*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- _____. *Hegemonia y estrategia socialista*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- SFEZ, Gérald. *Machiavel, la politique du moindre mal*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

**O PROBLEMA DA GENERIDADE HUMANA NO PENSAMENTO DE MARX:
DO GÊNERO À SOCIABILIDADE**

EL PROBLEMA DE LA GENERECIDAD HUMANA EN EL PENSAMIENTO DE MARX:
DEL GÉNERO A LA SOCIABILIDAD

THE PROBLEM OF HUMAN GENERIC BEING IN MARX'S THOUGHT:
FROM GENERECITY TO SOCIABILITY

Antônio José Lopes Alves

Doutorando em Filosofia pela Unicamp
E-mail: ajla@uol.com.br

Sabina Maura Silva

Professora Adjunta da Faculdade de Educação da UFMG
E-mail: sabinamaura@uol.com.br

Resumo: No presente artigo se explicita o tratamento do tema da generidade humana no pensamento marxiano, para tanto, alinhava-se o perfilado categorial e o modo particular que a questão assume para Marx. O conceito de generidade é discutido tendo como referencial o enquadramento geral da teorização marxiana, o caráter próprio no qual é definido o estatuto das categorias. Nesse sentido, o essencial para a determinação do problema em tela é exatamente a identificação da interatividade social – compreendendo-se neste conjunto, a sociabilidade constitutiva do humano e a forma da atividade consciente dos indivíduos sociais – como momento preponderante. Por conseguinte, a própria generidade emerge como talhe definidor da vida humana, sócio-historicamente construída no itinerário de desenvolvimento dos modos humanos de apropriação e transformação do mundo natural, e não como um dado biológico existindo de forma “muda” nos indivíduos ou mesmo como uma essência supostamente transcendental.

Palavras-chave: Filosofia; Marxismo; Generidade; Sociabilidade.

Resumen: El presente artículo explicita el tratamiento del tema de la generecidad humana en el pensamiento marxista, para lo cual se analiza el perfil categorial y el modo particular que la cuestión asume en Marx. El concepto de generecidad es discutido teniendo como referencial el encuadramiento general de la teorización marxista, el carácter propio en el cual es definido el estatuto de las categorías. En ese sentido, lo esencial para la determinación del problema en foco es exactamente la identificación de la interactividad social – comprendiéndose en ese conjunto la sociabilidad constitutiva de lo humano y la forma de la actividad consciente de los individuos sociales – como momento preponderante. Por consiguiente, la propia generecidad emerge como medida definidora de la vida humana, socio-históricamente construida en el itinerario de desenvolvimiento de los modos humanos de apropiación y transformación del mundo natural, y no como un dato biológico que existe de forma “muda” en los individuos ni como una esencia supuestamente trascendental.

Palabras-clave: Filosofia; Marxismo; Generecidad; Sociabilidad.

Abstract: The present article explicit the treatment of the theme of human generic being in Marxian thought, for both, aligning the categorical shaped and profiled in particular that the question assumes for Marx. The concept of generic being is discussed referenced by the general framework of the Marxian theory, the distinctive character which defines the status of the categories. Thus, the key point to determining the problem in question is precisely the identification of social interaction – including in this set, the sociability constitutive form of the human being and of conscious activity of social individuals – as preponderant moment. Therefore, the human generic being itself emerges as the defining human life, socio-historically constructed on the route of development of human modes of appropriation and transformation of the natural world, and not as a biological given to exist in a "mutt" in individuals or even as a supposedly transcendental essence.

Keywords: Philosophy, Marxism, *Generic Being*, Sociability.

Propor o tratamento da questão da individuação, e da sua relação necessária com aquela do gênero humano, no pensamento de Marx pode certamente provocar algum estranhamento na medida em que a obra do pensador alemão foi prevalentemente identificada como a construção de uma teoria econômica, ou, no máximo, da “sociedade”. Na melhor das hipóteses se concede que o problema em tela tenha vigido apenas na fase, incorretamente definida como, de “juventude”, sendo então abandonado na instauração de sua obra “científica”. Nesse sentido, o tema da individuação humana somente estaria presente como eco da sua formação idealista e como resto “ideológico” a ser superado pela propositura madura de um método de ciência. Não obstante essa tradição interpretativa preponderante e mais que consolidada nos círculos acadêmicos e políticos, o que se verifica na abordagem das formulações marxianas é a constância dessa temática; mesmo nas obras de maturidade. Evidentemente não como preocupação teórica principal explicitamente central, como se observa na tradição filosófica predominantemente idealista. Os indivíduos, sempre no plural, aparecem categorialmente determinados por suas formas e modos sociais de existência, delimitados pelas condições históricas objetivas de apropriação da realidade. Dessa maneira, a individualidade não se coloca nunca no isolamento conceitual de uma suposta entidade natural ou transcendentalmente dada.

Teoricamente é ela necessariamente remetida às determinações concretas da interatividade social, segundo as particularidades históricas nas quais os indivíduos realizam seu

comportamento recíproco, o conjunto de suas relações societárias¹ nas quais transcorre a produção da vida humana. Por conseguinte se, obviamente, a produção da riqueza é assunto conspicuamente tratado no pensamento marxiano, este não o é de um modo abstrato ou estruturalista, como um terreno transhistórico ou *sem sujeito*. Muito ao contrário, ainda que a produção seja o problema conceitual explícito, de outra parte, “O ponto de partida, evidentemente, são indivíduos produzindo em sociedade – portanto uma produção de indivíduos que é socialmente determinada” (*In Gesellschaft produzierende Individuen – daher gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen ist natürlich der Ausgangspunkt*) (Marx, 1983, p. 19). Assim, trata-se da produção como ato concreto de objetivação e efetivação vitais de indivíduos socialmente determinados. E isso, frise-se, já em 1857, no interior da teorização econômica de maturidade, nos *Grundrisse*, enorme e importante acervo de manuscritos que inaugura a crítica marxiana da economia política em suas feições maduras e definitivas². É mais que evidente uma remissão a um dado sujeito da produção. Mas este aparece ontologicamente qualificado num registro de todo diverso daquele como comumente se o entende a tradição ocidental, metafísica ou pós-metafísica. O sujeito não é uma substância interior autônoma, nem uma ficção “cultural”, mas é ele mesmo, levando-se sempre em consideração sua existência social concreta (como indivíduos em relação recíproca), antes de tudo *um objeto, uma dada forma de ente*. Desse modo, a individualidade só pode ser corretamente compreendida em Marx como a forma humana de entificação, uma figuração cuja estrutura e espessura ônticas necessariamente se arrimam na sua sociabilidade essencial. Produção e individuação aparecem, portanto, como elementos constitutivos de um complexo categorial, da interatividade

¹ Para maiores esclarecimentos, remetemos o leitor ao trabalho de mestrado em filosofia, defendido por um dos autores: ALVES, A.J.L. *A individualidade nos Grundrisse de Karl Marx*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1999, em especial seu segundo capítulo.

² Nesse escrito de caráter heurístico encontra-se pela primeira vez, entre outras determinações conceituais decisivas, a distinção, inexistente na Economia Política, entre *trabalho e força de trabalho*, a qual permitirá a Marx esclarecer cientificamente o fenômeno do *Mehrwert*, do excedente em valor, principal objetivo da produção capitalista e origem do lucro.

societária. Produção que é, de um lado, dação de forma humana ao mundo, a criação de objetos numa configuração adequada à satisfação das necessidades e carecimentos, mas é também, por outro lado, produção dos próprios indivíduos como sujeitos concretos.

O delineamento marxiano da individualidade como complexo ôntico constituído pela múltipla interatividade dos indivíduos, dependente em seu conteúdo e sua forma dos modos concretos de atividade, de seu ser efetivo e realizador no mundo, traz consequências decisivas para a compreensão e determinação da categoria da universalidade humana, ou gênero. A determinação do caráter geral do humano não subentende mais, como o era nas proposições abstratas do transcendentalismo (filosófico ou religioso), a vigência misteriosa, aceita tacitamente, de uma *entidade* universal subsistente em relação aos indivíduos e às condições de existência destes. Assim, o gênero humano não se compreende como resultado duma dação generosa da providência divina a habitar imperscrutavelmente os homens em sua existência terrena. Por outra parte, a posição de Marx também se distancia da forma de entendimento da questão. Pois, essa última conquanto pretenda ao menos capturar o concreto dado do vivente humano como tal, acaba por reduzir o problema da generidade humana à vigência da espécie como determinação biológica, abstratamente posta ou situada em cada individualidade como pertencimento irrefletido e imediato a conjunto geneticamente definido e acabado (ainda que em evolução enquanto tipo orgânico). A universalidade humana, como a entende Marx, não se opõe ao nível do singular como um ente geral ou universal autonomizado, nem igualmente se acha definido como instância *a priori* inscrita na série de instruções ou padrões de constituição imediatamente corporal dos homens. O humano é antes de tudo um produto da interatividade social dos homens, da forma como social e historicamente indivíduos socialmente determinados empreendem seu comportamento ativo, a produção objetiva dos âmbitos de sua existência concreta por meio da transformação da natureza.

Desta apreensão do gênero como substância universal construída na e pela autoprodução dos indivíduos, algo de todo diverso de sua versão natural, temos registro em momentos

importantes da reflexão marxiana. No período de constituição de seu pensamento Marx promove, há um mesmo tempo, tanto a crítica da teorização anterior acerca do ser social quanto põe em seus próprios termos a questão. Nos Manuscritos de 1844, ao confrontar o pensamento de Hegel, ressaltam determinações fundamentais em relação ao ser dos homens: 1º. O caráter de ente efetivo, o que inclui, no caso humano, não apenas a determinidade de existir, de ser-aí, mas também, e principalmente, a de ser um ente vivente, relacional e cujo comportamento se define pela forma particular de sua atividade. 2º. A especificidade da atividade humana, que é atividade consciente e fundamento genérico do homem. Marx afirma que a construção prática de um *mundo objetivo* “é a confirmação do homem como ser genérico consciente, isto é, um ser que se comporta em relação ao gênero como seu próprio ser ou que se comporta em relação a si como ser genérico” (Marx, 1983-M, p. 517). Assim, ao produzir os objetos de suas necessidades, o ser humano se reconhece praticamente, objetivamente como indivíduo ao se defrontar com o gênero e reconhece o gênero ao se defrontar consigo mesmo. A relação indivíduo-gênero identificada por Marx aponta para o caráter não-natural da individualidade humana. O *bios* mesmo em sendo preservado como forma objetiva imediatamente dada dos indivíduos não existe como condição unívoca e determinante, mas como figura concreta moldada pela própria produção material dos homens. Conquanto permaneça inexoravelmente orgânica, a vida humana aparece como continuamente reconfigurada pela forma da interatividade social, desde suas esferas mais aparentemente “naturais”, como a nutrição e a sexualidade, até aquelas surpreendentemente “espirituais”, como o pensamento científico e a arte. Essa reconfiguração formal da existência concreta se dá nas duas direções, em mão dupla. Primeiramente, a atividade produtiva material, como modo de comportamento ativo consciente, apresenta elementos objetivos e subjetivos que não encontram análogo perfeito na animalidade. E, em segundo lugar, a expressão espiritual depende, corresponde e está determinada em suas condições, mediações e limites ao modo como os indivíduos sociais operam concretamente sua apropriação humana de mundo.

Um dos momentos teóricos mais importantes nos quais aparece aquela determinação histórico-social da individuação, em uma sua expressão ideal, numa forma aforismática, é na VI tese *Ad Feuerbach*. Ao tomar o problema da determinação do sentimento religioso pela natureza humana, feita na reflexão feuerbachiana, acaba por criticar a compreensão mesma da natureza humana empreendida por Feuerbach. Num primeiro momento, Feuerbach acerta ao reduzir o sentimento religioso à natureza humana, ou seja, ao fazer dele uma expressão do ser dos homens. No entanto, se equivoca miseravelmente a fazer da essência humana (*menschliche Wesen*) ou natureza humana uma “coisa abstrata, inerente ao indivíduo singular”, sendo que esta “é, em sua efetividade, o conjunto das relações sociais”. Na medida em que não compreende, não capta a universalidade humana em sua efetividade, como ela o é e se faz, Feuerbach é obrigado, segundo Marx, a “pressupor um indivíduo humano *abstrato*, isolado”, por via disto a universalidade, ou da essência, do ser de cada indivíduo, “só pode ser apreendida como “*gênero*” (*Gattung*), como interioridade [ou ‘âmago’] (*als innere*), muda (*stumme*), que ligaria naturalmente os múltiplos indivíduos” (Marx, 1978, p. 6). Assim, no pensamento marxiano a universalidade humana se encontra determinada ontologicamente em oposição à genericidade naturalmente posta.

Na naturalidade, o universal vige sob a forma “muda” ou irrefletida, passiva para cada singularidade, como seu ser puro e imediato, reposto e afirmado em cada ente, nos diversos exemplares da espécie. No contexto humano, ao contrário, a universalidade não é uma dádiva natural, mas concretude posta e reproduzida nas formas efetivas de ser das relações entre as individualidades. Reprodução da universalidade que pressupõe e recoloca continuamente a diversidade como imanência ontológica do ser dos indivíduos. Deste modo, somente “a *diversidade de suas necessidades e de sua produção*”, a diferença radical dos modos de ser e de objetivação recíproca, “suscita o intercâmbio e por isso mesmo a *igualdade social (sozialen Gleichheit)* dos indivíduos”, o reconhecimento prático de seu gênero, sendo que por isso, “esta diversidade natural é, portanto, o pressuposto de sua igualdade social no ato de troca, *na relação no seio da qual se apresentam uns aos outros como produtivos*” (Marx, 1983-G, p. 168).

Se a declarada e assumida distinção entre gênero puro e simples, *Gattung*, e a universalidade humana, ou ser genérico social, “*gemeinschaftliches Gattungswesen*”, é um lineamento ontológico que emerge já em momentos iniciais da reflexão marxiana, tal ganha uma espessura categorial mais encorpada nos *Grundrisse*. Esta conquista de espessura ontológica se deve exatamente ao fato de que no texto em questão Marx se dedica à elucidação da forma da produção humana, tanto em sua generalidade quanto em suas facetas particulares, dos modos pelos quais os indivíduos, as singularidades propriamente humanas, produziram e produzem o seu ser. É na interatividade e pela medida particular desta em cada modo de produzir a vida, que a universalidade humana é posta e reproduzida, pressuposta e repostada como pressuposição, pelos e para os indivíduos. A universalidade humana, o ser específico dos indivíduos, é determinada pela ação recíproca das individualidades efetivas, por seu modo de existir umas para as outras. Modo de existir que é dado não pelo reconhecimento abstrato de uma universalidade abstrata, mas pela concretude mesma de seu estar no mundo, pela sua entificação real, por seu ser material. Ser este que continua sendo marcado por um conjunto complexo de necessidades, mas necessidades humanas supridas por objetos humanos. O modo universal de ser do humano põe, como universalidade concreta, existente em cada um dos indivíduos, pela sua interatividade, um tipo novo de gênero no qual “cada um ultrapassa, *como homem*”, enquanto ente genérico, “sua própria necessidade particular, etc.,” sua singularidade meramente empírica, sendo que, “eles se comportam uns frente aos outros como *homens*; são totalmente *conscientes de seu ser genérico social (gemeinschaftliches Gattungswesen)*” (Marx, 1983-G, idem). A consciência total de sua genericidade vem aos homens pelo fato mesmo de que estes são genéricos, entes que têm sua essência situada num “para além” da sua limitação imediata, em cada um de seus atos concretos, pela via dos quais a sua própria estada no mundo é possibilitada. O pertencimento genérico das individualidades é, desta maneira, reprodução do gênero, como a forma mais geral de ser, e de si mesmas, como efetividade genérica. O gênero não atravessa os indivíduos, modulando, como norma biológica ou abstrata, repetida, como reedição, a multiplicidade

ativa destes, mas é afirmado (ou negado) pela ação recíproca dos indivíduos. Deste modo, cada indivíduo é um ser genérico, *um homem*. Não, por certo, como pura e simplesmente um para-si, uma realização solitária, nem sob a forma natural, da já referida reedição, nem sob a fantasmagoria de um indivíduo gênero para si mesmo.

O gênero social, sendo e existindo concretamente em virtude da interatividade recíproca dos indivíduos, não pode, portanto, ser concebido, como o queria Feuerbach, por exemplo, como interioridade pura, inscrição da natureza, como algo gravado no íntimo - *als innere* - dos indivíduos, coincidência imediata na forma do ser, entre singular e universal. Muito ao contrário, a universalidade humana, como construto prático, histórico e social dos indivíduos não os reclama como uma sua emanção. Evidentemente que, para cada indivíduo, tomado em isolado, portanto abstratamente, o gênero é ponto de partida irrecusável e possuidor do peso próprio das pressuposições naturais, seu “caráter social” existe como objetividade inicial e incondicionada. No entanto, este aparecer do gênero sob um modo quase natural é apenas forma historicamente posta, e como tal, possível de ser historicamente ultrapassado. Esta universalidade concreta, esta efetividade de ser dos indivíduos se apresenta, então, como tal, sob a forma de historicidade imanente, diferente da fixidez e da rigidez naturais; assim, nem os indivíduos são uns para os outros como meras realizações idênticas de um gênero, os quais, a exemplo das abelhas, “produzem a mesma coisa”, nem é este último, o gênero mesmo, um modo de ser imutável, um “destino” natural em si, o qual não se alteraria em substância com o decorrer do tempo.

A reflexão marxiana inaugura um verdadeiro *tertium datur* ao escapar, com igual competência, tanto das tentações biologicistas – a redução da generidade humana às formas naturais e ritmos em sua totalidade geneticamente postos –, bem como do transcendentalismo, o qual supõe o gênero como forma absoluta e a priori, ainda que de maneira irreduzível humana, para os indivíduos. O gênero, como não somente um produzido, mas acima de tudo, um produzir-se, configura o ser próprio ao humano como universalidade aberta. Universalidade esta que não submete, em princípio, a individualidade como um puro modo seu e nem

tampouco, por isso, é posta como realidade suprema frente à particularidade individual, entendendo esta como forma a ser superada e aniquilada no desenvolvimento da generidade. Longe disso, para Marx, o desenvolvimento da generidade e aquele da individualidade são momentos diversos de uma mesma posição de ser, atrelados ontologicamente a tal ponto que dizer-se indivíduo é afirmar gênero e vice-versa. Isto em virtude da evidência concreta de que cada individualidade “ultrapassa sua necessidade particular” na medida mesma em que se autoproduz produzindo a vida das demais. O ato de produzir, desmistificado que está de sua aparência “fenomênica judaica e suja”, como “aspecto econômico”, revela-se produção mesma de ser, posição de universalidade.

A universalidade é posição permanente e contínua dos indivíduos, posição esta que é efetivamente posição dos indivíduos enquanto tais. Não é, repetimos, ato de subsunção direta da singularidade sob a universalidade, nem a postulação abstrata de um empirismo rasteiro, no qual as singularidades são as únicas existências. Obviamente, individualidade como categoria não existe materialmente *de per se*. No entanto, existe como forma geral do *sendo* das individualidades, forma genérica esta produzida pelos próprios indivíduos.

Esse entendimento da generidade opõe a reflexão marxiana não somente ao transcendentalismo filosófico e ao naturalismo biologicista, mas também colide diretamente com a especulação hegeliana, para a qual a determinação da universalidade em sua conexão com a existência particular e singular das coisas se resolve na subsunção, ainda que mediada, destas em relação àquela.

No prefácio à “Para a crítica da economia política”, de 1859, Marx declara:

[...] nos anos de 1842/1843, como redator da *Gazeta Renana (Reinische Zeitung)*, vi-me pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais. [...] O primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel [...]. Minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas

pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de 'sociedade civil' (*bürgerliche Gesellschaft*), seguindo os ingleses e franceses do século XVIII [...]. (Marx, 1971, p. 7).

Comentando o parágrafo 262 da *Filosofia do direito*, Marx aponta que no sistema de Hegel

[...] a condição é posta como o condicionado, o determinante como o determinado, o produtor como o produto de seu produto [...]. A especulação declara (*spricht*) o fato como ato (*Tat*) da ideia [...] o fato empírico tem, na sua existência empírica, um significado distinto de si mesmo. O fato do qual se parte não é entendido como tal, mas como resultado místico. O efetivo se torna fenômeno, mas a ideia não tem por conteúdo nada além deste fenômeno. Além disso, a ideia não tem outro fim (*Zweck*) que o lógico: "ser para-si espírito efetivamente infinito". Neste parágrafo está contido todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral. (Marx, 1976, p. 207-208).

Dessa crítica aos pressupostos teóricos do sistema hegeliano, emergem importantes determinações do pensamento de Marx.

O desvendamento do mistério sobre o qual se fundamenta o procedimento especulativo põe em relevo e recusa a abstratividade do pensamento hegeliano. Anunciar "o fato como uma realização da ideia" só é possível na medida em que a diversidade dos objetos é reduzida a um conceito genérico, que retém a identidade na forma do universal abstrato. Convertido em ser, esse conceito é tomado como produtor dos objetos particulares a partir de sua autodiferenciação. Com isso, as complexas interconexões da realidade perdem suas determinações essenciais e se justificam somente enquanto realizações, graus de desenvolvimento do conceito. A natureza, a maneira de ser, as qualidades específicas das entificações são tomadas como determinações, desdobramentos de um princípio extrínseco. O real não é o que é, e o é, em virtude de suas múltiplas determinações intrínsecas, como finitude irreduzível, mas apenas sob a condição de ser um dado conjunto de *modos* a partir dos quais o princípio autogerador se revela. Reduzido a fenômeno, à aparência, o real vale somente para confirmar o princípio racional autoposto que se supõe como produtor das coisas. Disso resulta a conversão do que verdadeiramente é em uma forma

lógica, dado a subsunção da efetividade a determinações abstratas. Por esse motivo, Marx afirma que, para Hegel, “O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica” (*Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische Moment*) (Marx, 1976, p. 216). Portanto, a constituição do pensamento marxiano propriamente dito se inicia com o reconhecimento da efetividade e concretude do mundo objetivo e com a reivindicação da determinação da realidade a partir da apreensão dos nexos que lhe são imanentes, visando ao desvendamento do real a partir do real. Em decorrência da exigência de desvendar o modo de ser específico dos entes em sua particularidade, a partir dos próprios entes, e por identificar no procedimento especulativo de Hegel a inversão na ordem das determinabilidades, Marx percebe o caráter de momento preponderante da sociedade civil sobre o estado.

Continuando sua crítica a Hegel, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* observa que, para Hegel, “só o *Espírito* é a verdadeira essência do homem” (Marx, 1983-M, p. 573). Assim, do ponto de vista hegeliano,

A humanidade da natureza e da natureza produzida pela história, dos produtos do homem, aparece no fato de que eles são produtos do Espírito abstrato e, portanto, nessa mesma medida, momentos espirituais, seres de pensamento. [...] Assim como a essência é o objeto como ser de pensamento, assim o sujeito é sempre consciência ou autoconsciência; ou bem mais, o objeto surge apenas como consciência abstrata, o homem apenas como autoconsciência. (Marx, 1983-M, p. 573).

Dessa forma, prossegue Marx, Hegel concebe a objetivação humana apenas de modo abstrato – *a coisa (Gegenstand) não é outro que autoconsciência objetivada, a consciência como coisa – e o homem vale (gilt) como um ser não objetivo, espiritualista.* (Marx, 1983-M, p. 575).

Ao contrário da concepção hegeliana do homem, Marx o entende como um ser objetivo, que “*põe suas forças essenciais* reais e objetivas como objetos”, que “*atua objetivamente*” porque “o objetivo” está “na destinação de seu ser” (Marx, 1983-M, p. 577); um ser objetivo que “*cria e põe apenas objetos, porque ele próprio é posto por objetos*” (Marx, 1983-M, idem), ou seja, porque é afetado

e necessariamente levado a se relacionar com entes que existem exteriormente a ele. O comportamento objetivo, a necessidade de objetivação de suas forças essenciais decorre do fato de que:

O *homem* é imediatamente ser natural. Como ser natural, e como ser natural vivo, está em parte dotado com *forças naturais*, com *forças vitais*, é um ser natural *ativo* [...] que padece, condicionado e limitado, tal qual o animal e a planta; isto é os *coisas* (*Gegenstände*) de seus instintos existem exteriormente, como coisas independentes dele; entretanto, esses objetos são *coisas* de seu carecimento, *coisas* essenciais, imprescindíveis para a efetuação e confirmação de suas *forças essenciais*. (Marx, 1983-M, p. 578).

No entanto, o homem se distingue dos demais seres vivos, posto que:

[...] não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, um ser que é para si próprio e, por isso, *ser genérico*, que enquanto tal deve atuar e confirmar-se tanto em seu ser como em seu saber. Por conseguinte, nem as coisas (*Gegenstände*) humanas são as coisas naturais tais como se oferecem imediatamente, nem o sentido *humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. Nem objetiva, nem subjetivamente está a natureza imediatamente presente (*vorhanden*) ao ser *humano* de modo adequado. E como tudo o que é natural deve *nascer*, assim também o *homem* possui seu ato de nascimento: a *história*, que, no entanto, é para ele uma história consciente, e que, portanto, como ato de nascimento acompanhado de consciência é ato de nascimento que se supera. (Marx, 1983-M, p. 579).

Os trechos de Marx, acima citados, ressaltam determinações fundamentais em relação ao ser dos homens: 1º) o caráter de ente efetivo, o que inclui, no caso humano, não apenas a determinidade de existir, de ser-aí, mas também, e principalmente, a de ser um ente vivente, relacional e cujo comportamento se define pela forma particular de sua atividade. 2º) A especificidade da atividade humana, que é atividade consciente e fundamento genérico do homem. Em outro trecho dos *Manuscritos de 1844*, Marx afirma:

[...] a construção prática de um *mundo objetivo* [...] é a confirmação do homem como ser genérico consciente, isto é, um ser que se comporta em relação ao gênero como seu próprio ser ou que se comporta em relação a si como ser genérico. (Marx, 1983-M, p. 517).

Assim, ao produzir os objetos de suas necessidades, o ser humano se reconhece praticamente, objetivamente, como indivíduo ao se defrontar com o gênero e reconhece o gênero ao se defrontar consigo mesmo. A relação indivíduo-gênero identificada por Marx aponta para o caráter não biológico da individualidade humana. A sociabilidade é a substância constitutiva do homem, cuja essência “não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais”, conforme se lê na *VI Tese Ad Feuerbach* (Marx, 1978, p. 6), acima discutida. De modo que “o indivíduo é o *ser social*” (Marx, 1983-M, p. 538) e,

[...] o homem - por mais que seja um indivíduo *particular*, e justamente é sua particularidade que faz dele um indivíduo e um ser social *individual* efetivo - é, na mesma medida, a *totalidade*, a totalidade ideal, o modo de existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si, do mesmo modo que também na efetividade ele existe tanto como intuição e gozo efetivo do modo de existência social, quanto como uma totalidade de exteriorização de vida humana. (Marx, 1983-M, p. 539).

As sociedades, formas específicas e históricas da sociabilidade humana, são os meios nos quais e a partir dos quais as individualidades se realizam; por ser genérico, cada indivíduo expressa, pois, a humanidade em sua totalidade. Logo, dado que o indivíduo é a síntese de suas relações sociais, que por sua vez são produtos do processo objetivo de efetivação genérica do mundo humano, segue-se que, para Marx, a determinação do caráter da individualidade não pode se dar em separado da determinação do caráter da sociedade. Tampouco a análise da constituição da individualidade pode ser destacada da análise da constituição da sociedade, na medida em que seu desenvolvimento é, simultânea e reciprocamente, o desenvolvimento da sociedade. A individualidade é a expressão individualizada da totalidade da vida social.

3º. A “determinação de que a objetividade e subjetividade *humanas* são produtos da autoconstitutividade do homem, a partir e pela *superação* de sua naturalidade” (Chasin, 2009, p.92).

A não apreensão desta dimensão efetivadora da atividade humana constitui, para Marx, a fonte de todos os equívocos tanto da filosofia especulativa quanto da filosofia em geral, uma vez que,

conforme exposto na 1^a. *Tese ad Feuerbach*, o concreto, a efetividade, a sensibilidade não são apreendidos como “*atividade humana sensível*, como *práxis*, como forma subjetiva”. Daí, o materialismo só apreender a objetividade “sob a forma de *objeto ou de intuição*”, isto é, sob a forma de algo exterior ou interior ao homem, desconsiderando “a própria atividade humana como atividade *objetiva*”. Por sua vez, o idealismo desenvolve o lado ativo “de maneira abstrata”, considerando a atividade somente em sua dimensão subjetiva, teórica, racional, não apreendendo “a atividade real, sensível, como tal” (Marx, 1978, p.5). Portanto, ambas as posições filosóficas, a do idealismo e a do materialismo pré-marxiano, abordam a atividade humana de maneira unilateral, seja como exterioridade, seja como interioridade em relação ao sujeito da atividade.

Como o esclarece Chasin, Marx ao identificar “atividade humana como atividade *objetiva*” resolve uma questão dilemática da filosofia, superando a “concepção de mundo bipartido em objetos e intuições”, dado que:

A solução marxiana desse problema crucial articula “atividade humana sensível”, *prática*, com “forma subjetiva”, *dação de forma pelo efetivador*. Tal como encadeadas na 1^a Tese, as duas expressões são sinônimas, o que reflete sua simultaneidade em determinação geral – *prática é dação de forma*: a primeira contém a segunda, da mesma forma que esta implica a anterior, uma vez que efetivação humana de alguma coisa é dação de forma humana à coisa, bem como só pode haver forma subjetiva, sensivelmente efetivada, em alguma coisa. O que instiga a novo passo analítico, fazendo emergir, em determinação mais detalhada ou concreta, uma distinção decisiva: para que possa haver dação sensível de forma, o efetivador tem primeiro que dispor dela em si mesmo, o que só pode ocorrer sob configuração *ideal*, o que evidencia momentos distintos de um ato unitário, no qual, pela mediação da prática, objetividade e subjetividade são resgatadas de suas mútuas exterioridades, ou seja, uma transpassa ou transmigra para a esfera da outra, de tal modo que interioridade subjetiva e exterioridade objetiva são enlaçadas e fundidas, plasmando o universo da realidade humano-societária - a decantação de *subjetividade objetivada* ou, o que é o mesmo, de *objetividade subjetivada*. É, por conseguinte, a plena afirmação conjunta, enriquecida pela especificação do atributo dinâmico de cada uma delas, da subjetividade como *atividade ideal* e da objetividade como *atividade real*, enquanto momentos típicos e necessários do *ser social*, cuja potência se

expressa pela síntese delas, enquanto construtor de si e de seu mundo. (Chasin, 2009, p. 97/98).

Em resumo, dada a sua especificidade ontológica, o ser humano é necessariamente levado a forjar suas condições de existência, a instituir a mundaneidade própria a si. Isso resulta em dação de forma a si mesmo, forma de ser propriamente humana, a qual não se resolve em padrões fixados e herdados no curso do evoluir evolucionário da espécie, mas se realiza concretamente como conjunto de determinações produzidas e estabelecidas pelos próprios homens em seu comportamento ativo recíproco no tempo. A atividade objetiva dos homens engendra, então, o processo histórico do devir homem do homem, isto é, o processo objetivo e subjetivo de autoconstituição do humano, instituindo um modo social de produção da vida. Modo de produzir que se configura, no decurso histórico, como um *modus* de ser concretamente, nos quadros do qual se inscrevem não somente o caráter das coisas produzidas em resposta às necessidades vitais, mas aquele dos próprios produtores e dos seus carecimentos. Nos termos de *A Ideologia Alemã*:

Este modo de produção não é considerado apenas pelo lado da reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se, muito mais, de um determinado tipo de atividade dos indivíduos, determinado tipo no qual exteriorizam (*äußern*) sua vida, determinado *modo de vida* (*Lebensweise*) dos mesmos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com *o que* produzem, como com o modo *como* produzem. (Marx & Engels, 1969, p. 21).

Produção social efetiva de entes sociais que, ao responderem ativamente ao desafio de suas carências, produzem-se simultaneamente como tais. À produção humano-societária corresponde o engendramento ativo da totalidade da vida humana, como articulação das diversas formas e modalidades de atividade. Todo este que abarca o multiverso de possibilidades, faculdades e potências, desde os modos mais imediatos de relação com o mundo até aqueles por meio dos quais tais modos de relação se expressam. Da objetividade à subjetividade humanas, no diapasão marxiano, o núcleo determinativo é a forma efetiva da atividade, do

comportamento ativo social dos indivíduos. Tanto o modo de existência de coisas e atividades, quanto aquele dos homens que agem depende ontologicamente das formas efetivas de ser da produção - condições objetivas e maneiras de organização social do produzir.

Nesse sentido, emerge da tematização marxiana uma compreensão de sujeito e de subjetividade diversa daquela preponderante na tradição filosófica. Não se trata mais da fixação de uma entidade de pura interioridade, mas da afirmação do caráter *objetal* do próprio sujeito. No pensamento de Marx, o sujeito é, por assim dizer, antes de tudo, *um objeto* efetivo e concreto; um ente relacional, ativo e histórico, que produz, dentre outras *coisas*, também - e não somente e principalmente - ideias acerca de si e do mundo. Nesse contexto, a própria interioridade é um modo de existência particular da sua relacionalidade essencial com o mundo, mas não o único.

As ideias aparecem sempre como formas expressivas, modos interiores de existir da vida ativa e efetiva dos homens. O que não significa ter de “reduzi-las” a epifenômenos frágeis ou puros “reflexos” de uma instância mais real. Ao contrário, a determinação marxiana recoloca a dimensão ideal em seu verdadeiro espaço. Como instância necessariamente referenciada e remetida à vida concreta e à atividade no mundo, em íntima conexão com estas:

A produção de idéias, de representações, da consciência, está antes de tudo diretamente entrelaçada (*verflochten*) com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, linguagem da vida efetiva. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens aparece aqui como emanção (*Ausfluß*) direta de seu comportamento material. O mesmo se passa (*gilt*) com a produção espiritual, tal como se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. (Marx & Engels, 1969, p. 26).

Esse modo de delimitar a questão resolve não somente o estatuto das formações ideais – que passam de determinantes a determinadas pela concretude dos pensantes – mas igualmente do próprio ente que produz, entre outras coisas, ideias. Não se entende os homens como entidades cuja diferença específica residiria numa misteriosa, autônoma e autossustentada faculdade de pensar. O ser

para-si e as consequências desta existência não são consideradas por Marx como um conjunto substancial que possa subsistir por si mesmo. Ao contrário, as formas ideais, inclusive aquelas pelas quais os indivíduos atuam uns sobre os outros – a linguagem – é índice, representação e símbolo da interatividade real na qual os homens se produzem reciprocamente. Os homens – sempre no plural, como universalidade tecida pelas relações entre os indivíduos e não como um princípio metafísico, *o homem* – dos quais se ocupa a reflexão e a cientificidade marxianas são, antes de tudo, entes efetivos no mundo. O humano é, nesse sentido, irremediavelmente o conjunto dos homens em relações recíprocas de produção social das coisas e de si mesmos. Nesse contexto, a reflexão não tem como ponto de partida nem o homem metafísico, nem os homens postos num estado de indeterminação, *lançados no mundo*. A esse respeito, observa em um texto de 1880, contra Adolph Wagner, que:

[...] os homens não começam de modo algum por achar-se, com isso, “numa relação teórica com as coisas do mundo exterior”. Como todo animal, eles as tomam, por isso, para comer, para beber, etc., portanto, não “se acham” em uma relação, mas se comportam ativamente, se apoderam de certas coisas do mundo exterior pela ação, e então satisfazem suas necessidades. (Marx, 1962, p.362-363).

Como entes vivos, os homens devem apropriar-se da natureza, pondo-a, segundo a diversidade de necessidades e produtos, numa forma adequada à manutenção de sua existência. O que já os coloca defronte à naturalidade e não como capítulo da natureza. Os indivíduos vivos e ativos trabalhando em sociedade se apoderam da natureza de um modo determinado, que os diferencia da animalidade e, ao mesmo tempo, se diversifica no curso do tempo. É, enquanto tal, *processo de produção* em sentido amplo, abarcando as condições e os próprios agentes. Processo de produção, e de autoprodução, que, como atuação concreta existe sempre como forma particular, histórica de produção, com contextos objetivos – diretamente materiais e sociais – diversos em cada momento. Trata-se, portanto, dos homens concretos que exprimem sua concretude, com maior ou menor acuidade, com maior ou menor consciência de si e de sua atividade, em determinadas produções ideais: “Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias,

etc., mas os homens efetivos, ativos, como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formações mais amplas”. (Marx & Engels, 1969, p. 27).

Neste sentido, o *gemeinschaftliches Gattungswesen* é historicamente resultado do curso no qual os indivíduos como tais emergem, pois que o “homem começa a se individualizar pelo processo histórico. Ele aparece à origem como *um ser do gênero (ein Gattungswesen)*, tribal (*Stammwesen*), animal gregário (*Herdentier*) – mas de modo algum ζῷον πολιτικόν no sentido político”. De um golpe Marx aponta a distinção efetiva da generidade humana frente à generidade natural ao determiná-la como produto de itinerário histórico de constituição, do imediato *Gattungswesen* ao ζῷον πολιτικόν, bem como especifica tal constituição enquanto processo de individuação. Processo este que tem como pressuposto e resultado inelimináveis, o intercâmbio (*Austausch*) ou interatividade dos indivíduos, a qual é “um *meio essencial (Hauptmittel)* desta individualização”, pois “torna supérfluo o sistema de rebanho e o dissolve”. A interatividade (o intercâmbio), o movimento de cada individualidade para além de si, o realizar seu fim tornando-se meio, é assinalada por Marx como posição da universalidade. Em razão desta determinação ontológica, a da generidade socialmente produzida e reproduzida, “Desde que *a coisa tomou tal rumo*, ele enquanto indivíduo singular”, tomado em sua efetividade de coisa objetiva, “*se relaciona somente consigo mesmo*, mas ao mesmo tempo, *os meios de pôr-se (zu setzen) como indivíduo (sich als Vereinzelter) devieram-se fazer universal e em comum (Allgemein- und Gemeinmachen)*” (Marx, 1983-G, p. 404). A interatividade dos indivíduos apreendida como “meio essencial” da individuação mesma é posta desta maneira como configuração real da generidade humana. Um resultado/ponto de partida do processo histórico, ao mesmo tempo social, que faz emergir a individualidade, é também construção de seu próprio pressuposto, a interatividade recíproca, uma vez que é o devir em “fazer universal e em comum” dos “meios de *pôr-se*” dos indivíduos mesmos.

É interessante assinalar um aspecto da teorização marxiana, normalmente incompreendido, referido com certa tranquilidade

pela expressão “Desde que a coisa tomou tal rumo” (*Sobald die Sache sich so gedreht*), grifada por nós na passagem acima citada. A referida expressão aponta, em sua clareza e simplicidade, para o fato de que o desenvolvimento da individualidade e do ser social, ou vice-versa, não é a encarnação de qualquer princípio que possa reger *a priori* o desenrolar das fases históricas. Muito diverso disso em Marx, a série de transformações societárias é tributária de um desenvolvimento imanente, material, de uma causalidade relativa, pois, dadas as condições nas quais o itinerário tomou seu curso, resultou-se num dado conjunto de circunstâncias específicas e particulares.

A *generidade* é então compreendida por Marx como resultante de um itinerário infinita e indefinidamente retomado, no qual os indivíduos se produzem e se reproduzem a cada passo de maneira mais genérica e igualmente aprofunda o processo de individuação como tal, pois seu fazer comum e universal, a comunidade dos indivíduos,

[...] pressupõe a existência objetiva do indivíduo como proprietário, por exemplo, como proprietário fundiário, e em *certas condições que o encadeiam à comunidade*, ou antes, *constituam um elo de sua cadeia*. Na sociedade civil, o trabalhador existe, por exemplo, numa pura inobjetividade (*steht der Arbeiter z.B. rein objektivlos*), subjetivamente; mas a coisa que *o enfrenta* tornou-se desde então *a verdadeira comunidade*, que ele busca devorar tudo, e pelo qual é devorado. (Marx, 1983-G, p. 404)

A generidade e a individuação são, em sua efetividade, correlatas da apropriação de mundo pelos indivíduos, sob as mais diversas particularidades, da propriedade primitiva à sua forma do capital, da concreta atividade sensível dos homens e das formas de sociabilidade a estas correspondentes.

A posição ativa e real de seu gênero pelos indivíduos determina, como universalidade, os modos de objetivação destes. Entretanto, não de maneira mecânica ou sob a forma de uma subordinação absoluta. Conforme o gênero social se encontra, assim podem ser as suas figuras, particulares e concretas, os indivíduos. O ato de posição do gênero social, não mais como mera essência muda e interna, é ato de individuação, de produção dos indivíduos

enquanto tais, de entes em si genéricos, em determinadas condições, construídas anteriormente pelo conjunto da interatividade antecedente, a qual os indivíduos, em cada um dos momentos históricos seguintes, têm, necessariamente, que recolocar. A reprodução das condições a cada passo encontradas, da “base” continuamente revolucionada dos meios e forças de apropriação social do mundo, a transformação deste em riqueza social, surge como:

Meta da comunidade, do indivíduo – mas também condição de produção – a reprodução dessas mesmas condições de produção dadas e aquela dos indivíduos, tanto tomados isoladamente quanto nas suas especificações e suas conexões sociais – como portadores vivos dessas condições (*als lebendige Träger dieser Bedingungen*) (Marx, 1983-G, p. 446).

O processo de individuação aparece simultaneamente como realização da universalidade concreta nos indivíduos ou da universalização dos indivíduos, sua transformação em “portadores vivos dessas condições”. Os momentos histórico-sociais aparecem verdadeiramente como etapas societárias diversas da reprodução dos indivíduos, entes genéricos e sociais, cada um deles, mesmo em suas particularidades estranhadas.

A generidade aparece como sucessão de momentos ontológicos, não como universalidade *a priori*. Nem mesmo telos absoluto ou “dever-ser”, mas a forma mais geral, e possível, do ser dos indivíduos. A generidade da individualidade não é uma meta num sentido absoluto. Pois, se a ordem do movimento é posta na sua imanência, não há um fim absoluto a alcançar, “mas tão somente”, e isto não é pouco, um conjunto de possibilidades, a base socialmente construída pelos indivíduos, a ser liberado das estreitezas de cada modo particular de ser da individualidade:

[...] a sua [da sociabilidade capitalista] tendência e *δυνάμει* [*dynamei*], como base (*als Basis*) ao desenvolvimento universal das forças produtivas – da riqueza em geral – ao mesmo tempo da universalidade das ligações (*Universalität des Verkehrs*), e, por conseguinte do mercado mundial como base. Base como possibilidade do desenvolvimento universal do indivíduo, e do desenvolvimento efetivo dos indivíduos sobre esta base, como uma constante a ser superada, como estorvo, que é conhecido como estorvo, e não vale como *fronteira sagrada*. A universalidade do indivíduo,

não como universalidade pensada ou imaginada, mas como universalidade de suas conexões reais e ideais (Marx, 1983-G, p. 447).

A compreensão da generidade humana enquanto universalidade tendência, possibilidade concreta, dada pela autoprodução recíproca e historicamente dada, como processo de individuação permanente e universalização infinita da individualidade, permite-nos por sua vez resolver um aparente paradoxo, surgido em virtude de “a época que engendra” o ponto de vista o indivíduo singular, na qual os nexos que os interligam aparecerem “como simples meios de realizar suas metas particulares”, ser exatamente aquela “onde as relações sociais atingiram o maior desenvolvimento que se tem conhecimento” (Marx, 1983-G, p. 20-21).

Tal resultado, a configuração sócio-histórica, na qual particularidade e universalidade existem como antíteses no âmago mesmo da singularidade, como potências contrastantes e estranhadas, como conflito entre individualidade e gênero, é em si realização do processo de individuação concretamente efetivado no curso da história humana. História esta que culmina, até onde vai a análise marxiana, na objetivação indiferente e excludente dos indivíduos entre si, sob a forma da equivalência, por exemplo: “Os equivalentes são objetivações de um sujeito para outros; isto é eles mesmos têm valor igual e se enfrentam no ato da troca como igualmente valiosos e, ao mesmo tempo indiferentes uns aos outros” (Marx, 1983-G, p. 167). Frise-se que isso resulta das condições e dos atos reais através dos quais a individualidade humana se formou no correr do tempo e não uma “fronteira sagrada”, pois, referindo-se às concretas determinações e condições da sociabilidade presente, “Ainda que todas estas ações, da posição da estranheza (*Standpunkt die Fremdartgkeit*) não possam aboli-la [a sociabilidade do capital], elas suscitam relações e ligações quem contém a possibilidade de inclusive, sob outra posição (*den alten Standpunkt*), aboli-la [...]” (Marx, 1983-G, p. 94). Acerca dessas diferentes “posições”, ressalte-se que estas dependem da “situação” ou do “lugar” social do sujeito, de ser-lhe permitido ou não, pelo grau de desenvolvimento e de contingências da sociabilidade, apreender o caráter de universalidade humana possível contido na forma da particularidade social, de capturar prática e teoricamente

o desenvolvimento tendencial e δυνατόει da generidade humana, de suas potências, forças produtivas, etc.

Universalidade tendencial definida por seu concreto dever, dever este de natureza eminentemente contraditória, sem dúvida, mas correspondente também, por outro lado, à construção progressiva do ser social, ao processo de constituição da individualidade propriamente humana. Assim, a própria individualidade é determinada como realização e realizadora concreta da universalidade no curso histórico, curso este que se inicia com um indivíduo empobrecido, irrefletido, “ser do gênero” e “do rebanho”, singularidade que existe sob a forma da subordinação absoluta e incontrastável à comunidade; algo em todo diverso do observado em momentos ulteriores, como os da atual forma de sociabilidade, na qual “as diferentes formas de interdependência social” são meros e simples meios, acidentais para cada individualidade.

O processo de constituição efetiva do ser social, desta maneira, se revela como roteiro de transmutação contínua de uma universalidade irrefletida, “natural” e abstrata, em universalidade material e histórica. O roteiro referido é a criação progressiva e complexificada da “soma de nexos” entre os indivíduos. A nova universalidade, ou inédita forma de ser no mundo, é modo refletido, pois não é o conjunto de determinações absolutas a priori, genético-biológicas, onde as singularidades realizam imediatamente em seu estar-aí os padrões da espécie. Esta nova forma de universalidade, ao contrário, ainda que necessariamente resguardando-se a forma do ser e sendo tal forma – pois, sem isto teríamos a afirmação de uma entificação sem um ser, modos de existir que não se estabilizam e não se reproduzem –, mas uma forma de ser não rígida, uma natureza não fixa, exatamente por ser natureza construída no seu existir mesmo. A este respeito, vale dizer que em nada aproximada à querela em torno de se a existência precede à essência, porque, uma vez que em Marx forma de ser e existência estão intimamente unidas na efetividade, ainda que não sejam de modo algum instâncias identificáveis, o ser está num nexo inextricável com aquilo que é; a própria querela pode então, a partir desta compreensão, ser desqualificada como abstração não razoável.

A individualidade é entificação genérica, o existir real da universalidade humanidade, de uma universalidade que é rede de relações, sociabilidade. Universalidade relacional, definida e redefinida constantemente na forma de existir de seus termos reais, dos indivíduos, sem um a priori absoluto, dependendo sempre de “como a coisa tomou tal rumo”, por isso conjunto de possíveis. Esta rede constitutiva de possibilidades de ser e de existir que é operação de mundo e mundaneidade operativa, interatividade e posição de si dos indivíduos, na produção das coisas e no usufruir delas, na qual “a apropriação final operada pelos indivíduos no processo de consumo *os reproduz nas relações que tramam na origem o processo de produção entre eles*”, produção e consumo dos indivíduos sociais qualificada como reprodução das relações nas quais se formam, a universalidade surtida deste processo, destas relações é a coincidência entre seu ser e suas manifestações, o liame essencial que une e produz as individualidades, que “os reproduz na sua existência social (*Gesellschaftlichen Dasein*), reproduz portanto sua existência social – a sociedade – que aparece tanto como sujeito, quanto resultado desse extenso processo como um todo” (Marx, 1983-G, p. 612). Sujeito e resultado concomitante do ser social, a universalidade, ou gênero, a sociedade, que “exprime a soma dos nexos” é então em seu imediato e tornar-se constante sociabilidade, interatividade e interdependência essencial absolutamente diverso do *Gattung* mudo da natureza, é o ser próprio dos homens. Ser próprio porque resultado e pressuposto prático da apropriação infinita de mundo e de si, coincidência da apropriação exterior como realização e criação com a autoapropriação dos indivíduos mesmos; o tornar-se “conscientes de seu próprio gênero social” dos indivíduos.

Artigo recebido em 23.04.2012, aprovado em 12.07.2012

Referências

CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

MARX, K. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, In Karl Marx und Friedrich Engels Werke, Band 42. Berlin: Dietz-Verlag, 1983-G.

_____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, In Karl Marx und Friedrich Engels Werke, Band 1. Berlin: Dietz-Verlag, 1983-M.

_____. *Thesen über Feuerbach: 1. ad Feuerbach (1845)*, In Karl Marx und Friedrich Engels Werke, Band 3. Berlin: Dietz-Verlag, 1978.

_____. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, In Karl Marx und Friedrich Engels Werke, Band 1. Berlin: Dietz-Verlag, 1976.

_____. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, In Karl Marx und Friedrich Engels Werke, Band 13. Berlin: Dietz-Verlag, 1971.

MARX, K. & ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*, In Karl Marx und Friedrich Engels Werke, Band 3. Berlin: Dietz-Verlag, 1969.

**ENTRE A TEORIA SOCIAL E A TEORIA DA JUSTIÇA:
INTERSUBJETIVIDADE, NORMATIVIDADE E VULNERABILIDADE**

**ENTRE LA TEORÍA SOCIAL Y LA TEORÍA DE LA JUSTICIA:
INTERSUBJETIVIDAD, NORMATIVIDAD Y VULNERABILIDAD**

**BETWEEN SOCIAL THEORY AND THEORY OF JUSTICE:
INTERSUBJECTIVITY, NORMATIVITY AND VULNERABILITY**

Erick Lima

Prof. Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília
E-mail: ericklima2006@yahoo.com.br

Resumo: Este artigo pretende apresentar os motivos por trás de algumas propostas intersubjetivistas na teoria social e na teoria da justiça. Primeiramente, tentarei desenvolver alguns temas da filosofia de Hegel no sentido de formular a tese de que se estabelece aí uma relação fundamental entre teoria social e teoria da justiça (1). Em seguida, pretendo especificar o conteúdo desta relação num argumento duplo: mostrando (a) que ela consiste, do ponto de vista da teoria social, em uma dialética entre socialização e individualização; e (b) que esta dialética se vincula ao problema da normatividade, tornando-se relevante para a teoria da justiça (2). Em terceiro lugar, desejo mostrar que a ética do discurso projetou uma ampliação filosófico-jurídica não apenas para estabilizar a tensão entre validade e facticidade, mas que também, não sendo apenas especializada em questões de justiça, assume a tarefa de pensar a vulnerabilidade daquela dialética (3). Finalmente, procuro mostrar como uma teoria da justiça fundada no conceito intersubjetivo de liberdade é capaz de preencher mais adequadamente esta lacuna, criando condições para uma crítica terapêutica da modernidade (4).

Palavras-chave: Hegel; filosofia política; teoria social; filosofia do direito; teoria da justiça.

Resumen: Este artículo pretende presentar los motivos por detrás de algunas propuestas intersubjetivas en la teoría social y en la teoría de la justicia. Primeramente, intentaré desarrollar algunos temas de la filosofía de Hegel en el sentido de formular la tesis de que se establece ahí una relación fundamental entre teoría social y teoría de la justicia (1). En seguida, pretendo especificar el contenido de esta relación en un argumento doble: mostrando (a) que esta consiste, desde el punto de vista de la teoría social, en una dialéctica entre socialización e individualización; y (b) que esta dialéctica se vincula al problema de la normatividad, tornándose relevante para la teoría de la justicia (2). En tercer lugar, deseo mostrar que la ética del discurso proyectó una ampliación filosófico-jurídica no apenas para estabilizar la tensión entre validez y

facticidad, pero que también, no siendo apenas especializada en cuestiones de justicia, asume la tarea de pensar la vulnerabilidad de aquella dialéctica (3). Finalmente, busco mostrar la forma en que una teoría de la justicia fundada en el concepto intersubjetivo de libertad es capaz de rellenar esa laguna más adecuadamente, creando condiciones para una crítica terapéutica de la modernidad (4).

Palabras-clave: Hegel; filosofía política; teoría social; filosofía del derecho; teoría de la justicia.

Abstract: The paper intends to delineate the motives underlying some intersubjective approaches in social theory and theory of justice. Firstly, I attempt an interpretation of Hegel's social philosophy in order to justify the view that Hegel establishes a systematic connection between social theory and theory of justice (1). Then I intend to specify the content of this connection in a two-fold argument: by showing (a) that from the point of view of social theory it consists in a dialectics of socialization and individualization; (b) and that this dialectics refers to normative rationality, an increasingly important issue in the theory of justice (2). Thirdly, I consider the thesis according to which the unfolding of discourse ethics in a discourse theory of right is motivated by the task of stabilizing the tension between facts and norms. Interested in solidarity and addressing questions of values as well as of justice, discourse ethics must also correspond to the vulnerability of the above-mentioned dialectics (3). Finally, I argue that a theory of justice based on an intersubjective concept of freedom can better fulfill this claim, thereby maintaining conditions for the critique of political modernity.

Keywords: Hegel; political philosophy; social theory; philosophy of right; theory of justice.

A noção de reconhecimento (*Anerkennung*), proveniente da intensa e profícua apropriação crítica de Fichte operada por Hegel, é, sem dúvida, uma das mais ricas e instigantes noções nos esforços atuais no âmbito da filosofia social, da filosofia política e da teoria das ciências humanas. É possível organizar, com alguma complacência teórica, promissoras propostas investigativas nos âmbitos indicados como diversas linhas de fuga passíveis de serem caracterizadas, a partir da noção de reconhecimento, como resgate de temas e inspirações presentes na filosofia social e política de Hegel. Talvez justamente por isso, a noção de reconhecimento seja capaz de conferir, a partir de seu potencial normativo e teórico-social, sistematicidade a uma consideração de algumas orientações teóricas no discurso filosófico contemporâneo. De fato, desde seu entrelaçamento com as noções de liberdade e eticidade na obra Hegel, ainda nos escritos de juventude, o conceito de reconhecimento chegou, com Honneth, a determinar os rumos das discussões hodiernas em teorias contemporâneas da justiça. Mais do que isto, desde a retomada por Hegel da discussão fichteana acerca da teoria da mediação intersubjetivista da consciência (Lima, 2006, p. 67), Habermas tornou o vínculo entre a eticidade e reconhecimento pertinente não só para sua teoria da normatividade discursivamente resgatável (Habermas, 1986, p. 24), mas também para a reconstrução de determinados nexos metodológicos das ciências humanas, sobretudo como contribuição àquilo que permite o engate entre a pragmática formal e uma teoria materialista da sociedade (Habermas, 2004, pp. 94-95), a saber: uma noção de mundo da vida estruturado linguisticamente, sustentáculo da

peculiar relação entre a pragmática universal e a teoria da ação comunicativa e, por conseguinte, do engate da racionalidade procedimental nos processos de socialização e individualização que tecem o mundo da vida pós-tradicional.

A Questão da Intersubjetividade em Hegel: a conexão entre teoria social e teoria da justiça

Desde os anos 1960, a concepção hegeliana da mediação intersubjetiva da liberdade positiva (Hegel, 1970, 4, p. 118) tem sido desenvolvida em seus potenciais para uma filosofia prática normativa e para uma teoria social crítica e emancipatória¹, chegando mesmo, numa fusão *Gerechtigkeitstheorie* e *Zeitdiagnose*², não só a uma “reatualização” no âmbito de uma teoria da justiça, mas também a uma alternativa universalista para a crítica social na modernidade política (Honneth, 2001). “A tese de que as patologias sociais devem ser entendidas como resultado de uma racionalidade deficiente é uma dívida da filosofia política, em última instância, a Hegel.” (Honneth, 2006, p. 339)

¹ “O que torna a teoria do reconhecimento de Hegel interessante para a filosofia *prática* são sobretudo duas coisas: primeiramente, a ampliação do reconhecimento jurídico do respeito recíproco à liberdade da pessoa a formas “solidárias” de consentimento ao bem estar e à “identidade” pessoal do outro. Em segundo lugar, a idéia de um modelo integrado de consentimento (*Zustimmung*), limitação e do deixar-livre (*Freigabe*). Se Hegel torna este “movimento” o fio condutor de sua apresentação sistemática das formas de comportamento, construtos sociais (família, profissões e estado) e instituições (direito, administração e poderes públicos), então ele põe com isso, à disposição da filosofia prática – tanto sistemática quanto “concreta” –, um princípio talvez ainda hoje proveitoso.” (Siep, 1998, 27)

² Honneth procura mostrar como a intersubjetividade latente no conceito hegeliano de eticidade – que segundo ele teria, num misto de *Zeitdiagnose* e *Gerechtigkeitstheorie*, um papel eminentemente terapêutico em relação às concepções essencialmente modernas da liberdade, mas unilaterais e monológicas, típicas das esferas da pessoa jurídica e do sujeito autônomo, do direito e da moral – pode, por meio da recuperação das relações de reconhecimento recíproco, representar ainda um rico filão para atual filosofia política, mesmo para autores cuja teoria da justiça tenha sido cunhada pelo modelo kantiano do princípio universalista e formal da moral, como Habermas e Rawls. O objetivo desta reconstrução da teoria da eticidade é demonstrá-la “como projeto de uma teoria normativa daquelas esferas de reconhecimento recíproco, cuja manutenção (*Aufrechterhaltung*) é constitutiva para a identidade moral de sociedades modernas.” (Honneth, 2001)

Esta ênfase na imbricação dos processos que originam a consciência singular e a universal, que conduz a uma consideração da teoria da justiça a partir dos processos mediadores de reconhecimento, traz, em relação a uma abordagem mais individualista e abstrata, a vantagem de levar em conta estruturas sociais vinculadas à socialização e à formação da personalidade. Para Hegel, a consciência universal, na qual os singulares reaparecem numa união amalgamada pelo conhecimento afirmativo e recíproco de si no outro, constitui “a forma da consciência da substância de toda espiritualidade essencial (*die Form des Bewusstseins der Substanz jeder wesentlichen Geistigkeit*), da família, da pátria, do Estado, assim como de todas as virtudes, do amor, da amizade, da bravura, da honra, da glória.” (Hegel 1995, §436) Para Hegel, o resultado do processo de reconhecimento recíproco é este “*aparecer* do substancial” (*Erscheinen des Substantiellen*), o “vir a ser fenômeno” do elemento “espiritual” no seu ser-aí. Na fórmula que designa o “verdadeiro conceito de consciência-de-si”, “o eu que é um nós, e o nós que é eu”, o qual marca o surgimento fenomenológico do espírito, trata-se do “âmbito do normativo, enquanto produzido pelos processos de reconhecimento mútuo.” (Brandom, 2002, p. 222). Ao conceber a liberdade positiva enquanto concretizada pelo ser-reconhecido, e não simplesmente como autodeterminação da vontade individual, Hegel está, na verdade, honrando uma intuição de juventude³ e, ao mesmo tempo, introduzindo a forma da base institucional, ou seja, o modo consciente, reflexivo, potencialmente moderno que tem de servir como sua mediação adequada: “A liberdade, configurada em efetividade de um mundo, recebe a *forma da necessidade*, cuja conexão substancial é o sistema das determinações da liberdade, e cuja conexão fenomênica é como poder (*Macht*), o *ser-reconhecido*, isto é, seu vigorar na consciência” (Hegel, 1970, 8, p. 302). Tal resultado é da mais alta importância, principalmente se tivermos em vista o alcance da crítica hegeliana às concepções limitadas da liberdade individual através do conceito de vontade livre em-si-para-si (Hegel, 1970, 7, §§7,21) (Honneth, 2007, 77 e seg).

³ “a mais elevada comunidade é a mais elevada liberdade, tanto segundo o poder, quanto segundo a execução.” (Hegel, 1970, 2, 82)

É uma ideia bastante disseminada a de que Hegel tenha, no que concerne ao papel da noção de intersubjetividade para sua filosofia social e política, retrocedido na obra de maturidade em relação aos textos de juventude. Em geral, considera-se que Hegel tenha sacrificado aquilo que em seus textos de juventude excedia o escopo da filosofia moderna da subjetividade à exposição sistemática da eticidade e à auto-reflexividade do espírito. Coube a Habermas⁴ – tencionando aplacar, pela recuperação da pertinência das relações intersubjetivas e da mediação linguística como elementos irredutíveis do “espírito”, a tendência marxiana à “absolutização” do processo de reprodução material como elemento sócio-determinante –, o mérito de ter sublinhado, em primeiro lugar, este encaminhamento, bem como a original *conexão entre teoria social e teoria da justiça*.

De todo modo, Hegel faz da intersubjetividade, de fato, em seus textos seminais, elemento constituinte de sua filosofia social e política. Pela via do conceito de reconhecimento, Hegel tematiza, de forma menos sincopada, aquilo que, nas *Grundlinien*, foi depois mais evidentemente diferenciado em direito abstrato, moral e eticidade; de maneira que sua conexão interna e interdependência, mais visível em Jena, teria sido perdida e apenas a impressão de uma sobreposição de esferas independentes teria restado. Na esteira da inovadora interpretação fornecida por Ludwig Siep⁵, para o qual

⁴ A diferença fundamental em relação à sistemática definitiva da filosofia prática hegeliana está em que, nos *Projetos de Sistema de Jena*, por exemplo, “não é o espírito no movimento absoluto de reflexão de si mesmo que se manifesta, dentre outros, também na linguagem, no trabalho e na relação ética, mas antes a conexão dialética de simbolização linguística, trabalho e interação que determina o conceito de espírito.” (Habermas, 1974, p. 786) Tal conexão teria sido submetida ao processo de formação autorreflexiva de um espírito “solitário”. Interessante na posição de Habermas é, principalmente, sua alegação de que esta tendência seria motivada pela transformação da relação ética, pensada como reconhecimento de si no outro, em *démarche* do sistema (Habermas, 1974, pp. 807 e seg).

⁵ A reflexão de Ludwig Siep é o marco que permite superar a predominância da influente interpretação feita por Kojève do conceito hegeliano de reconhecimento como centrado na relação entre senhor e escravo (Kojève, 1947). Siep vê a importância do reconhecimento para a filosofia prática de Hegel na capacidade de permitir uma renovação da filosofia prática tradicional em bases pós-modernas, pós-liberais e intersubjetivas. Desta maneira, Hegel superaria o quadro conceitual individualista do direito natural moderno, inadequada a uma plena compreensão

o conceito jenense de reconhecimento conecta ética, política, moral e direito, propiciando, pela superação da distinção entre filosofia política clássica e moderna, uma renovação da filosofia prática, também Roth interpreta, mais recentemente, a sistemática definitiva da filosofia hegeliana como desvirtuamento da mencionada integração⁶.

Os textos póstumos de Jena vinculam a realização sócio-institucional do espírito, justamente seus núcleos de socialização, à formação, por parte dos indivíduos, de capacidades prático-cognitivas e de aspectos cruciais de sua personalidade e individualidade (Honneth, 1992). Estabelece-se, assim, uma relação íntima entre a socialização ativa dos indivíduos, sua individualização e a produção de normas e instituições que dão corpo à autoconsciência universal e ao espírito do povo. Haveria, por conseguinte, uma vinculação mais estreita das relações concretas, costumes e normas, que mediatizam a vida social, e do intercâmbio social dos indivíduos; ao passo em que as *Grundlinien* perseguiriam o processo de efetivação do espírito de uma maneira destacada da *práxis social* em sua dinâmica, isto é, como sucessão

da liberdade individual em sua necessária mediação intersubjetiva e em sua significação plenamente positiva. Esta superação teria, de acordo com Siep, o resultado de fornecer uma reconciliação entre a tradição aristotélica e a filosofia transcendental (Siep, 1976).

⁶ A teoria da sociedade civil e do estado que, calcada no conceito de reconhecimento, abrangia aspectos jurídico-morais e salientava os momentos conectivos das esferas político-social e jurídico-moral, ao passo que a sistemática definitiva da filosofia do espírito objetivo, alcançada na *Propedêutica* dos *Nürnberger Schriften*, tornaria, graças ao obscurecimento do elemento intersubjetivo, os temas de filosofia prática aparentemente independentes uns dos outros (Roth, 2002). A partir da reflexão de Roth, uma questão que se coloca diz respeito ao modo como as diversas esferas do espírito objetivo se relacionam umas às outras, principalmente como direito abstrato e moral devam ser compreendidos como momentos não-éticos ou pré-éticos a serem “suspensos” na eticidade e conservados nela. Para Theunissen, as primeiras esferas do espírito objetivo exercem uma função apenas crítica no todo da obra, representam apenas uma apreciação crítica e desconstrutivista do direito natural e da moral kantiano-fichteana da autonomia, que, entretanto, não obtém resultados construtivos, os quais somente na terceira parte são introduzidos. Roth critica esta visão dos capítulos iniciais das *Grundlinien* apenas como “preâmbulo desconstrutivista” do panorama teórico jurídico-moral pré-hegeliano: não fica claro o que, nestes “momentos”, é conservado na eticidade enquanto elemento constitutivo.

de figuras derivadas exclusivamente da “lógica” do desenvolvimento imanente do espírito universal, compreendido como “*subjektivität de alto grau*” (Habermas, 2000, pp. 38 e seg), de forma que o agir e querer dos indivíduos, ou mesmo a formação deles enquanto tais, nada mais constitui do que um pressuposto. Em face da filosofia de Jena, a submissão da eticidade ao movimento de autorreflexão de um *einsamer Geist* acarreta uma perda de conexão entre as esferas que possa convencer sem a pressuposição do conceito tardio de espírito e da lógica especulativa (Honneth, 2001).

As consequências da tese habermasiana do desvio de Hegel em relação a suas intuições primevas, especialmente da perda de importância da intersubjetividade para a filosofia social, foram desdobradas por Theunissen⁷, o qual, num exame acurado das *Grundlinien*, mostrou que, em sua filosofia social madura, Hegel “reprimiu” todas as formas de intersubjetividade, alocadas no “espírito subjetivo”, na constituição da realidade sócio-política (Theunissen, 1992). Theunissen associa a eliminação e repressão do tema “intersubjetividade” na *Filosofia do Direito* a uma subordinação ao modelo substancialista de eticidade e, portanto, a um alinhamento excessivo com a filosofia política antiga em detrimento de uma aproximação com a filosofia política moderna, o que, para ele, apenas se processa na opção por um conceito solipsista e individualista de vontade na introdução das *Grundlinien*⁸.

⁷ A pertinência da análise de Theunissen em relação ao preâmbulo crítico fornecido pelo artigo seminal de Habermas é atestada pelo próprio Habermas recentemente, ainda que do ponto de vista ético-político.

⁸ De certa maneira, pode-se dizer (Kaltenbach, 1994) que Theunissen defende uma tese que é, em muitos aspectos, uma versão invertida da tese de Hösle (Hösle, 1987). Enquanto Hösle afirma que as categorias da lógica são todas mundanas e que, por conseguinte, não podem suportar as considerações de Hegel sobre a intersubjetividade na “filosofia real”; Theunissen acredita que, muito embora Hegel apresente uma teoria com algum teor de intersubjetividade nas *Grundlinien*, esta intersubjetividade é reprimida, não simplesmente na obra como um todo, mas em detalhes da argumentação. De maneira geral, Theunissen pretende que o conceito hegeliano do social destitua os indivíduos de sua independência, pois a compreensão metafísica da relação entre eles – um espírito objetivo hipostasiado como substância ética – se sobrepõe à intersubjetividade. “A concepção panteísta de espírito objetivo remove toda a intersubjetividade da eticidade ... Hegel substitui

Na verdade, para Hegel nenhuma das duas alternativas é satisfatória, e ele procurará construir seu pensamento político de forma a integrar ambas as visões: os antigos suprimem a liberdade subjetiva, e os modernos procuram fundamentar a ética e a política na liberdade subjetiva do indivíduo, o que resulta em formalismo e individualismo. O projeto hegeliano é uma tentativa de mediação entre estas alternativas, e o seu conceito de espírito não pode ser reduzido nem à substância ética abstrata dos antigos, nem à subjetividade monológica e individualista da modernidade: trata-se de uma alternativa intersubjetiva, que prima pela noção de um descentramento da subjetividade autorreferente (Lima, 2007, pp. 23 e seg)⁹. No registro da crítica à *teoria do contrato social*, formula-se a objeção de inobservância dos processos sociais que constituem, contíguas às instituições, as capacidades subjetivas ligadas à livre “agência”, pressuposta pelo próprio contratualismo. Neste sentido, o movimento de reconhecimento fornece a conexão fundamental entre universal e singular, a ser efetivada pelas instituições e práticas da eticidade (Patten, 1999, p. 104).

Mesmo ao se apelar à *Enciclopédia*, pode-se ver que a inovação terminológica hegeliana *Geist* denota justamente uma ampliação da subjetividade como resultado do reconhecimento de si no outro, o descentramento do sujeito transcendental individual que traz tanto a possibilidade de uma vida destrutiva, como também a possibilidade de uma ampliação da liberdade no contexto ético da comunidade. É neste ambiente teórico, ainda que subordinado a ditames sistemáticos, que Hegel compreende as instituições da eticidade como condições da autorrealização da liberdade no mundo.

toda relação intersubjetiva por uma relação da substância a estas pessoas, e como resultado a independência das pessoas desaparece.” (Theunissen, 1982, p. 12)

⁹ O reconhecimento não é apenas uma figura fenomenológica do conceito de liberdade, mas também a estrutura intersubjetiva e padrão do conceito hegeliano de espírito. Diante desta tese de envergadura, o reconhecimento fornece a estrutura ontológica mais fundamental da filosofia hegeliana do espírito, de sua filosofia prática e do conceito hegeliano de eticidade. Williams concorda com Honneth e Habermas que o reconhecimento fornece um itinerário promissor para a reconstrução pós-metafísica da filosofia social e da ética, mas refuta a tese de que o reconhecimento seja abandonado pelo Hegel maduro (Williams, 1992, 1997).

Obviamente, não se pode ignorar que, sob ditames sistemáticos específicos, as *Grundlinien* escamoteiam o papel vital das relações intersubjetivas na gênese dos momentos de efetivação “comunitária” da liberdade, ainda mais quando o primado do autodesdobramento da singularidade da ideia de liberdade em sua universalidade supraindividual desemboca na efetividade da ideia ética como estado e parece destruir, assim, a possibilidade de uma constituição da vontade universal e efetiva a partir da sobreposição de níveis diferenciados de relações intersubjetivas (Honneth, 1992). Entretanto, a questão que se põe é se, apesar dos imperativos metodológicos engendrados pelo projeto sistemático de Hegel, as *Grundlinien* permitem um resgate daqueles nichos de intersubjetividade deslocados pela primazia do desdobramento da singularidade conceitual da liberdade. Afinal, a *Enciclopédia* parece incumbir a teoria da eticidade de apresentar o quadro institucional em que se efetiva a estrutura normativa do reconhecimento recíproco, isto é, do “puro conceito do reconhecer” da *Fenomenologia*¹⁰. E, para Hegel, a “eticidade é a *idéia da liberdade*”, e com ela se trata do “*conceito de liberdade tornado mundo existente e natureza da autoconsciência*” (Hegel, 2006, §142).

Algo que nos parece poder revelar como os momentos intersubjetivos de constituição do espírito objetivo podem se tornar ainda significativos para a compreensão sócio-filosófica da profundidade do *insight* hegeliano é justamente a percepção, auxiliada pelo exame dos escritos “pré-fenomenológicos” de Hegel (Lima, 2006, pp. 67 e seg), da relação dialética entre uma compreensão “solidária e não-excludente” da intersubjetividade, e uma concepção negativa e limitativa da relação intersubjetiva¹¹. A

¹⁰ Trata-se da “forma paradigmática” do reconhecimento, à qual Hegel se refere explicitamente na fase madura de sua produção, como, por exemplo, nos adendos aos §§ 35 e 57 das *Grundlinien*, a saber: os “desenvolvimentos fenomenológicos” da autoconsciência na *Enciclopédia*. Deve-se observar que Hegel se refere, nas *Grundlinien*, à teoria do reconhecimento tal como fora desenvolvida na versão publicada em 1817 da *Enciclopédia*, a assim chamada *Heidelberger Enzyklopädie*. No entanto, esta versão da teoria do reconhecimento não apresenta modificações decisivas com relação à *Berliner Enzyklopädie* de 1830.

¹¹ Em um texto sobre a *Introdução* das *Grundlinien*, Müller fornece uma interessante interpretação do “estatuto supra-individual” do “conceito positivo de

“ambivalência” do estatuto supra-individual da efetivação do conceito de direito (Müller, 2003) poderia assim ser compreendida de maneira que o conteúdo formado pelas relações intersubjetivas que fazem a mediação das configurações comunitárias do espírito objetivo não se esgotasse na sua subordinação ao movimento da substância ética enquanto sujeito. Desta maneira, procurando perceber como este conteúdo de relações intersubjetivas se revela no conflito entre os dois paradigmas de intersubjetividade, poder-se-ia sustentar a tese de que o ponto de intersecção do que, nas *Grundlinien*, é compreendido como uma superposição de esferas sem uma ligação profunda (Roth, 2002) está no projeto de institucionalização social de forças sócio-integrativas ou centrípetas, isto é, efetivação social de nichos de intersubjetividade solidária que possam fazer frente ao movimento centrífugo de uma intersubjetividade limitativa, excludente e desagregadora, modelo de intersubjetividade que, entretanto, tem sua gênese histórica determinada pelo processo de modernização e de intensificação da liberdade subjetiva e dos direitos individuais.

A partir do período de Jena, a eticidade moderna passa a ser compreendida conceitualmente como processo de

direito” que incorpora momentos da interpretação de Theunissen e parece abrir, ao mesmo tempo, novas possibilidades de apreciação da obra de maturidade e de aproximação com a discussão sobre a intersubjetividade feita em Frankfurt e Jena. Partindo da anotação ao § 29 e da crítica hegeliana à compreensão negativa do direito defendida por Kant e Fichte, Müller contrapõe o “conceito positivo de direito”, vinculado à sua “base substancial supra-individual”, que reúne as condições comunitárias da realização da liberdade de todos, à concepção formalista do direito, que tem seu ponto de partida na multiplicidade atomista das vontades individuais e cujo sentido comunitário se vê reduzido à regulação legal formal pela coerção recíproca dos singulares. À “base substancial” (Hegel, 1970, 7, pp. 79/80) do sentido comunitário ou positivo do conceito de direito, que se constitui pela suspensão da “vontade singular em seu arbítrio peculiar” (Hegel, 1970, 7, pp. 79/80) implicada na contradição interna do arbítrio, Müller relaciona a figura da universalidade imanente às vontades singulares, a qual considera ser o núcleo normativo de uma “sociabilidade positiva”, um paradigma não limitativo ou excludente de intersubjetividade propiciado pela universalidade imanente da ideia ética enquanto “o bem vivo” (Hegel, 1970, 7, pp. 291/292). Müller considera que, nas *Grundlinien*, esta “sociabilidade positiva” se relaciona com a “sociabilidade negativa” da concepção formal do direito como sua condição de possibilidade, isto é, como substrato de relações intersubjetivas orgânicas que torna possível a socialmente necessária restrição recíproca das esferas de liberdade.

institucionalização normativa de níveis de intersubjetividade capazes de amortecer o processo de “individualização” decorrente da “modernização”. Sem dúvida deve ser levada em conta a realização limitada deste processo nas *Grundlinien*. A percepção que, a partir do desenvolvimento da concepção hegeliana de eticidade em Jena, parece encontrar sua plena ressonância na filosofia política tardia, quando posta sob a forma da relação dialética entre dois modelos de intersubjetividade, diz respeito à insuficiência da regulamentação social pela via exclusiva de princípios universais e abstratos de um paradigma jurídico-moral de justiça, pois o direito privado maximiza o individualismo e a atomização que ameaça as sociedades modernas com a sombra da desintegração social. Somente se se observa a antecipação do reconhecimento pelo estado da dignidade do singular numa intersubjetividade integradora e solidária entre os indivíduos, somente assim se faz justiça à ideia do universal ético como imanente à vida social. A visualização desta “*dialética da intersubjetividade*” é o que permite ver aquilo que parece ser a perene inspiração hegeliana no pensamento contemporâneo: *o vínculo entre teoria social e teoria da justiça através da noção de intersubjetividade*.

Habermas estabelece, partindo de Hegel, uma vinculação das mais importantes entre a normatividade e os processos de socialização e individualização. Para Habermas, o que notabiliza a concepção hegeliana do eu em face dos seus predecessores idealistas é justamente sua compreensão do mesmo, plasmada pela estrutura lógico-especulativa do conceito, como unidade imediata de universalidade e singularidade, pela qual Hegel vai além do eu kantiano enquanto unidade originária da apercepção, que representa a experiência, fundamental para a filosofia da reflexão, da identidade do eu na autorreflexão, a autoexperiência do sujeito cognoscente proporcionada por sua capacidade de absoluta abstração (Habermas, 1974, p. 790). Este conceito de unidade espiritual permite que os singulares se identifiquem uns com os outros e, ao mesmo tempo, percebam-se como não idênticos. “A percepção originária de Hegel consiste em que o eu enquanto autoconsciência somente pode ser compreendido quando é espírito, isto é, quando ele passa da subjetividade à objetividade de um

universal, em que, sobre a base da reciprocidade, os sujeitos que se sabem como não idênticos são unificados.” (Habermas, 1974, p. 790)

Habermas relaciona este conceito de unidade espiritual justamente a dois momentos: o momento da normatividade intersubjetivamente engendrada e o momento dos processos de socialização e individualização. Sobre a primeira conexão, diz Habermas: “porque Hegel compreende autoconsciência a partir da conexão interativa do agir complementar – a saber, como resultado de uma luta por reconhecimento –, ele percebe o conceito kantiano da vontade autônoma... como uma abstração peculiar da relação ética dos singulares que se comunicam.” (Habermas, 1974, p. 794) Esta conexão da unidade espiritual com a ideia de uma normatividade intersubjetivamente engendrada, a relação ética, torna-se extremamente influente até mais recentemente: “A ideia mestra, que anima e estrutura a lógica e a metafísica de Hegel, é sua maneira de desenvolver, de acordo com o modelo de autoridade recíproca e responsabilidade cujo paradigma é o reconhecimento recíproco, o insight de Kant-Rousseau acerca do tipo fundamental de normatividade baseada na autonomia.” (Brandom, 2002, p. 234) Na verdade, bem antes disso, ela já fora assimilada nas premissas da teoria da ação comunicativa e, na medida em que é capaz de corrigir, por assim dizer, o “fundamentalismo” de uma ética de tipo kantiano, também pela concepção originária da ética do discurso¹².

¹² Para Habermas, Kant pressuporia a autonomia individual como dado, isto é, “o caso limite de uma pré-estabelecida coordenação dos sujeitos agentes”, o que significa que “exclui o agir ético (*sittliches Handeln*) justamente do âmbito da moralidade”; pois “a sincronização prévia dos agentes no quadro de uma intersubjetividade não rompida (*bruchlos*) proscreve do âmbito da teoria dos costumes (*Sittenlehre*) o problema da eticidade (*Sittlichkeit*).” Desta maneira, “a interação se dissolve ... em ações de sujeitos solitários e autossuficientes, dos quais cada qual tem de agir como se fosse a única consciência que existe; entretanto, pode ter, ao mesmo tempo, a certeza (*Gewißheit*) de que todas as suas ações sob as leis morais se coadunam necessariamente com as ações morais de todos os outros possíveis sujeitos ... A relação positiva da vontade com a vontade do outro é subtraída à possível comunicação e substituída por uma concordância transcendentalmente necessária de atividades teleológicas (*Zwecktätigkeiten*) sob leis abstratamente universais.” (Habermas, 1974, pp. 794/795)

Intersubjetividade e a Tessitura do mundo Sócio-cultural

Já em 1968, Habermas expõe, partindo da acepção hegeliana da autoconsciência como unidade de universalidade e singularidade e se baseando em *Divisão do Trabalho Social* de Durkheim, uma conexão unívoca entre os processos de socialização e de individualização¹³. Mesmo no texto sobre Hegel de 1999, comenta que a compreensão pós-mentalista, alcançada por Hegel na teoria dos *media* do Esboço de Sistema 1803/04, de que o sujeito cognoscente está, enquanto espírito, desde sempre junto de seu outro, articula-se “nas reflexões contemporâneas... sobre a individualidade das pessoas agentes e de seus contextos de ação.” (Habermas, 1999, 188) Os seres humanos constroem ou formam (*ausbilden*) sua individualidade em formas de vida culturais, adquirindo uma específica autocompreensão como pessoas “que como eu e outro, ego e alter, entram em relações uns com os outros e, ao mesmo tempo, formam comunidades na consciência de sua absoluta diversidade.” (Habermas, 1999, p. 199)

Habermas sustenta que, ao compreender a intersubjetividade como cerne da subjetividade, Hegel descobre também “as consequências subversivas que a inicialmente imperceptível decisão mentalista de identificar o sujeito cognoscente com o eu traz consigo.” (Habermas, 1999, p. 199) Para Habermas, “este caráter individual de pessoas falantes, que se comunicam umas com as outras e que agem, reflete-se, de certa maneira, *também* nas formas de vida culturais e práticas que ela compartilha com outras. Hegel conheceu o desafio filosófico que reside nestes fenômenos.” (Habermas, 1999, p. 199) Eis por que Habermas considera que Hegel tenha sido o arauto da intuição que ele mesmo desenvolveu mais tarde num outro contexto: “todos os

¹³ “[P]orque o eu é, exatamente neste sentido explicitado, identidade do universal e do singular, a individualização de um recém-nascido – o qual é, enquanto ser vivo pré-linguístico no corpo da mãe, exemplar do gênero e, biologicamente, pode ser suficientemente explicado a partir de uma combinação limitada de muitos elementos – somente pode ser compreendida como um processo de socialização (*Sozialisierung*). Nestes termos, certamente, a socialização não pode, por sua vez, ser pensada como simples socialização (*Vergesellschaftung*) de um indivíduo dado: ela mesma produz antes e primeiramente um ser individualizado.” (Habermas, 1974, pp. 790/791)

fenômenos históricos têm maior ou menor participação na estrutura dialética das relações de reconhecimento recíproco, nas quais pessoas são individualizadas pela socialização (*Vergesellschaftung*).” (Habermas, 1999, p. 199) Obviamente, tal percepção tem implicações prático-epistêmicas (1) e sócio-culturais (2).

(1) A “dialética do reconhecimento” na *Fenomenologia*, por exemplo, tem seu sentido ético-normativo no descentramento da afirmação egocêntrica de modos próprios de condução da vida e em sua elevação ao ser-reconhecido universal das pretensões normativas (Habermas, 2004, p. 210). Mas a afirmação solipsista da perspectiva própria, na medida em que vincula a efetivação de uma orientação de vida também a uma determinada perspectiva cognitiva do mundo, confere ao movimento também um significado epistêmico¹⁴.

Na discussão contemporânea em torno do tema, a “gênese fenomenológica” das noções de conceito e espírito tem sido interpretada como explicitação da dimensão intersubjetiva da validade objetiva. Enquanto o desenvolvimento da “percepção” para o “entendimento” na *Fenomenologia* forneceria uma ilustração do “contextualismo cognitivo” de Hegel (Redding, 2007, p. 18)¹⁵, o desenvolvimento da “consciência” para a “consciência de si” seria a demonstração da necessidade de um conceito inferencialmente articulado de conhecimento¹⁶, como movimento imanente

¹⁴ Habermas e Pinkard concordam em que a “dialética do reconhecimento” sustenta a tese em Hegel de que o saber a respeito do mundo objetivo é de natureza social, ao abordar o problema de uma constituição intersubjetiva da relação comum ao mundo. “A luta por reconhecimento é menos uma luta de vida e morte, pois a dialética entre senhor e escravo visa menos à subjugação e emancipação do que, antes, à construção social de um ponto de vista imparcial segundo a reivindicação, o qual possibilita relações objetivas ao mundo e juízos intersubjetivamente vinculantes.” (Habermas, 2004, p. 211)

¹⁵ Sobre este tópico, ver a discussão feita por Brandom sobre a articulação da noção de incompatibilidade material, enquanto o que permite a plena determinação de um conteúdo como plenamente individuado, ou, segundo Brandom, aquilo que Hegel chama de negação determinada (Brandom, 2002, 179, 180, 184).

¹⁶ Pinkard entende que a autoconsciência, equipada essencialmente com a negatividade, com a capacidade de gerar um ceticismo sobre suas próprias posições em seus próprios termos, torna-se, “ao menos minimamente [,] a assunção de uma posição no “espaço de social”” (Pinkard, 1996, p. 7), isto é, o criticismo para

desencadeado pelas insuficiências e instabilidade de uma forma não-inferencial, pretensamente autossuficiente, de cognição (Pinkard, 1996, p. 46)¹⁷. “Para Hegel, assim como para Kant, *todas* as normas são normas *conceituais*: falar de normas e falar de conceitos são duas maneiras de caracterizar um fenômeno comum fundamental. A primeira coisa a perceber é que Hegel entende

avaliação de motivos elencados nas práticas sociais de fornecer razões (*Reason-giving*). Sendo assim, segundo Pinkard, “o fornecimento de razões ... é ele mesmo uma prática social que atua no âmbito de uma forma determinada de “espaço social”, permitindo alguns tipos de inferência e falhando em permitir outras” (Pinkard, 1996, p. 8). Eis por que, sendo uma consideração reflexiva e autoconsciente dos padrões e normas que reivindicam legitimidade, “todas estas formas de autoconsciência tem uma estrutura mediada (isto é, inferencial).” (Pinkard, 1996, p. 8) Do ponto de vista histórico-filosófico, a tese de uma alegada “socialidade da razão”, a qual pretende que esteja em curso, na *Fenomenologia*, “uma teoria normativa do agir racional de indivíduos ocupando posições no interior de um “espaço social” compartilhado e governado por regras” (Redding, 2007, p. 14), representa uma ainda mais estreita relação entre o idealismo alemão (Kant, Fichte e Hegel) e a “pragmática linguística” surgida com o último Wittgenstein. “Aquilo que nós denominamos “seguir uma regra” é algo que somente um homem, somente uma vez na vida, poderia fazer? – E isto é, naturalmente, uma observação sobre a gramática da expressão “seguir a regra” ... compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica.” (Wittgenstein, 1984, I, p. 199) A compreensão de frases está ligada ao engajamento apropriado nas práticas que tornam significativo determinado signo, nas práticas de seu uso, as quais são incorporadas em formas de vida sócio-culturais. Compreender uma linguagem, isto é, a diversidade do entrelaçamento entre os elementos linguísticos e as práticas extralinguísticas, é adquirir competências que habilitam à participação nestas atividades regradas.

¹⁷ Segundo Brandom, a seção “consciência” da *Fenomenologia do Espírito* tem por objetivo primordial investigar e começar a tornar explícito o que é implícito na ideia dos fornecimentos imediatos dos sentidos enquanto possuindo conteúdo determinado. Neste programa, a tese mais abrangente de Hegel seria a de que a determinabilidade do conteúdo exige mediação (*Vermittlung*), o que Brandom interpreta como equivalendo à articulação inferencial. Um dos principais objetivos de Hegel nesta passagem é “desdobrar os compromissos implícitos nas concepções holistas de conteúdo e reunir as matérias-primas necessárias à explicação do mesmo.” (Brandom, 2002, p. 187) Neste sentido, “não se pode entender as relações de incompatibilidade *objetiva* que articula a estrutura conceitual relacional em virtude da qual o mundo é *determinado*, a não ser que se entendam os *processos* e *práticas* constituindo o reconhecimento (*acknowledgment*) da incompatibilidade *subjetiva* dos compromissos que são, por meio disso, tratados como representações de tal mundo.” (Brandom, 2002, p. 193)

conceitos, o conteúdo das normas, como essencialmente articulado inferencialmente.” (Brandson, 2002, p. 223) Neste sentido, a noção de reconhecimento corresponde à mediação entre a intersubjetividade dos sujeitos e a compreensão autoconsciente e compartilhada daquilo que pode pretender ser legítimo ou “revestido de autoridade” (*authoritative reason*), compondo, assim, o núcleo da concepção hegeliana de espírito (*Geist*) enquanto “forma autoconsciente de vida”, enquanto “forma de “espaço social” refletindo sobre si mesmo acerca de se é satisfatório em seus próprios termos” (Pinkard, 1996, pp. 8/9).

(2) Habermas entende que o teor filosófico inovador da teoria hegeliana do reconhecimento reside, prioritariamente, na possibilidade de reconduzir à unidade de um processo dialético os “impulsos” para a socialização e para a individualização, os quais, na tradição “mentalista” – e, sobretudo, em sua guinada transcendental – aparecem não relacionados como os princípios da pessoa em geral e do indivíduo impermutável. “[E]u somente adquiri esta autocompreensão como pessoa e como indivíduo por meio de que eu cresci em uma determinada comunidade. Comunidades existem essencialmente na figura de relações de reconhecimento recíproco entre membros. É por esta estrutura intersubjetiva da comunitarização (*Vergemeinschaftung*) de pessoas individuais que Hegel se deixa guiar na explicação lógica do conceito de “universal concreto” ou de “totalidade””. (Habermas, 2004, p. 200)

Honneth faz críticas à teoria social de Habermas que, retomando estas indicações em um nível diferenciado, não deixa de ter uma profunda inspiração na concepção hegeliana de intersubjetividade. A partir de uma crítica ao caráter abstrato da distinção entre “sistema” e “mundo da vida”, Honneth envereda pela questão da experiência moral do malogro do reconhecimento, na qual a rede de interações implícita no conceito comunicativo de liberdade é considerada no tocante ao estabelecimento insuficiente da identidade individual. Inspirado pelo conceito de crime no jovem Hegel, Honneth já considerara o potencial da vida ética, intensificada em seus laços pela aniquilação de conflitos, para garantir o desenvolvimento das capacidades subjetivas necessárias a uma individualização bem-sucedida (Honneth, 1992, cap. I e II).

Em seguida, propõe que a experiência de degradação moral, advinda do reconhecimento malogrado, constitua o quadro pré-teórico capaz de reatar a teoria crítica da sociedade aos anseios pela emancipação social. Com isso, Honneth tenciona (Honneth, 2000, pp. 88-108) a “complementação” do paradigma comunicacional, compreendido em termos da pragmática universal, pelo agulhão crítico da não emancipação, que brota diretamente da experiência de aviltamento gerada pela ruptura dos nexos sociais fomentadores da constituição não patológica da identidade do indivíduo¹⁸. Haveria, portanto, um potencial normativo em jogo na interação social, o qual não concerne, todavia, prioritariamente às normas linguísticas da interação, mas se localiza, antes, na perspectiva dos sujeitos destituídos do reconhecimento em que se baseia sua autocompreensão como parceiros na interação (Honneth, 2000, pp. 98 e seg).

Honneth apresenta, então, tanto uma assimilação da “inspiração hegeliana” na teoria social de Habermas, quanto uma atitude teórica diferenciada em relação à mesma. Em *Discurso Filosófico*, Habermas defende ainda a posição, formulada desde seu estudo sobre a *Filosofia do Espírito* de Jena, de que, embora o jovem Hegel apresente, com sua concepção intersubjetivamente mediada de espírito, um contradiscurso à moderna filosofia do sujeito, há, até a maturidade, uma progressiva subordinação à subjetividade monológica autorreflexiva do espírito absoluto, a qual determina a constituição da teoria da eticidade. A solução hegeliana de uma absorção do risco de autodestruição pela diferenciação entre sociedade civil e estado provém “de um absoluto que é concebido segundo o modelo da autorreferência de um sujeito cognoscente”, de maneira que “para a esfera da eticidade decorre desta lógica a primazia da *subjetividade de alto grau do estado* face ao sujeito enquanto singular” (Habermas, 2000, pp. 55/56). Frente a isso, Habermas faz valer contra Hegel uma alternativa colhida em sua juventude: “ficou em aberto a opção de explicar a totalidade

¹⁸ A partir disso, Fischbach pôde compreender, curiosamente, o desenvolvimento hegeliano da concepção de intersubjetividade que remonta a Fichte como um registro clássico da inovação que Honneth pretende do conceito habermasiano de interação (Fischbach, 1999, pp. 123 e seg).

ética como uma razão comunicacional incorporada em contextos intersubjetivos da vida. Nesta linha, uma auto-organização democrática da sociedade poderia ter ocupado o lugar do aparelho de estado monárquico.” (Habermas, 1988, pp. 38 e seg) (Honneth, 2007, p. 144)

Num primeiro momento, Honneth radicaliza tal compreensão, no tocante à conexão entre eticidade e reconhecimento, dentro do próprio período de Jena. Extrai o modelo dos “estágios de reconhecimento” como desenvolvimento “histórico” da eticidade diretamente do *System der Sittlichkeit*, mas lamenta o apelo à teoria da consciência a partir de 1803 e a estruturação teórica da esfera da eticidade pelo processo de reflexão do espírito. Assim, “Hegel não pode mais, agora, compreender o itinerário de formação de uma comunidade estatal como um processo de desdobramento conflituoso de estruturas elementares de uma eticidade natural, originária.” (Honneth, 1992, p. 49).

Embora desde 1802 Hegel compreenda, diz Honneth, o movimento do reconhecimento sempre como um meio de socialização e formação da consciência universal pelo descentramento das perspectivas excessivamente individuais, somente o *System der Sittlichkeit* mune este movimento com a capacidade de gerar individualização, isto é, “aumento das capacidades do eu” (Honneth, 1992, p. 51). O motivo disto Honneth o vê no arrefecimento da influência aristotélica pela adesão à teoria da consciência. Para Honneth, “o âmbito objetivo de sua análise reconstrutiva se compõe não mais de formas de interação social, de “interações éticas”, mas se constitui de níveis de automediação da consciência individual” (Honneth 1992, p. 52), de maneira que “também as relações de comunicação entre sujeitos não podem ser mais compreendidas como algo fundamentalmente prévio aos indivíduos”. Ao sacrificar esta faceta, a teoria hegeliana do reconhecimento acaba por perder sua característica de “história da sociedade” e passa a se compreender como formação do indivíduo para o universal social. (Honneth, 1992, p. 52) Em suma, o “re-direcionamento para a teoria da consciência” obstruiu a possibilidade de se pensar o processo de reconhecimento como um processo de formação da autonomia pessoal, o que teria como decorrência um “modelo substancialista de eticidade”. E isto apesar

de que assim Hegel supera a representação tradicional de natureza como essência das conexões ordenadoras estruturadas teleologicamente, na direção de uma gradativa ocupação com a autonomia do indivíduo: a compreensão anti-individualista da eticidade, enquanto substância espinosana, é mais influente no *Naturrechtsaufsatz* e em o *System der Sittlichkeit*.

Honneth recorreu à articulação em um registro pós-metafísico do modelo de intersubjetividade colhido no Hegel jenense, a fim de torná-lo profícuo a uma teoria da sociedade contemporânea, despindo-o do teor especulativo advindo da inserção sistemática¹⁹. Com a tipificação naturalista dos estágios de reconhecimento “idealizados” por Hegel, o modelo de uma individualização crescente, suscitada pelas “lutas por reconhecimento”, abre-se, enquanto teoria social normativa, à posterior investigação empírica e reconstrução do teor intuitivamente dado nos degraus de socialização (Honneth, 1992, pp. 113 e seg).

Habermas ratificou recentemente uma posição, algo diferente desta defendida por Honneth, de que os esboços de sistema de Jena, embora continuem a manter a força de seu viés socializador, sacrifiquem seu nexos individualizante com a adesão à teoria da consciência e o conseqüente afastamento em relação ao ponto de partida aristotélico do *System der Sittlichkeit* (Habermas, 2004, pp. 196 e seg). Segundo Honneth, a progressiva intensificação dos laços sócio-integradores possui como contrapartida um processo de individualização e sofisticação da relação a si do eu, o que ocorre graças à prévia imersão do indivíduo no estofa originário de relações comunicacionais que caracteriza a eticidade natural²⁰. Honneth acredita que Hegel teria

¹⁹ Honneth dedica a segunda parte de seu livro de 1992 à tarefa de investigar se o modelo teórico de Hegel se deixa atualizar sob as condições do pensamento pós-metafísico.

²⁰ Honneth tem uma visão bastante diferenciada do desenvolvimento de Hegel em Jena, principalmente no que concerne às relações entre sua teoria do reconhecimento e a teoria da eticidade. Ele depreende seu modelo dos três estágios de reconhecimento pelo qual se dá o desenvolvimento “histórico” da eticidade diretamente do *System der Sittlichkeit*, mas lamenta (1) o fato de que Hegel não possuía meios na época para uma “compreensão mais determinada de sua mediação de Fichte e Hobbes” (Honneth 1992, p. 47); e (2) o apelo à teoria da consciência a partir de 1803, Hegel tenha eliminado do conceito de natureza todo o seu

compensado sua adesão à teoria da consciência com uma renúncia ao intersubjetivismo em sentido forte que residia no recurso ao ponto de partida “teórico-comunicativo” aristotélico²¹.

Normatividade e a Vulnerabilidade da Interação

Nas décadas 1980 e 1990, Habermas retomou a relação entre individualização e socialização sob o ponto de vista da relação entre a eticidade e o ponto de vista moral. A função das pretensões de validade normativa na coordenação das ações – e, portanto, a tese teórico-social de que as formas de vida sócio-culturais se constituem pela cooperação comunicativa dos membros – fica evidente ao se atentar para o fato de que os envolvidos em consensos perturbados são levados à consciência de que a problematização das pretensões somente pode ser superada cooperativamente. Com isto se conecta também a tese de isomorfia estrutural entre a prática comunicativa cotidiana e o discurso prático, pois, “ao entrarem em uma argumentação moral, os participantes prosseguem seu agir numa atitude reflexiva com o objetivo de restaurar o consenso perturbado.” (Habermas, 1989, p. 87) Seguindo a inspiração hegeliana com respeito à causalidade do destino e a relação ética (Habermas, 2000, pp. 41-47), Habermas entende que a reparação do acordo normativo perturbado consista “em assegurar o reconhecimento intersubjetivo para uma pretensão de validade inicialmente controversa – e, em seguida, desproblematizada – ou, então, para uma pretensão de validade substitutiva. Essa espécie de acordo dá expressão a uma vontade comum.” (Habermas, 1989, pp.

“significado ontologicamente abrangente” (Honneth 1992, p. 48), o qual passa apenas a significar o contraposto absoluto do espírito, isto é, a natureza física e pré-humana. Honneth vê nisso a estruturação teórica da esfera da eticidade entregue ao processo de reflexão do espírito, o que já aponta para a sistemática definitiva.

²¹ Para Wildt, o fato de, a partir de 1803, a luta não se originar mais de um “crime” contra um estágio prévio de relação comunicacional entre os indivíduos não significa que, aliada à sua capacidade socializadora e geradora de normas, a teoria do reconhecimento perca, como quer Honneth, sua capacidade de intensificação das capacidades individuais; pois a teoria do crime, seguindo o atalho que passa pelo conceito de consciência e a experiência da mesma em relação à própria morte, relaciona a temática do crime explicitamente à problemática da identidade do eu” (Wildt, 1983, p. 341)

87/88) Deve-se concluir, portanto, que dentre as pressuposições que o discurso comparte com o agir orientado para o entendimento mútuo em geral estão, por exemplo, as relações de reconhecimento recíproco (Habermas, 1989, p. 111). Tal caráter comum permite a Habermas definir a controvérsia em torno de normas, na medida em que esta afeta o equilíbrio das relações de reconhecimento, como uma versão da “luta por reconhecimento” (Habermas, 1989, p. 128).

Para Habermas, a continuidade entre o discurso prático e a racionalidade comunicativa pela qual os sujeitos coordenam suas ações cotidianamente, que faz com que o discurso prático se refira a acordos normativos perturbados, implica em certa relação entre normatividade e os processos de individualização e socialização, precisando a inspiração hegeliana transformada por Habermas. O ponto de vista moral e a atitude hipotética frente a normas tornadas problemáticas, a qual se sedimenta em juízos morais e em ações conformes aos mesmos, dependem de que processos de socialização e individualização, processos intersubjetivos que tecem a rede de relações da eticidade de uma forma de vida, tenham de ter podido torná-los aptos a se deslocar do estofo tradicional que responde pelas obviedades normativas.

Além de desestabilizar a fusão operada no mundo da vida entre a validade normativa e factual, a atitude hipotética implícita no ponto de vista moral decompõe a prática comunicativa em normas e valores, em elementos cuja justificação moral pode ser examinada e problematizada, por um lado; e elementos intersubjetivamente gerados no processo de socialização/individualização, cuja tematização moral é indisponível e que se vinculam aos âmbitos individuais ou coletivos de autorrealização. Do ponto de vista histórico e/ou ontogenético, a diferenciação ocasionada pelas operações abstrativas da moral pós-convencional, pelas quais se intensifica a racionalidade da tematização de questões normativas, é o eventual desligamento do agir com base em juízos morais de motivações empiricamente eficazes, como aquelas que se ligam diretamente à valoração intersubjetivamente gerada no quadro de uma eticidade concreta, levantando a questão da compensação para a descontextualização da moral universalista no sentido de uma

vinculação da motivação racional com as atitudes empíricas eficazes.

Antes de ser conduzido ao direito positivo como *medium* pós-convencional capaz de reestabilizar a tensão entre validade normativa e validade social, Habermas levanta questões abrangentes sobre a colaboração de processos de socialização e individualização no fomento, pelas formas da vida concretas, da ancoragem do ponto de vista moral. Se, por um lado, no contexto de sua fundamentação teórico-discursiva do direito, Habermas persegue a explicação do surgimento de uma integração social sob as condições de uma socialização instável (Habermas, 1997, p. 39); por outro lado, antes disso, Habermas define dois eixos supraindividuais em torno dos quais uma forma de vida pode contribuir à “compensação do déficit prático” gerado pelo ponto de vista moral: por um lado, o problema cognitivo de aplicação de princípios universais; por outro lado, “o problema motivacional de encaixe de um procedimento de justificação moral no sistema da personalidade” (Habermas, 1991, p. 85).

Habermas vincula a aplicação eficaz e moralmente coerente de princípios universalistas à ancoragem de processos de aprendizagem²² em um quadro institucional pós-convencional. No que concerne à questão do encaixe motivacional de princípios universalistas no sistema da personalidade, Habermas deixa em aberto, para além da introdução do direito no rol das investigações da teoria do agir comunicativo, que a proteção de uma socialização exitosa também aponta para outros elementos ligados a processos de individualização. Para Habermas, a perda do caráter inquestionável das orientações normativas compostas de evidências culturais pode ser compensada por “um sistema de controle interno de comportamento, capaz de responder positivamente a juízos morais dirigidos por princípios, ou seja, a convicções racionalmente motivadoras e que possibilite a autorregulação do comportamento” (Habermas, 1991, p. 88). Tal sistema tem de ser dotado da

²² Para Habermas, a possibilidade de processos de aprendizagem está vinculada pela transcendência da prática comunicativa cotidiana ocasionada pelos pressupostos idealizadores inseridos no meio linguístico que estrutura as formas de vida (Habermas, 1997, p. 21).

capacidade de funcionar autonomamente em face da validade social de normas reconhecidas, o que somente pode acontecer pela interiorização dos princípios abstratos que a própria ética do discurso representa como pressuposições do procedimento de fundamentação de normas.

Habermas fornece, então, o direcionamento investigativo para as condições de possibilidade destas “estruturas pós-convencionais do super-ego”. E justamente aqui retorna a questão hegeliana de um paralelismo entre processos de socialização e individualização. A ética do discurso aponta para uma colaboração propiciada pela “eficácia socializadora do entorno”, isto é, para “padrões de socialização e processos de formação que fomentem o desenvolvimento moral e o desenvolvimento do eu de jovens e impulsionem os processos de individualização para além dos limites de uma identidade convencional, de uma identidade que se atém a determinados papéis sociais” (Habermas, 1991, p. 89) Segundo Habermas, a resolução de ambos os problemas relacionados à tradução efetiva de princípios universais, ancoragem de processos de aprendizagem em ordenamentos institucionais de tipo pós-convencional e padrões de socialização revertidos em uma individualização pós-convencional, está ligada a um modo reflexivo de tradição; e, neste sentido, Habermas deixa em aberto a compreensão do processo ontogenético de progressiva individualização como contrapartida de processos socializadores efetivados sob tais circunstâncias pós-convencionais, no sentido específico que Honneth atribui ao “teor individualizante” de relações intersubjetivas. A pergunta que se coloca é, então, se padrões jurídicos de socialização seriam capazes, no contexto de sociedades pluralistas, de deliberação democrática insuficiente e de participação política irregular, de permitir, para além de uma individualização simplesmente abstrata, formação de identidades culturalmente diversificadas.

Não é difícil ver que Habermas investe o direito positivo moderno da capacidade de complementar o déficit prático de uma moral universalista, principalmente no que concerne à ancoragem de processos de aprendizagem ligados à formação política da vontade em um quadro institucional pós-convencional. Entretanto, no tocante ao problema dos padrões pós-convencionais de

socialização revertidos em uma individualização potencialmente inclusiva, o direito exerce uma função exterior, no sentido de que assegura a integração social e a salvaguarda de uma individualização bem-sucedida em circunstâncias de uma socialização abstrata. Com efeito, o direcionamento da teoria do agir comunicativo para a explicitação de um conceito normativo de democracia deliberativa parece também apontar para a sua complementação por uma investigação mais pormenorizada e interna da possibilidade de processos de socialização pós-tradicional revertidos em uma individualização exitosa, os quais podem e devem, decerto, entrar numa simbiose com o *medium* do direito positivo, mas não se reduzem a ele nem o podem reduzir a si.

Habermas deixa em aberto a consideração de elementos sócio-formadores que certamente se beneficiam das salvaguardas proporcionadas pela institucionalização jurídica, mas não parecem, em todos os casos, se comportarem de maneira passiva em relação a ele, retroagindo, antes, sobre o momento jurídico da organização social, principalmente sobre o *locus* privilegiado da legitimidade: os processos de legislação. É o próprio Habermas que, na esteira de sua assimilação da problemática hegeliana, deixa ainda em aberto, em meados dos anos 1980, as potencialidades de uma vinculação das ideias morais com a força motivacional inserida em instituições reconhecidas. Em suas palavras, as ideias morais “têm que ser transformadas, como diz Hegel, em debates concretos da vida cotidiana. E assim é em realidade: toda moral universalista depende da sustentação e do apoio que lhe ofereçam as formas de vida. Necessita de certa concordância com práticas de socialização e educação que ponham em marcha nos sujeitos controles de consciência fortemente internalizados e fomentem identidades do eu relativamente abstratas. Uma moral universalista necessita também de certa concordância com instituições sociais e políticas em que já estejam encarnadas ideias jurídicas e morais de tipo pós-convencional.” (Habermas, 1986, p. 23) Já aqui se torna claro o direcionamento do pensamento habermasiano para a tese da complementaridade entre moral e direito positivo, mas também se faz observar ainda o papel a ser desempenhado por padrões de socialização e individualização forjados paralelamente ao *medium* jurídico.

As pretensões interativas inseridas na ética do discurso ficam mais claras quando Habermas procura comprovar que a fundamentação discursiva do juízo moral em um procedimento faz jus às intuições morais enquanto elementos substanciais às formas de vida, à conexão interna entre questões de justiça e questões do bem comum (Habermas, 1986). De um ponto de vista antropológico, a moral pode ser compreendida como um mecanismo de proteção à vulnerabilidade estrutural das formas de vida sócio-culturais, isto é, à característica incontornável da espécie humana de somente ser capaz de proceder à individualização pela via da socialização. As formas de vida sócio-culturais se caracterizam, portanto, pelo fato de que os processos comunicativos que subjazem à intersubjetividade da interação, constroem e reproduzem originariamente a identidade do indivíduo e da coletividade sócio-cultural. Isto cria, segundo Habermas, uma reciprocidade entre a intensificação da individualidade e o adensamento da rede intersubjetiva de formação, de maneira que a possibilidade de autodeterminação se vincula à imersão do sujeito na teia de relações intersubjetivas que compuseram sua identidade extremamente individualizada. Isto significa que este processo de sofisticação da identidade individual comporta também riscos crescentes à integridade da pessoa formada, isto é, de que aspectos incontornáveis da autorrealização do indivíduo não encontrem o efetivo respaldo social. Para Habermas, a moral se dirige, em geral, a aplacar esta vulnerabilidade na forma da salvaguarda tanto da integridade individual, quanto do “tecido vital das relações de reconhecimento recíproco nas quais unicamente as pessoas podem estabilizar sua frágil identidade.” (Habermas, 1986, p. 24) É neste sentido que Habermas compreende que a moral tem de se voltar à intangibilidade dos indivíduos pela exigência de respeito à dignidade de cada um e à proteção da tessitura intersubjetiva das relações comunitárias.

Para Habermas, somente a ética do discurso é capaz de mostrar como o duplo ônus da moral se deixa reconduzir à noção de vulnerabilidade da socialização individualizante e, portanto, à complementaridade dos processos de socialização e individualização. Este resultado permite “o direcionamento jurídico” e o resgate da intenção fundamental do direito natural racional de

extrair, do próprio âmbito da comunicação linguisticamente mediatizada, elementos compensatórios para a vulnerabilidade. Habermas vai encontrar no direito positivo moderno a possibilidade de solucionar a questão fundamental da teoria da ação comunicativa acerca da possibilidade de uma reprodução da sociedade que, em última instância, se dá na base de pretensões de validade normativa às quais os agentes têm que recorrer na coordenação de suas ações (Habermas, 1997, p. 25)²³.

Reconhecimento e Crítica da Modernidade política

Recentemente, Honneth aprofundou sua incursão no debate entre comunitaristas e liberais, propondo interessante contraponto à teoria da justiça de Rawls, enquanto elabora um original redirecionamento da teoria crítica da sociedade. Sua intervenção se constitui também como uma revigorante interpretação de Hegel, elaborada também em *Luta por Reconhecimento* (1992), *Das Andere der Gerechtigkeit* (2000), *Leiden an Unbestimmtheit* (2001), *Kommunikative Freiheit und Gerechtigkeitstheorie* (2004) e outros.

Honneth apresenta uma promissora linha de fuga na elaboração de uma teoria da justiça, na medida em que seu recurso a um ponto de partida de inspiração hegeliana – *um conceito intersubjetivista de liberdade individual que estipula, como condição de contorno de uma teoria da justiça, uma concepção ético-institucional e intersubjetivamente mediada do bem viver, o fomento à tessitura de interações unicamente capazes de efetivar a liberdade do indivíduo* –, recupera o aguilhão crítico de algumas emendas “comunitaristas” (Forst, 1994, 1995, pp. 181-212) ao liberalismo, sem renunciar a uma concepção normativista de justiça. Com isso, Honneth não somente elimina um excessivo individualismo fundacional, mas também neutraliza aquele expediente “abstracionista”, proveniente da tradição kantiana e que se consoma na pretensão de uma dedução do quadro institucional prioritariamente a partir de princípios.

²³ Habermas pretende comprovar a tese de que, sob pontos de vista funcionais, “a figura pós-tradicional de uma moral orientada por princípios depende de uma complementação através do direito positivo” (Habermas, 1997, p. 23).

Honneth propõe uma contraposição entre o projeto de uma teoria da justiça inspirada em Hegel, uma “reconstrução normativa”, e as linhas fundamentais do construtivismo propugnado por J. Rawls, tencionando não somente eliminar impasses oriundos do embate entre correntes liberais e adeptos do contextualismo, mas também a separação, que Habermas pretende estar superada pela ética do discurso, entre éticas especializadas em questões de justiça e do bem viver²⁴.

Ele parte da constatação de que vigora, atualmente, uma concordância acerca do procedimento de fundamentação e o âmbito de objetividade de uma teoria social da justiça (Honneth, 2004, p. 213) Neste sentido, “igualdade e autonomia individual aparecem, assim, atualmente, como os dois componentes indissociáveis de uma concepção racional da justiça.” (Honneth, 2004, pp. 213/214) Todavia, Honneth percebe que “estes dois conceitos fundamentais declaram realmente muito pouco a respeito da maneira como a efetivação da liberdade individual de todos os membros da sociedade deve ser igualmente garantida.” (Honneth, 2004, p. 214); e, neste sentido, Honneth se pergunta “como seriam constituídos os princípios da justiça decididos pelos membros da sociedade, sob a condição de que eles vissem a efetivação de sua liberdade como dependente da efetivação da liberdade dos outros”, abandonando assim, tal como Hegel, o ponto de partida centrado em um individualismo metódico, e adotando “o conceito comunicativo de liberdade individual.” (Honneth, 2004, p. 214)

Desta forma, sua reformulação do paradigma hegeliano de intersubjetividade prenuncia uma ultrapassagem da dicotomia entre a ética aristotélica e a moral kantiana da autonomia. Ele defende que o ponto de partida na teoria hegeliana do reconhecimento poderia fornecer “a descoberta de uma alternativa na qual ambos os pontos de vista são de tal forma integrados que com isso nós podemos viver uma vida menos cindida”, um programa no qual vê

²⁴ Sobre a separação entre as questões estritamente morais, ou concernentes à justiça, e as questões valorativas, que dizem respeito ao bem viver e à autorrealização, ver: (Habermas, 1991, pp. 80 e seg) e (Habermas, 1989, pp. 143-223, 148 e seg). Acerca de como esta importante questão se insere na problemática geral de fundamentação da ética do discurso, ver: (Habermas, 1989, pp. 126 e seg).

“a tarefa central de uma teoria moral hoje.” (Honneth, 2000, p. 172)

Honneth se baseia na tese de que as ressalvas metodológicas corretas permitem o resgate, na *Filosofia do Direito*, de estruturas interativas que respondem por uma exitosa efetivação da identidade individual. Compreende-se como uma tentativa indireta de reatualização, na medida em que não tenciona tornar plausíveis nem a estruturação lógico-especulativa do conceito ontológico de espírito, nem o conceito substancial de Estado (Honneth, 2007, pp. 48 e seg).

O sentido da reatualização está em pensar uma teoria da justiça cujo programa esteja centrado na proteção daqueles tecidos sociais, potencialmente incorporados nas práticas intersubjetivamente mediadas, imprescindíveis à plena efetivação da liberdade do indivíduo. Neste sentido, a “inspiração” hegeliana residira na perspectiva ascendente, que parte da tessitura de práticas sociais definidas pelo próprio mundo social moderno, perscrutando, assim, o potencial das mesmas para a realização da liberdade; ao mesmo tempo em que, através de um esclarecimento acerca dos riscos de um desenvolvimento patológico destas estruturas, obtém-se um quadro normativo criterioso para aferir a saúde das práticas sociais atuais. Neste diagrama fica delineada a conexão interna, que Honneth quer tornar profícua ao pensamento político atual, entre a teoria da justiça e o diagnóstico de época (Honneth, 2007, pp. 77 e seg).

Honneth depreende, de sua inspiração hegeliana, um conceito normativo de eticidade que contém, em seu vínculo indissociável às práticas do mundo social moderno, as possibilidades de individualização bem-sucedida, propiciadas pelos nexos socializadores – e, portanto, alinhavadas em práticas intersubjetivas –, os quais têm, por sua vez, para desempenhar esta função, de se retroalimentarem (Honneth, 2007, p. 114), ou seja, de desenvolverem processos de formação²⁵ que correspondam à

²⁵ Compreendendo a mediação institucional do reconhecimento como *Bildung*, Patten percorre a crítica hegeliana ao contratualismo evidenciando a aposta em que os processos de socialização e individualização vinculados ao conceito de reconhecimento são imprescindíveis para formar a própria liberdade individual (capacidades, atitudes volitivas e autocompreensão), à qual recorre o

progressiva aquisição, por parte dos indivíduos, das capacidades e elementos motivacionais necessários à participação nas estruturas desta “individualização através da socialização”.

Tal programa nada tem a ver com a “dedução” de um quadro institucional, capaz de efetivar uma concepção de justiça, que faz abstração do contexto²⁶, mas sim com uma postura teórica que, inspirada no núcleo normativo proposto pelo conceito hegeliano de espírito objetivo²⁷, pauta-se pela reconstrução, a partir da necessária ancoragem das possibilidades de autorrealização individual nas instituições existentes, dos elementos normativos de uma concepção de justiça, desde o início atrelada à condição de fomentar concretamente uma individualização bem-sucedida. A “*Filosofia do Direito* hegeliana ... como projeto de uma teoria normativa, tem de ser concebida em relação àquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral de sociedades modernas.” (Honneth, 2007, p. 51)

Tal reatualização colabora, por conseguinte, com a percepção da atualidade da filosofia política de Hegel. Primeiramente, sua pertinente interpretação da tese de Hegel, vinculada à sua concepção ampla de *Recht*, de que práticas e

contratualismo para basear o contrato social em um assentimento arbitrário por parte do indivíduo (Patten, 1999, cap. 4).

²⁶ Aqui se faz valer a ideia de um reaproveitamento de Hegel, uma vez que, para Honneth, as interações formativas não são somente um bem básico, mas a própria concepção moderna de justiça se vincula à ideia de possibilitar, no tecido formado pela prática comunicativa, a plena autorealização individual. Trata-se, portanto, de um vínculo entre os princípios da justiça e as instituições que a efetivam, preconizada pela condição de uma individualização plena (Honneth, 2007, pp. 63, 131, 140).

²⁷ Apesar das ressalvas em relação ao conceito substancialista de estado e à estruturação lógico-especulativa da *Filosofia do Direito* (Honneth, 2007, p. 50), Honneth se apropria da compreensão da sociedade moderna por trás do conceito de espírito objetivo, o qual, “sob a desconsideração de sua vinculação com o conjunto do sistema hegeliano, me parece conter a tese de que toda a realidade social possui uma estrutura racional” (Honneth, 2007, p. 51). Ora, é lícito afirmar que a interpretação proposta por Honneth do conceito de espírito objetivo é, na verdade, o ponto nevrálgico de sua reatualização: a tese de que “uma racionalidade suficiente que já se manifestou em nossas mentalidades e tradições, em nossas normas e valores, para podermos aceitá-las como um contexto social cujas prerrogativas morais temos de pressupor geralmente como indubitáveis” (Honneth, 2007, pp. 96/97).

instituições sociais modernas têm direitos (§30), o que Honneth compreende sob o aspecto de sua insubstituibilidade no fomento à autorrealização individual (Honneth, 2007, p. 66).

Em segundo lugar, a interpretação, a partir da noção de “volições de segunda ordem”, do alcance da crítica hegeliana às concepções limitadas da liberdade individual através do conceito de vontade livre em-si-e-para-si (Hegel, 1970, 7, pp. 53/54 e 70/71)²⁸ (Honneth, 2007, pp. 77 e seg). Tal interpretação mostra como já no texto hegeliano se encontra a ideia de que a eticidade moderna se constitui como conjunto de práticas e instituições, fraca ou fortemente asseguradas, constitutivas de uma socialização partilhada intersubjetivamente, responsáveis pelo forjamento de valorações, motivadores e interesses, cuja racionalidade é, ao menos, potencial (Honneth, 2007, pp. 112 e 113).

Em terceiro lugar, vem a interpretação de Honneth para a tese de Hegel, logicamente estruturada, de que a eticidade constitui o fundamento e a efetivação dos padrões de racionalidade típicos do direito privado e da moral da autonomia (Hegel, 1970, 7, pp. 285/286 e 407). Em seu exercício de filtragem da estruturação lógico-especulativa, Honneth acaba por fornecer um sentido social preciso para esta tese, a qual é justamente a responsável, no contexto de sua reatualização, pelo vínculo interno entre teoria da justiça e diagnóstico de época, entre a teoria da eticidade como teoria normativa da modernidade, e a percepção dos limites e riscos de uma absolutização das estruturas racionais que constituem a pessoa de direito e o sujeito moral (Honneth, 2007, pp. 80 e seg); vínculo que tem como pressuposto sua admissão do teor normativo peculiar da noção de espírito objetivo (Honneth, 2007, p. 84).

Honneth não se debruça tanto – e isto foi remediado (Neuhouser, 2000, cap. IV e V) – na elucidação de como as instituições e práticas da eticidade colaboram na formação das capacidades subjetivas associadas especificamente ao ser-pessoa e ao ser-sujeito. “É somente a participação na respectiva práxis de

²⁸ Aqui Honneth parece se beneficiar da leitura, proposta por Patten, segundo a qual haveria mais condições para se fundamentar, na obra de Hegel, a “tese da reciprocidade” entre liberdade e autodeterminação moral do que na obra do próprio Kant, uma leitura que rendeu também uma interpretação inovadora da concepção hegeliana de autodeterminação (Patten, 1999, cap. 2).

ação que leva a que processos necessários de aprendizado possam ser efetivados e as respectivas capacidades aprendidas.” (Honneth, 2007, p. 138) Apesar disso, pode-se considerar aquela discussão, proposta por Honneth ao final de seu livro, segundo a qual Hegel persegue, em nome de uma estabilidade nas condições mínimas para uma individualização saudável, uma “superinstitucionalização” (Honneth, 2007, pp. 132/133) dos nexos comunicativos através de um recurso demasiadamente forte ao direito positivo – em função da qual deixam de ser levadas em conta, em seu potencial de formação prático-cognitiva, relações sociais não tão aptas a uma “institucionalização forte” – como decorrência de uma extrapolação inadvertida das estruturas racionais que forjam a regulamentação jurídica. Para Honneth, isto significa “uma diminuição do caráter “ético” das condições de liberdade socialmente existente.” (Honneth, 2007, p. 134)

Em quarto lugar, Honneth empreende uma interpretação da passagem da moralidade para a eticidade, centrada na noção de *Pflicht* como *Befreiung* (Hegel, 1970, 7, pp. 296/297) (Honneth, 2007, pp. 98 e seg) e que constitui o cerne da “terapêutica” hegeliana das patologias do individualismo moderno, sedimentado na racionalidade jurídico-moral, a qual parece, ao salientar a tomada de consciência pelos atores de uma normatividade já intersubjetivamente engendrada, soterrar de vez algumas das ressalvas que mais dificultaram uma leitura mais proveitosa da obra de 1821: a tese de que, com a *Aufhebung* da moral na eticidade, tem início o hediondo colapso da reflexão crítica, tragada pela ubiquidade do sufocante “interesse da substância”²⁹.

O mais instigante na interpretação de Honneth reside na percepção do vínculo indissociável, presente nas instituições e práticas da eticidade, entre reconhecimento recíproco e a socialização como processo de formação das capacidades prático-cognitivas³⁰ (Honneth, 2007, pp. 122, 131) adequadas a uma

²⁹ Considere-se aqui um delineamento da questão (Siep, 1992, pp. 217-239) e uma perspectiva mais crítica em relação ao problema do substancialismo (Theunissen, 1982, pp. 317-381).

³⁰ Schnädelbach se refere, exatamente no contexto da gênese da vontade livre em-si-para-si, à “autorreferencialidade prático-cognitiva da vontade” (Schnädelbach, 2000, p. 186).

completa realização da liberdade, o que deixa claro que a filosofia política hegeliana não é, ao menos em espírito, tão incompatível com a definição de uma esfera pública política, capaz de possibilitar uma formação democrática da vontade (Honneth, 2007, p. 145).

Artigo recebido em 24.06.2012, aprovado em 13.07.2012

Referências

- BRANDOM, R 2002. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press.
- FALKE, G. 1996. *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'.* Interpretation und Kommentar. Berlin: Lukas-Verlag
- HABERMAS, J. 1974. "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geites'". In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein.
- _____. 1988. "Individuierung durch Vergesellschaftung" in: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- _____. 1999. "Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück" in: *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- _____. 2001. *A Constelação Pós-nacional: Ensaios Políticos*. Littera Mundi: São Paulo.
- _____. 2004. *2004 Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola.
- HEGEL, G.W.F. 1970. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- _____. 1986a. *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. 1986b. *Jenaer Systementwürfe III*. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. 2002. *System der Sittlichkeit [Critik der Fichteschen Naturrechts]*, Hamburg: Felix Meiner.
- HONNETH, A. 1992. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 2000. "Zwischen Aristoteles und Kant: Skizze einer Moral der Anerkennung" in: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- _____. 2004. "Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel", in: Merker, B. – *Subjektivität und Anerkennung*. Frankfurt am Main: Mentis

_____. 1994 *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 2001. *Leiden an Unbestimmtheit*. Berlin: Reclam.

ILTING, K. 1974. Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik. In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein.

LIMA, E. C. 2006. *Direito e Intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento*. Campinas. 293 p. Tese de Doutorado em Filosofia, UNICAMP.

_____. 2007. Gênese do Espírito Ético na Filosofia do Espírito de Jena. *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, v. 10, p. 79-102.

_____. 2010. O Conceito Hegeliano de Direito na Filosofia do Espírito de 1805/1806. *Veritas (PUCRS)*. v. 55, n. 3, p.130-157.

_____. 2011. Linguagem e Formação na Teoria da Consciência do Jovem Hegel. *Trans/Form/Ação (Unesp)*, v. 34, n.1, p. 67-86.

MEIST, K. 1980 Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaerzeit, In: DÜSING, K. *Hegel in Jena*. Bonn: Bouvier.

_____.2002. Einleitung. In: G.W.F Hegel, *System der Sittlichkeit [Kritik des Fichteschen Naturrechts]*. Hamburg: Felix Meiner.

RIEDEL, M. 1969. "Hegels Kritik des Naturrechts". In: RIEDEL, M. *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 1974. "Die Rezeption der Nationalökonomie". In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein.

ROTH, K 2002. Abstraktes Recht und Sittlichkeit in Hegels Jenaer Systementwürfen, In: HENKEL, M. *Staat, Politik und Recht beim frühen Hegel*, Berlin: BWV,11-37

SCHNÄDELBACH, H. 2000. *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SIEP, L. 1979. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg/München: Alber.

_____. 1992. Der Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena, in: SIEP, L. *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

_____. 1998. Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes. In: KÖHLER, D. *G.W.F Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Akademische Verlag.

_____. 2000. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

_____. 2004. *„Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz. Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels“*, in: *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, Schmücker, R. Berlin: Akademie Verlag.

WILDT, A. 1983. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta.

WILLIAMS, R 1992. *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*. Albany: University of New York Press.

_____.1997. *Hegel's Ethics of Recognition*. Los Angeles: University of California Press

_____. 2001. *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of right*. New York: Albany.

**PROCEDIMENTOS DE INVESTIGAÇÃO: GENEALOGIAS
COMO ESTUDO DA BIOPOLÍTICA E DAS GOVERNAMENTALIDADES**

PROCEDIMIENTOS DE INVESTIGACIÓN: GENEALOGÍAS
COMO ESTUDIO DE LA BIOPOLÍTICA E DAS GOVERNAMENTALIDADES

PROCEDURES FOR RESEARCH: GENEALOGY
AS A STUDY OF BIOPOLITICS AND GOVERNAMENTALITY

Nei Antonio Nunes

Doutorando em Sociologia Política
da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
E-mail: neinunes@bol.com.br

Resumo: A noção de genealogia cunhada por Michel Foucault nos anos 1970 tem sido utilizada no escrutínio de importantes fenômenos sociais. A sofisticação do conceito fica evidenciada, por exemplo, nas aulas ministradas por Foucault no *Collège de France* em 1976 e 1978. Aliás, como procedimento investigativo é usada em inúmeras pesquisas em Ciências Humanas. Na intenção de depurar categorias de análise como as de Biopolítica e Governamentalidade, importantes pensadores têm procurado realizar pesquisas genealógicas ao inquirirem as estruturas de poder modernas e contemporâneas. Neste artigo, ao discutirmos as noções de Biopolítica e Governamentalidade, recuperamos algumas trajetórias genealógicas propostas nas aulas dos dois cursos, bem como aspectos relevantes do ambiente político e sociocultural em que Foucault participou ativamente. Por fim, problematizamos certos aspectos das governamentalidades policial e liberal, evidenciando a distância da noção foucaultiana de liberdade em relação a essas práticas de governo da vida.

Palavras-chave: Biopolítica; Genealogias; Liberdade; Poder; Governamentalidades.

Resumen: La noción de genealogía cuñada por Michel Foucault en los años 1970 ha sido utilizada en el escrutinio de importantes fenómenos sociales. La sofisticación del concepto es evidenciada, por ejemplo, en las clases ofrecidas por Foucault en el *Collège de France* en 1976 y 1978. De hecho, como procedimiento de investigación, es usada en innumerables investigaciones en Ciencias Humanas. En la intención de depurar categorías de análisis como las de Biopolítica y Governamentalidad, importantes pensadores han buscado realizar investigaciones genealógicas sobre las estructuras de poder modernas y contemporâneas. El presente artículo recupera, a través de la discusión de las nociones de Biopolítica y Governamentalidad, algunas trayectorias genealógicas propuestas en las clases de los dos cursos, así como aspectos relevantes del ambiente político y socio-cultural en el que Foucault participó activamente. Por fin, problematiza ciertos aspectos de las governamentalidades policial y liberal, evidenciando la distancia de

la noción foucaultiana de libertad en relación a esas prácticas de gobierno de la vida.

Palabra-clave: Biopolítica; Genealogías; Libertad; Poder; Governamentalidades.

Abstract: The notion of genealogy coined by Michel Foucault in the 1970s has been used in the poll of important social phenomena. The sophistication of the concept is evidenced, for example, in the courses taught by Foucault at the *Collège de France* in 1976 and 1978. Indeed, as investigative procedure it is used in numerous studies in the Humanities. In the intention to debug categories of analysis such as Biopolitics and governmentality, important thinkers have sought to perform genealogical research to inquire the power structures in modern and contemporary. In this article we recover some genealogical histories of the two proposals in the classroom courses, as well as relevant aspects of the political, social and cultural environment in which Foucault participated actively. Finally, we discuss some aspects of police and liberal governmentality, showing the distance from the Foucauldian notion of freedom on these governance practices of life.

Keywords: Biopolitics; Freedom; Genealogy; Governmentality; Power.

Com o advento dos novos saberes filosóficos e científicos houve, durante a modernidade, profundas alterações nos modos de pensar e agir das sociedades ocidentais. Ligada aos processos políticos e econômicos, a profusão de novas ideias sobre o mundo humano e natural, a partir da produção dos conhecimentos, evidenciou a necessidade do estabelecimento de critérios cada vez mais seguros de validação das pesquisas. A consolidação do método como procedimento investigativo rigoroso e, assim, como condição *sine qua non* à pretensão de alcançar a verdade (filosófica ou científica), marcou profundamente as visões de mundo modernas, bem como os rumos das pesquisas nos diversos modelos epistemológicos.

Na contemporaneidade, a discussão em torno das metodologias de pesquisa em Filosofia e Ciências Humanas tem ocupado pensadores dos mais diferentes matizes. No século XX, diversas escolas de pensamento detiveram-se sobre essa temática. Muitas delas, distantes do estabelecimento de um consenso mínimo, geraram múltiplas e divergentes perspectivas de análise. Por exemplo, o debate epistemológico foi marcado, tanto por correntes teóricas que propuseram métodos universalmente válidos quanto por aquelas que sustentaram o relativismo metodológico. Esses antagonismos são reveladores, cremos, não só da complexidade das questões que gravitam em torno dos procedimentos investigativos em Filosofia e Ciências Humanas, mas também da efervescência intelectual e da profusão de ideias que evidenciam a emergência dos desafios e dilemas sociais de nosso tempo.

Com substantiva participação no cenário intelectual da segunda metade do século XX, desde seus primeiros livros Michel Foucault (1926-1984) tem se ocupado com a questão dos

procedimentos investigativos. Aliás, nunca é demais lembrar que ao longo de sua trajetória teórica ele assumiu mudanças metodológicas significativas. Assim, na passagem da arqueologia dos saberes, nos anos 1960, às pesquisas genealógicas sobre os poderes e os modos de existência – estas entre 1970 e 1984 –, há importantes deslocamentos no campo de análise e nos procedimentos utilizados.

Distantes dos reducionismos e das simplificações existem, na atualidade, importantes pensadores que problematizam Foucault à luz das grandes transformações e impasses de nossa sociedade. No entanto, não há garantias de que as inúmeras referências à genealogia foucaultiana provejam uma efetiva filiação metodológica. De passagem, ilustramos que o filósofo italiano Giorgio Agamben define o tipo de pesquisa que realiza como genealógica. Mas, de modo diverso do instrumental foucaultiano, Agamben analisa os fenômenos político-sociais estabelecendo paradigmas (por exemplo: o “estado de exceção”)¹.

Como sabemos, as recentes publicações dos cursos ministrados por Foucault, no *Collège de France*, abrem novas perspectivas no aprofundamento de seus procedimentos e alvos de pesquisa. Por tratar-se de textos seminais que revelam deslocamentos importantes da genealogia do poder, no escrutínio dos temas da biopolítica e da governamentalidade, recorreremos, em nossa análise, ao conteúdo das aulas ministradas por Foucault nos

¹ Ao propor um breve histórico do estado de exceção, Giorgio Agamben sustenta que o “estado de sítio”, criado pela assembleia constituinte francesa em 1791, admite a suspensão da ordem jurídica em situações extremas, sendo aplicadas as prerrogativas inicialmente às praças-fortes e aos portos militares. Todavia, durante os séculos XIX e XX, há um farto processo de ampliação, no espaço e no tempo, dos dispositivos governamentais de exceção. Causa impacto a inferência de Agamben de que na contemporaneidade a lógica da exceção não seja privilégio dos Estados totalitários ou autoritários, mas um dispositivo constitutivo também dos Estados considerados democráticos. Conforme o pensador italiano, presente no Estado moderno da sua gênese aos nossos dias o Estado de exceção teria ampliado consideravelmente o seu espectro, transformando-se, nas sociedades democráticas, em paradigma de governo. Na lógica da exceção, a lei e a anomia expressam uma relação complementar – embora frequentemente sejam definidas na cultura política como antitéticas. Nos Estados de direito, a lei e a ausência de lei seriam complementares. Assim sendo, nos Estados democráticos existiriam espaços vazios, vácuos (“bolhas”) sem a ação do ordenamento jurídico, mas convivendo com ele. (Cf. Agamben, 2004, p. 09-49).

anos de 1976 e 1978. Referimo-nos aos cursos intitulados *Em defesa da sociedade* e *Segurança, território, população*².

A aproximação e/ou vinculação entre os dois cursos nos remetem a uma série de questões. *Grosso modo*, podemos dizer que, embora as duas pesquisas sejam definidas como fazendo parte da genealogia do poder, em linhas gerais as aulas de 1976 discutem temas como a luta das raças, o racismo de Estado e as relações entre poder, política e guerra. Já o curso ministrado no inverno de 1978 se ocupa das formas de poder como o pastorado, a razão de Estado, a polícia e o liberalismo, enfatizando, em certa medida, o primado da economia sobre a política e a importância crescente, na modernidade e na contemporaneidade, dos dispositivos estatais de segurança³.

Além disso, em 1977, período entre os dois cursos, Foucault gozou de um ano sabático. Cabe refletir se esse interregno marca não só a presença de certos deslocamentos no campo de análise, mas também a influência das mudanças do contexto social no pensamento do autor, introduzindo, assim, rupturas entre as duas pesquisas genealógicas. Esse intervalo – o ano de 1977 – revela um hiato no qual Foucault abandona definitivamente um modo de fazer pesquisa e assume outro? Enfim, problematizações dessa ordem norteiam nossa reflexão sobre as genealogias que evidenciaram as práticas biopolíticas e de governamentalidade. Assim sendo, distante da pretensão de indicar proposições definitivas ou um esquema inflexível de abordagem das pesquisas genealógicas, procuramos, nas páginas que se seguem, inquirir Foucault acerca dos procedimentos de pesquisa explicitando alguns dos lineamentos dessas práticas do poder socialmente constituídas. Para tanto, começamos pelo resgate de aspectos relevantes do contexto histórico e social no qual o pensador estava inserido e participava ativamente.

² Os títulos originais são, respectivamente, *Il faut défendre la société* (Foucault, 1997) e *Sécurité, territoire, population* (Foucault, 2004b).

³ Embora não seja o alvo de nossa reflexão nesse artigo, cabe enfatizar que há uma clara vinculação entre os temas tratados no curso *Segurança, território, população* e as análises de Foucault em *Nascimento da biopolítica* (Foucault, 2008b), de 1979, sobre o liberalismo, o neoliberalismo e a biopolítica.

Contextos: as viagens à Alemanha, ao Japão e ao Irã

Na segunda metade da década de 1970, Foucault fez várias viagens. Os conteúdos das viagens ao Japão, à Alemanha e ao Irã fornecem elementos imprescindíveis sobre o que de fato interessava ao pensador francês discutir naquele momento. Em 1977, Foucault passa uma temporada em Berlim. Vai aos dois lados (ocidental e oriental) e, em ambos, sente na pele os horrores da hostilidade e do controle das polícias locais. Todavia, isso não impede que retorne à Alemanha pouco tempo depois e faça parte de uma manifestação na cidade de Hannover. Na mesma oportunidade participa, durante três dias, com mais de 30 mil pessoas, de evento no qual discutem as novas lutas sociais por parte dos movimentos considerados alternativos (Eribon, 1990, p. 242).⁴

Um pouco antes das experiências em Berlim, Foucault toma partido contra a extradição de Klaus Croissant, o advogado do “bando de Baader”⁵. Para Senellart, o caso Croissant constitui o acontecimento principal, em fins de 1977, no que tange ao engajamento de Foucault. O advogado foi extraditado da França para a Alemanha em 16 de novembro. Os artigos e entrevistas de Foucault, desse período, revelam seu interesse por temas que posteriormente serão verificados nos cursos do *Collège de France*, ministrados em 1978 e 1979. Trata-se das questões que gravitam em torno dos direitos dos governados, do pacto de segurança que liga o Estado à população e da relação da polícia com a população (Senellart, 2008, p. 501-505).

No Japão, em 1978, Foucault participa de debate, em Kyoto,

⁴ O motivo da manifestação foi o apoio a um professor universitário, expulso da instituição de ensino por defender um livro proibido.

⁵ O advogado havia pedido asilo político à França, pois corria o risco de condenação, na Alemanha, por ter dado apoio material aos acusados, extrapolando os direitos de defesa. Como relata Eribon: “Quando Klaus Croissant é removido da cela para ser expulso, Michel Foucault se encontra diante da prisão de *La Santé* com algumas dezenas de pessoas para formar uma barreira simbólica. São violentamente dispersados pela polícia, e Foucault chega a fraturar uma costela.” Acrescenta o biógrafo: “Vê-se que Foucault não mede esforços para defender o advogado alemão. Ele se engaja realmente. Mas quer limitar seu combate a um estrito problema jurídico. Quer defender o advogado, porém não seus clientes. Não defenderia gente que considera ‘terrorista.’” Essa posição diferenciava-se da de Gilles Deleuze, que também se contrapôs à extradição. Temos aí, provavelmente, um dos motivos da ruptura entre os dois pensadores (Eribon, 1990, p. 240-241).

com especialistas sobre a mística budista zen. Nesse evento, trata da questão da pastoral cristã, tema amplamente discutido no curso *Segurança, território, população*. Nessa temporada no Japão, visita instituições – um hospital psiquiátrico e uma prisão – e pronuncia conferências sobre diferentes temas, como: sexualidade e poder e a relação entre filosofia e poder (Defert, 1999, p. 50-51; Senellart, 2008, p. 505-506). No bojo dessas conferências, localizamos os temas desenvolvidos pelas pesquisas genealógicas realizadas até então: a normalização, o poder disciplinar, a tecnologia da confissão, o biopoder, os efeitos deletérios do Nazismo e do Stalinismo e as relações entre jogos de poder, verdade e contracondutas.

Retornando ao ano de 1977, Foucault é convidado a escrever no jornal italiano *Corriere della Sera*. O periódico propõe que o pensador francês produza artigos sobre cultura e filosofia, mas Foucault opta por realizar reportagens. Com esse espírito, viajará duas vezes para o Irã em 1978 – de 16 a 24 de setembro e depois, de 9 a 15 de novembro. No entanto, sua atenção ao que acontece no Irã já aparece em 1976, quando se associa a uma petição assinada por intelectuais e dirigentes do Partido Socialista, que visa a denunciar o silêncio das autoridades francesas em relação à violação dos direitos humanos naquele país. Além disso, ao final de 1977, fora alertado para que ficasse atento ao que se sucederia nas cidades religiosas do Irã – clara alusão ao desencadear da revolta iraniana⁶.

Muito se dirá do entusiasmo de Foucault em relação à

⁶ Comenta Defert, a respeito das duas viagens de Foucault: “Ele acompanha Claire Braère e Pierre Blanchet, jornalistas do *Libération*, aos lugares mais pungentes do conflito. Dia 20, encontra em Qom, capital religiosa, o aiatolá Chariat Madari, então uma das personalidades religiosas mais importantes, liberal, defensor da tradição espiritual do xiismo. Sua análise impregna a percepção que Foucault tem dos acontecimentos. (...) Nesta época, o aiatolá Khomeini, exilado no Iraque, é ainda desconhecido no Ocidente. (...) Foucault jamais se encontrou com Khomeini. (...) Dia 9, segunda viagem de Foucault ao Irã. Esforça-se para rever os mesmos interlocutores que na época de sua primeira estada, para seguir a evolução de suas posições. Diz-se preocupado em saber como se constituem, hoje, as referências indispensáveis às existências coletivas fora da esfera do marxismo. Viagem a Abadan, onde há greve nas refinarias de petróleo. Emissários dos fedayin do povo lhe expõem as razões da reunião deles com Khomeini.” (Defert, 1999, p. 45-49; 52-53).

Revolução Islâmica no Irã. Não lhe pouparam críticas. Contudo, parte dos seus críticos parece negligenciar elementos importantes contidos nas posições do pensador à época. Primeiramente, Foucault, como tantos outros intelectuais, comungou da rejeição ao regime corrupto do monarca iraniano – Xá Reza Pahlevi. Outro dado relevante – como destacou Defert – é o fato de que no Irã Foucault fora recebido pelo aiatolá liberal Shariat Madari (clérigo não alinhado às ideias de Khomeini que queria substituir a monarquia por uma teocracia), que mais tarde entrou em conflito com o novo governo por incentivar a criação do Partido Republicano Popular e, por isso, terminou seus dias em prisão domiciliar. O pensador francês interessou-se, notadamente, pelas ideias do aiatolá sobre o “bom governo”. Lembramos que, no curso de 1978, como também nos seus últimos escritos, Foucault discutiu as relações entre o poder pastoral da igreja e o poder político⁷.

Pouco depois de o Xá deixar o poder e Khomeini retornar do exílio – início de 1979 –, começam as execuções dos oponentes ao novo regime. Talvez o erro de Foucault não esteja no diagnóstico que fez da monarquia Pahlevi⁸, nem do movimento de contraconduta que se instala no Irã em contraposição às práticas violentas e corruptas de seu governo, mas em não perceber os elementos (embrionários antes da ascensão de Khomeini) que culminam na radicalização do novo regime. Como reação às inúmeras críticas ao seu apoio à revolução islâmica, escreve um

⁷ Senellart, resgatando o próprio Foucault, indica o que ele queria dizer quando usou o controvertido termo “espiritualidade política” para se referir à experiência iraniana: “O ‘governo islâmico’, escreve Foucault, não poderia designar ‘um regime político em que o clero desempenharia um papel de direção ou de enquadramento’, mas sim um duplo movimento de politização das estruturas tradicionais da sociedade, em resposta a problemas atuais, e de abertura de uma ‘dimensão espiritual’ na vida política.” (Senellart, 2008, p. 507-509).

⁸ Num de seus artigos da época, Foucault assevera: “Então, eu lhes peço, não nos falem mais na Europa dos acertos e erros de um soberano demasiado moderno para um país demasiado velho. O que é velho aqui no Irã é o xá: cinquenta, cem anos de atraso. Ele tem a idade dos soberanos predatórios, o sonho antigo de abrir seu país pela laicização e pela industrialização. O arcaísmo de hoje é seu projeto de modernização, suas armas de despota, seu sistema de corrupção.” (Eribon, 1990, p. 264). Embora o tom das críticas pareça para muitos, ainda hoje, demasiado exagerado, cremos que Foucault ataque, aqui, sobretudo, o verniz de modernidade de uma monarquia despótica e corrupta.

artigo-manifesto, publicado no *Le Monde*, no qual fala de temas como a sublevação, a espiritualidade e a subjetivação – esses contemplados nos cursos de 1978, 1979 e, num registro distinto, também naqueles ministrados no início da década de 1980 (Eribon, 1990, p. 270-271).

A problematização das tecnologias biopolíticas aparece – não sem variações e distinções importantes – nos cursos de 1976, 1978 (e também de 1979). Sem a pretensão de estabelecer grandes linearidades, cremos que essas reflexões sobre aspectos cruciais da biopolítica, como também dos dilemas que envolvem as tecnologias de governo e a ação dos governados, encontrem ressonância, de diferentes formas, nas incursões de Foucault, por exemplo, em suas visitas às instituições de saúde e segurança no Japão; no constrangimento por ser um intelectual vigiado e punido pelas polícias na Alemanha ocidental e oriental e na cobertura jornalística da insurreição no Irã⁹.

Questões ligadas à emergência das novas tecnologias de governos e, assim, do espectro biopolítico fazem-se presentes – a partir de diferentes níveis – nessas experiências do intelectual francês. No entanto, se o tema da governamentalidade já aparece, em Foucault, antes mesmo do curso *Segurança, território, população*, estaria presente também – se não de maneira central, mas de forma secundária ou subliminarmente – no curso *Em defesa da sociedade?* Se a biopolítica fosse um tema comum aos dois cursos (leia-se: as duas pesquisas genealógicas), poderia a questão das tecnologias de governo ter sido explorada num curso e não no outro? Distante de qualquer pretensão de detectar sistematicidade e/ou linearidade nas abordagens genealógicas de Foucault, procuraremos, a seguir, nuançar as trajetórias investigativas propostas nos cursos *Em defesa da sociedade* e *Segurança, território, população*.

Do que tratam as aulas de *Em defesa da sociedade?*

As aulas do curso *Em defesa da sociedade* acontecem no período entre as publicações de *Vigiar e punir* (fevereiro de 1975) e *A*

⁹ Uma página não menos importante nesse período é a das interlocuções com diversos parceiros intelectuais: Gilles Deleuze, Paul Veyne, François Ewald, por exemplo.

vontade de saber (outubro de 1976). Conforme Fontana e Bertani (1999, p. 330), esse curso ocupou uma posição estratégica, uma espécie de interregno no qual Foucault avalia seu percurso anterior e delinea as futuras pesquisas. Comprova isso o fato de a sociedade disciplinar deixar de ser o mote das aulas ministradas, no *Collège de France*, em 1976. Embora estejam nessas análises, as disciplinas são abordadas num registro distinto em relação aos cursos anteriores, pois Foucault empreende deslocamentos importantes no campo de análise e em seus objetos de pesquisa¹⁰.

É importante salientar que nessas pesquisas a vinculação entre genealogia e microfísica não indica que Foucault ignore a existência dos macropoderes e os seus efeitos sobre as sociedades modernas e contemporâneas¹¹. Por exemplo, na conferência “A

¹⁰ Os três cursos anteriores foram consagrados, sobretudo, às disciplinas: *A sociedade punitiva*, *O poder psiquiátrico* e *Os anormais*.

¹¹ Salientamos que, diferentemente do que fez em sua arqueologia, Foucault não dedicou um livro à discussão dos procedimentos metodológicos das pesquisas desenvolvidas na década de 1970 ou mesmo depois. Em sua aula inaugural no *Collège de France*, em dezembro de 1970, indicou o desvio que caracterizaria suas pesquisas posteriores. *A ordem do discurso* é, por assim dizer, um texto de transição no qual fica evidenciada, no anúncio dos projetos crítico e genealógico, a intenção de ampliar o campo investigativo (para além das *epistemes* e das práticas discursivas) até então definido como arqueológico. Ao preannunciar as pesquisas que objetiva realizar à frente da cátedra em “História dos Sistemas de Pensamento”, no *Collège de France*, Foucault expressa a intenção de estruturar dois conjuntos de análise: um denominado como crítico e o outro como genealógico. O conjunto crítico poria em funcionamento o “princípio de inversão” pelo qual se deveria: “lá onde, segundo a tradição, cremos reconhecer as fontes dos discursos (...), reconhecer, ao contrário, o jogo negativo de recorte e de uma rarefação do discurso.” Já o conjunto genealógico procuraria pôr em funcionamento as seguintes regras metodológicas: a descontinuidade, a especificidade e a exterioridade. Na verdade, as diferenças entre crítica e genealogia, no que tange aos seus objetos e domínios de análise, são pouco significativas, o que leva Foucault a concluir que as duas empresas não são separáveis. Mais que isso, crítica e genealogia se fundem, isso porque as descrições que realizam, na pesquisa, procuram alternar-se apoiando umas as outras – sendo, portanto, correlacionáveis e complementares. (Cf. Foucault, 1996, p. 51-52; 65-70). Entretanto, é importante esclarecer que crítica e genealogia, ou melhor, a crítica genealógica será aprofundada nos estudos subsequentes, ganhando outros contornos nas pesquisas sobre o poder e a ética. A propósito, se a aula inaugural no *Collège de France* introduz a noção de genealogia e mostra sua vinculação com a de crítica, ainda não aparecem no texto importantes categorias genealógicas que serão centrais (como veremos) nos estudos posteriores.

filosofia analítica da política”, de 1978, Foucault diz que o Fascismo e o Stalinismo são duas doenças do poder. Embora singulares, ambos ampliaram e prolongaram uma série de mecanismos já presentes nos sistemas sociais e políticos do Ocidente (Foucault, 2004a, p. 38). O espectro dos superpoderes não escapou ao olhar atento do pensador que bem antes, no curso de 76, constata o uso das tecnologias biopolíticas por parte dos regimes totalitários.

No transcorrer das aulas de *Em defesa da sociedade* os ouvintes testemunham Foucault operando deslocamentos importantes em relação ao que considera as grandes concepções de poder dos pensamentos moderno e contemporâneo. Dessa forma, sustenta que, a partir da modernidade, se consolidam quatro grandes matrizes de poder. De modo geral, podem ser definidas como: o modelo jurídico-político liberal (hobbesiano), o modelo economicista (marxista), o modelo repressivo (reichiano) e o modelo das relações de força (nietzschiano) – isso não quer significar que, para Foucault, não possa existir, em determinadas configurações sociais, a imbricação entre categorias de poder expressas nessas diferentes vertentes (Foucault, 1999a, p. 19-26).

Mesmo não discutindo, neste momento, em que medida tais paradigmas encontram significativa fundamentação nos quatro pensadores tomados como referência, a saber, Hobbes, Marx, Reich e Nietzsche; importa-nos, aqui, sobretudo, destacar o que caracteriza, segundo Foucault, cada uma dessas concepções do poder. Assim sendo, a primeira é definida pela teoria liberal do Contrato Social e sua concepção jurídica, tendo como características, por exemplo: o poder como sinônimo de lei, a garantia dos direitos naturais positivados do sujeito de direito etc. O segundo modelo se define pelo primado da esfera econômica do poder sobre as demais formas possíveis. Nessa concepção de poder o econômico, em detrimento das demais formas de poder, é determinante nos rumos das sociedades. No esquema reichiano o poder se reduz ao seu caráter repressivo: repressão sobre a natureza, os instintos, a classe social, os indivíduos. Já o que define o poder conforme o modelo nietzschiano, com o qual a genealogia foucaultiana se identifica, são os jogos entre as forças – “correlação de forças” (Deleuze, 2000, p. 145-146; Marton, 2001, 199-211). Ressaltamos que existem pontos de convergência entre os

paradigmas reichiano e nietzschiano, no que diz respeito às vinculações entre dominação e luta entre as forças, muito embora essas concepções não sejam sinónimas.

A trama teórica exposta no curso *Em defesa da sociedade* é significativamente singular, se comparada às pesquisas genealógicas anteriores ou mesmo posteriores a 1976. Com isso, queremos dizer que os encontros realizados entre janeiro e março desse ano, no *Collège de France*, constituem-se no único momento dedicado à realização de uma genealogia da guerra. Como lembra Revel, o interesse de Foucault sobre a temática da guerra dá-se num curto período, entre os anos de 1975 e 1977, e as aulas de 1976 parecem confirmar o quanto esse tema captura o interesse do genealogista (REVEL, 2005, p. 56). No curso, Foucault, ao conceber o poder como correlação de forças, pensa-o na forma do combate, do enfrentamento, explorando o modelo da guerra continuada. Isso o aproxima, num primeiro momento, das teses de Clausewitz (1780-1831) sobre a clara vinculação entre guerra e política. No século XIX, Carl von Clausewitz, ao discutir a noção da guerra vinculando-a às ações políticas do Estado, analisa os usos e intensidades mais eficazes da força em diferentes níveis. Assim, a guerra é a continuação das relações políticas – a guerra é o meio que possibilita o alcance da finalidade que é a intenção política. Foucault inverte a proposição do autor prussiano e assevera que um traço distintivo de nossas sociedades modernas e contemporâneas é a efetivação da política como guerra. Sustenta que Clausewitz alterou (assim como fez Foucault em relação à sua proposição) uma tese já presente e consolidada na cultura política moderna:

O princípio segundo o qual a política é a guerra continuada por outros meios era um princípio bem anterior a Clausewitz, que simplesmente inverteu uma espécie de tese a um só tempo difusa e precisa que circulava desde os séculos XVII e XVIII. (Foucault, 1999a, p. 54-55)

No entanto, os deslocamentos propostos pela genealogia evidenciaram que a matriz da guerra, anterior à noção nietzschiana de vontade de potência, se deu por meio da emergência do discurso histórico-político da luta das raças. Foucault localizou o ideário desse discurso, juntamente com uma gama de práticas sociais ou mesmo militares, não nos nomes mais celebrados da teoria política

moderna, tal como Maquiavel ou Thomas Hobbes, mas em autores como o economista e historiador Henri de Boulainvilliers (1658-1722). Acredita Foucault que, diferente de Hobbes, que faz menção à guerra idealizando a paz¹², em Boulainvilliers encontremos a guerra generalizada, percorrendo todo o corpo social, não como guerra entre indivíduos mas como guerra entre grupos, uns contra os outros (Foucault, 1999a, p. 56; 194)¹³.

Sem a pretensão de reconstituir a genealogia da luta das raças e, assim, de explorar as mudanças e alterações pormenorizadas por Foucault ao longo das aulas, limitamo-nos a destacar que o corolário dessa trajetória mostra, por exemplo, como, num dado momento, as esferas do biológico e do político se vinculam ao Estado moderno, fazendo emergir uma modalidade de poder que visa agir sobre a vida humana, de cima a baixo, constituindo uma sofisticada tecnologia de controle que tem como alvo primordial a população. Explicando melhor, para além do grande sistema jurídico e não desvinculado do aparelho estatal, surge uma tecnologia de poder que passa a ser exercida fundamentalmente sobre a vida humana, objetivando gerir tanto a vida dos indivíduos, na singularidade dos seus corpos, quanto a do corpo populacional.

Os novos lineamentos da pesquisa genealógica revelam que, da segunda metade do século XVIII em diante, aos poucos a política

¹² Acredita Foucault que Hobbes (assim como Clausewitz) não é um teórico da guerra. Isso porque, no caso de Hobbes, a hipótese racional do estado de natureza, combinada à constituição da sociedade política, teria como objetivo, sobretudo, a paz social que aparece como condição da conservação da melhor vida possível para os súditos. Assim sendo, a guerra no estado de natureza seria uma empresa fadada ao insucesso. Já na Sociedade Civil só apareceria como um recurso extremo (“a política por outros meios”) objetivando evitar, sobretudo, a guerra civil. Aliás, o interesse de Foucault por Hobbes nesse curso o leva a dedicar, quase que exclusivamente, um dos encontros (aula de 4 de fevereiro) para discutir os limites do “paradigma hobbesiano”. De passagem, salientamos que o pensamento de Hobbes é aquele que melhor caracteriza, segundo Foucault, a “Teoria da Soberania”. Cumpre observar que as nuances metodológicas da genealogia procuram marcar um distanciamento considerável em relação a essa representação do poder e sugerem deslocamentos importantes na análise, propondo um olhar analítico que torne perceptível os desníveis e as oscilações das práticas de poder socialmente constituídas.

¹³ Foucault faz referência, por exemplo, as obras históricas de Boulainvilliers relacionadas com as instituições políticas francesas. Como resumo das ideias de Boulainvilliers, Cf. Chevallier, 1983, p.61-63.

vai se transformando em biopolítica e, na articulação entre noções como raça e nação, se legitimam diferentes práticas de poder¹⁴. Num certo sentido, o biopoder é a redução da política ao âmbito exclusivamente biológico, mas também a junção da *anátomo-política* do corpo com a biopolítica da espécie. Por exemplo, a partir da emergência da população, como produto e objeto do poder-saber, observam-se as insistentes tentativas (bem-sucedidas ou malogradas) de gerir e purificar os espaços urbanos higienizando-os. Além disso, Foucault acredita que, levado ao paroxismo, o biopoder legitime a morte e até o genocídio daqueles apontados como ameaça à pureza, à saúde e ao bem-estar de uma determinada raça que, em tese, o Estado almeja proteger ou preservar¹⁵.

Vale frisar que Foucault faz menção à biopolítica antes do curso *Em defesa da sociedade*. Todavia, os estudos seminais sobre a temática só aparecem a partir de 1976. Assim, a aula de 17 de março – último encontro do curso – é destinada, em grande parte, à análise das questões que envolvem a biopolítica. Cumpre observar que, nessas reflexões, não há uma clara distinção entre os termos biopoder e biopolítica, fazendo com que apareçam, em determinado momento, como sinônimos. Apesar disso, a biopolítica se notabiliza pela regulação da vida da população. Trata-se de um dispositivo de

¹⁴ Esclarecemos que, em Foucault, há cinco domínios de análise da biopolítica: o poder medical (que incide sobre a saúde da população), o dispositivo de sexualidade (que visa o controle do “sexo”), a guerra e luta das raças (que regula as raças. Nesse caso, com o biopoder há a emergência de um racismo de Estado), os dispositivos de segurança (que, com a promessa de promover uma “asepsia dos perigos”, gere a vida com base numa tecnologia que regula o “meio ambiente”) – estes dois, agora mencionados, correspondem às pesquisas dos cursos de 1976 e 1978 – e a racionalidade econômica (própria das governamentalidades liberal e neoliberal). Embora sejam cinco domínios distintos, há proximidades, vinculações, relações possíveis entre eles.

¹⁵ O destacado espaço atribuído ao biopoder nas pesquisas sobre a genealogia da guerra indicou a emergência, a partir do final do século XVIII, de uma nova modalidade de poder que objetiva, sobretudo, gerir e controlar a vida dos conjuntos populacionais empreendendo, ao mesmo tempo, uma *anátomo-política* do corpo e uma biopolítica da espécie. Como Lembra Castro, as análises foucaultianas de 1976 discutem as práticas modernas e contemporâneas do biopoder em sua dupla face, ou seja, (1) como o poder que incide sobre a vida (por meio da gestão da vida biológica) e (2) como poder sobre a morte (racismo de Estado). Trata-se, nesses dois movimentos, do biopoder, da estatização da vida biológica do homem considerado como ser vivente (Castro, 2009, p. 57).

poder com incidência no nível populacional.

De que se trata nessa nova tecnologia do poder, nessa biopolítica, nesse biopoder que está se instalando? (...) trata-se de um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos (os quais não retomo agora), constituíram, penso eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica. (Foucault, 1999a, p. 289-290)

Outra questão relevante é a ênfase dada, nessas genealogias, às práticas microfísicas do poder. Vale destacar que estas não são dissociadas, em termos absolutos, das ações biopolíticas presentes nas estruturas dos Estados modernos e contemporâneos. Assim sendo, houve, em determinadas configurações político-sociais, e atrelada à ação estatal, a emergência de tecnologias de gestão e controle dos corpos individuais e populacionais, que se estabeleceu tendo como suporte saberes como a estatística e a demografia (controle da natalidade, mortalidade etc.).

Por fim, se a biopolítica e, assim, a emergência histórica das novas formas de controle e gestão populacional marcam a transição entre os cursos *Em defesa da sociedade* e *Segurança, território, população*, o mesmo acontece com relação à governamentalidade? Cremos que se o Estado é introduzido nas análises genealógicas como espaço biopolítico, poucas são as referências textuais do pensador francês à governamentalidade no curso *Em defesa da sociedade*. Como vemos, a questão da governamentalidade não é contemplada substantivamente nas aulas de 1976, embora a biopolítica e a população, centrais na reflexão sobre as tecnologias do governo, se sobressaíam ao final do curso.

Do que tratam as aulas de *Segurança, território, população*?

Sem a pretensão de reconstituir minuciosamente a trajetória das tecnologias de governo traçada por Foucault em *Segurança, território, população*, priorizamos a discussão sobre a emergência histórica da polícia, como dispositivo de segurança, e sobre a governamentalidade liberal. Procuramos dar ênfase a esses temas, primeiro, porque são recorrentes no curso de 1978; segundo, pela

clara vinculação entre segurança, liberalismo e biopolítica; e, por fim, porque a questão dos dispositivos estatais de segurança é central nas governamentalidades a partir da modernidade.

No entanto, mesmo que de passagem, lembraremos os demais dispositivos de poder analisados por Foucault no curso de 1978. Em resumo, o pensador francês mostrou, inicialmente, o longo processo de desenvolvimento do poder pastoral no ocidente. Distinto da prática política greco-clássica, a pastoral cristã seguiu, em certa medida, o modelo do pastorado hebreu. Mas, num dado momento, criou autonomia em relação à forma hebraica. Assim sendo, o “governo das almas”, próprio da pastoral cristã, utilizando-se de práticas como a “direção de consciência” e o “exame de consciência”, inaugurou uma forma de poder (o ato de internalizar a obediência construída na relação entre pastor espiritual e indivíduos crentes) eminentemente individualizante¹⁶. Já por volta

¹⁶ Os temas hebraicos que giram em torno do pastorado sofrem alterações consideráveis na literatura cristã dos primeiros séculos. O cristianismo dá outros contornos ao pastorado e, ao enriquecê-lo e institucionalizá-lo, transforma-o numa nova arte de conduzir, guiar e controlar os homens. Na prática pastoral cristã, o pastor assume a incumbência de seguir suas ovelhas acompanhando-as em todos os seus passos, encarregando-se delas, individual e coletivamente, por toda vida. As práticas da direção de consciência e de exame de consciência no cristianismo antigo diferem substancialmente da experiência grega. Primeiro porque a direção de consciência cristã nem sempre é voluntária. Por exemplo, os monges não podiam optar por ter ou não ter diretores de consciência. Segundo, a direção de consciência cristã não é circunstancial, mas absolutamente permanente. A pessoa é dirigida sobre todos os aspectos da vida, durante toda a sua existência. Terceiro, o exame de consciência, como parte dos instrumentos da direção de consciência, não terá a função de assegurar ao indivíduo o controle de si. Diferentemente disso, o exame deve promover uma relação de dependência entre o diretor (que age como uma espécie de filtro da verdade formada, produzida, enunciada) e aquele que examina a sua própria consciência. A particularidade da individualização do pastorado cristão será caracterizada por Foucault com base nos seguintes aspectos: a) O jogo de decomposição que define a cada instante o equilíbrio e a circulação dos méritos e deméritos da pessoa (identificação analítica de identidades). b) O estabelecimento de uma rede de servidão geral, de todos em relação a todos, como também a tentativa de exclusão do “egoísmo” como forma nuclear do indivíduo. O pastorado não cria condições para a autoconstituição do sujeito, para o domínio de si sobre si. A individualização que dele deriva não resulta de uma prática de liberdade, mas de um processo de sujeição. c) A individualização pastoral não é fruto da relação do sujeito com a verdade por ele adquirida. Diversamente, ela é obtida por meio da produção de uma verdade interior, secreta, oculta, extraída da

do Renascimento houve a proliferação de governabilidades que se desenvolveram vinculadas às novas formas de razão de Estado. Nos séculos XVII e XVIII se consolidaram, primeiramente, o Estado de polícia e, depois, a governamentalidade liberal (Defert, 1999, p. 49-50).

Sob o ponto de vista metodológico, cumpre observar que não há uma total continuidade ou mesmo ruptura absoluta entre essas formas de governamentalidade. Há especificidades em cada modelo de governo, mas isso não exclui a existência de traços dos anteriores nos subseqüentes. Assim, há aspectos do pastorado nos dispositivos de segurança (por exemplo: a internalização da obediência individualizada) como também existem elementos da polícia no liberalismo, o que não quer indicar uma mera evolução entre essas tecnologias de governo.

Na primeira aula do curso *Segurança, território, população* Foucault expressa o objetivo de estudar a biopolítica, ou seja, de investigar como as sociedades ocidentais, a partir do século XVIII, levam em conta a dimensão biológica na organização de diversas instituições do Estado que visam administrar a população. A rigor, o modelo jurídico do contrato social, bem como os dispositivos disciplinares, não dão conta de explicar, satisfatoriamente, a emergência das novas tecnologias de poder. Apesar disso, a emergência dos dispositivos estatais de segurança não significa o total esgotamento de outros modelos, a saber, o da soberania e o da disciplina, mas a insuficiência destes na leitura e caracterização das novas configurações de poder.

Cumpre observar que a compreensão que se tinha da polícia, do século XVII ao final do XVIII, difere da que temos hoje, como aparelho essencialmente repressivo¹⁷. Por exemplo, diz o pensador

“alma”. Em síntese: “Identificação analítica, sujeição, subjetivação – é isso que caracteriza os procedimentos de individualização efetivamente utilizados pelo pastorado cristão e pelas instituições do pastorado cristão.” (Foucault, 2008a, p. 243).

¹⁷ Ao tratar dos dispositivos de segurança, Michel Foucault analisa o projeto utópico de Turquet, o *compendium* administrativo, de De Lamare, e o manual de Justi, procurando mostrar as vinculações entre as teses propostas nos textos e as transformações, entre os séculos XVII e XVIII, nas tecnologias de governo. Da imbricação entre elementos distintos – o ideário institucional, as práticas institucionais, as determinações estatais e as reações das populações – temos o

francês que, para Turquet, a polícia deve se ocupar das diversas atividades do homem, na medida em que tem relação e é, em certo sentido, importante para o Estado. Nessa perspectiva, De Lamare, em sua compilação dos regulamentos de polícia do reino, esclarece que há diversos campos de ação para a polícia. No reino, a polícia tem a incumbência de cuidar: da religião; da moralidade; da saúde; dos mantimentos; das estradas, das pontes e calçadas, e dos edifícios públicos; da segurança pública; das artes liberais (as artes e as ciências); do comércio; das fábricas; dos criados e dos carregadores; dos pobres. Conclui o autor que a polícia cuida de tudo o que se relaciona à felicidade dos homens regulamentando as relações sociais. O que ele quer dizer é que a polícia deve se ocupar integralmente da vida humana. A vida é o alvo da polícia: o indispensável, o útil, o supérfluo. Cabe à polícia permitir aos homens sobreviverem, viverem e melhorarem cada vez mais. Sustenta Foucault que, conforme Justi, o objeto da polícia é a vida em sociedade de indivíduos (2006, p. 61).

A regulação da população, por parte da polícia, é constitutiva das tecnologias biopolíticas que surgem na modernidade. Com a biopolítica a população aparece como campo de poder-saber e, assim, como objeto das tecnologias de segurança. Em outras palavras, a emergência histórica da população só foi possível por meio dos novos dispositivos científicos, políticos e de segurança que viabilizaram o controle institucional da vida humana.

Ao longo do século XVIII esse Estado de polícia vai, paulatinamente, enfraquecendo e, assim, se desmantelando. Acredita Foucault que a crítica ao sonho da sociedade organizada sob a égide da polícia se fundamenta, sobretudo, em questões de ordem econômica. São decisivos no declínio deste ideário policial os problemas dos cereais, da sua comercialização e circulação, como também os impasses gerados pela questão da escassez alimentar. Em outros termos, os problemas econômicos se constituem nos motivos essenciais da desmontagem do projeto de uma polícia integral, haja vista o reconhecimento dos seus limites no tratamento das questões econômicas e político-sociais que emergem a partir do

fenômeno da ampliação das funções da polícia e, assim, de sua intervenção sobre os diferentes espaços e grupos sociais na modernidade.

século XVIII.

Foucault vê como decisiva, na transição entre a modernidade e a contemporaneidade, as alterações ocorridas nas tecnologias de governo. Na nova governamentalidade, que ele denomina como liberal, a função do Estado será a de garantir as condições necessárias ao funcionamento da economia e, assim, de deixar fluir a “naturalidade do mercado” – isso difere do modelo policial (intervencionista) centrado na regulação dos diversos espaços do território e de sua população.

Mas, no que diz respeito aos dispositivos de segurança, quais as diferenças mais significativas introduzidas pela governamentalidade do liberalismo? Cremos que, embora de forma distinta daquela preconizada pelo Estado de polícia, esses mecanismos de segurança se façam presentes e sejam centrais na nova governamentalidade. Conforme a racionalidade política liberal, os fenômenos considerados naturais, intrínsecos à economia e à população, devem ser garantidos pelos dispositivos de segurança. Assim, articulada aos ideais de liberdade econômica e de gestão da população, a polícia funciona como uma instituição eminentemente negativa. No modelo anterior a polícia reunia funções positivas (governava a vida dos homens por meio da regulação, produção etc.) e negativas (repressão, coerção) regulamentando totalmente o território do Estado e os súditos.¹⁸ No paradigma liberal as funções positivas ficam a cargo de outras instituições, uma vez que a polícia se incumbe exclusivamente da “eliminação da desordem” – função eminentemente negativa. Foucault assevera: “Com isso, a noção de polícia se altera inteiramente, se marginaliza e adquire o sentido puramente negativo que conhecemos.” (Foucault, 2008a, p. 476). No modelo liberal o antigo projeto de polícia é desarticulado e, assim, se decompõe em quatro elementos. São eles: a prática econômica, a gestão da população, o direito às liberdades e a polícia como

¹⁸ Em Foucault, as noções de positividade e negatividade não são conceitos morais, ou seja, positivo não é necessariamente sinônimo de bom nem mesmo o negativo de mau. Positivo significa a produtividade do poder, já negativo é o poder que se exerce por meio de uma “subtração”. Cabe enfatizar que, apesar de suas diferenças, tanto as práticas positivas quanto as negativas podem desencadear efeitos destrutivos.

instituição “negativa”.

Sem rejeitar as interpretações tradicionais do liberalismo¹⁹, Foucault acredita que ele seja uma arte de governar originada nas mudanças ocorridas nos regimes de verdade e na governamentalidade. E mais, a tecnologia de governo liberal teria como peça-chave a noção de “sujeito de interesse”. Em outros termos, são centrais nessa prática de governo os interesses individuais e coletivos das pessoas: garantia da liberdade, da utilidade social, do lucro econômico etc. Além disso, paradoxal ou não, é preciso que haja intervenção estatal para garantir a segurança e a liberdade, tanto da população quanto dos processos econômicos do mercado.²⁰ Ademais, a racionalidade política liberal garantiria e manipularia o jogo político-social por meio do qual se articulam o mercado (espaço privilegiado de constituição da verdade) e os indivíduos (subjetivados como *homo oeconomicus* e sujeitos de interesse).

O sujeito de interesse que aparece no liberalismo não é subproduto do “sujeito de direito”. Sem ficar condicionada aos preceitos da teoria jurídica do contrato social, a razão política liberal teria procurado consolidar, como prática governamental, a manipulação dos seus interesses tanto na esfera individual quanto coletivamente. Foucault não deixa de reconhecer a tensão existente no liberalismo, do final do século XVIII ao início do XIX, entre o que

¹⁹ Bem sabemos quão difícil e controversa é, por exemplo, a distinção entre o liberalismo econômico, político e ético. Sem desconsiderar as várias visões do liberalismo e, assim, as dificuldades em delimitá-lo, destacamos três traços sustentados por diversos teóricos que discutem o tema. Resumidamente, são eles: a independência das esferas legislativa e judiciária em relação à executiva, a não intervenção do Estado na economia, e a defesa das liberdades individuais.

²⁰ No que tange à imbricação entre a ideia de mercado e a ideologia liberal, diz Rosanvallon que o conceito de mercado, forjado na Filosofia Política moderna, faz surgir uma nova representação do mundo e da sociedade. O Liberalismo, como representação da sociedade de mercado, desterritorializa a economia e territorializa os indivíduos – como propriedades, diria um liberal como John Locke (Locke, 1998, p. 405-429). Na perspectiva liberal, a propriedade privada é o solo da sociedade atomizada. No caso da França, por exemplo, Rosanvallon entende que o Estado aparecerá como um instrumento de desenvolvimento do mercado. Assim sendo, na virada do século XVII para o XVIII, a política fiscal era tida como o espaço próprio à harmonização dos interesses privados (mercado) com o interesse público (Estado) (Rosanvallon, 2002, p. 133-135).

denomina como a via axiomático-revolucionária, centrada na tese dos direitos do homem e na defesa da Soberania e do Direito Público; e a via radical-utilitarista, baseada na defesa dos interesses dos indivíduos. Embora existam relações entre as duas – até porque a governamentalidade liberal faz uso das leis, do contrato, da esfera jurídica –, há a preponderância do ideário e das práticas liberal-utilitárias sobre as revolucionárias²¹. O sujeito de interesse nasceria dessa articulação entre liberalismo e utilitarismo. Para o autor francês, os pensamentos de Beccaria, Bentham e Stuart Mill dão provas disso.

O que se manteve e foi forte é, bem entendido, a via radical que consistia em procurar definir a limitação jurídica do poder público em termos de utilidade governamental. E é essa linha de tendência que vai caracterizar, não apenas a história do liberalismo europeu propriamente dito, mas também a história do poder público no ocidente. (Foucault, 2008a, p. 60)

É importante frisar que os processos biopolíticos de assujeitamento da vida humana aparecem nas duas formas de governamentalidade, a saber, o Estado de polícia e o liberalismo, porém não da mesma maneira. Como vimos, embora haja traços do Estado policial no liberalismo, existem descontinuidades e mudanças relevantes, na passagem de um a outro, que possibilitam deslocamentos significativos nas ações do poder sobre os indivíduos e as populações. Além disso, há importantes dilemas éticos e políticos desencadeados por essas práticas de poder. Conforme o curso *Segurança, território, população*, na articulação entre biopolítica e governamentalidade – da qual a polícia é elemento chave – as tecnologias de governo dos homens impõem sofisticados processos de governamentalização da vida. No cruzamento entre as instâncias política, biológica e de seguridade se consolidam, a partir da modernidade, campos de regulação e assujeitamento gerando formas diversas de controle e sujeição dos grupos sociais.

²¹ Fica evidenciada, nas relações estabelecidas entre os interesses individuais, populacionais e a gestão governamental, a vinculação entre Utilitarismo e Liberalismo. Sobre a relação entre Utilitarismo e Liberalismo, como também sobre a crítica do Utilitarismo ao Jusnaturalismo (para Foucault: via axiomático-revolucionária), Cf. Bobbio, 2005, p. 62-67. Já sobre a fundamentação moral do liberalismo inglês oitocentista, Cf. Bellamy, 1994, p. 21-106.

Excertos finais: “intercursos”

Como explica Senellart (2008, p. 516), no curso de 1976 são definidos três domínios de intervenção da biopolítica. Sua emergência se daria entre o final do século XVIII e início da XIX: (1) os processos de natalidade e mortalidade que conduzem a um novo enfoque da questão da mortalidade; (2) os fenômenos ligados a velhice (acidentes, doenças, entre outros) que alterariam a capacidade dos indivíduos; e, por fim, (3) as relações entre os homens (como seres vivos) e o “meio” em que vivem. Essas relações surgiriam com os problemas ligados às cidades (meio urbano). Num certo sentido, o curso *Segurança, território, população* aprofunda as análises anteriores sobre a biopolítica. No entanto, ao aproximarmos as teses dos dois cursos, constatamos que no primeiro não é abordada a questão dos cereais, o que nos leva a crer que, nas aulas de *Em defesa da sociedade*, ainda não esteja formulado o problema do liberalismo como nova racionalidade governamental e, assim, sua vinculação à biopolítica. Além disso, há um espaço destacado nas aulas de 1976 à discussão das práticas de biopoder. No curso *Segurança, território, população*, entretanto, há uma retração do biopoder (ou seja: da *anátomo-política*) e a expansão das análises dos controles populacionais.

A investigação microfísica permanece como método de decifração dos objetos analisados. Assim como no curso de 1976, nas aulas de *Segurança, território, população* a microfísica do poder leva em consideração a categoria Estado: “Na verdade, uma análise em termos de micropoderes compatibiliza-se sem nenhuma dificuldade com a análise de problemas como os do governo e do Estado” (Foucault, 2008a, p. 481). O que Foucault rejeita é que o Estado seja uma macroestrutura (“um universal”) que abarque integralmente as manifestações do poder (Cf. Veyne, 2009, p. 11-41; 99-116). Isso vale para os dois cursos do *Collège de France*. No entanto, se a biorregulação empreendida pelo Estado sobre a população já aparece no último encontro de *Em defesa da sociedade*, os processos de governamentalização policial e liberal só serão abordados nas aulas de 1978.

Nos cursos anteriores a *Em defesa da sociedade*, Foucault descreve como, na modernidade, o poder disciplinar normalizava os

indivíduos (corpos e almas dóceis) dentro das mais diferentes instituições. Quando analisa os dispositivos policiais de segurança, em 1978, Foucault aprofunda a análise das práticas de normalização. Mostra, por exemplo, como os saberes – a demografia e a estatística – foram utilizados pela polícia como dispositivos normalizadores.

Por mais que a noção de guerra, conforme definida no curso de 1976, abra a possibilidade de que possamos vislumbrar práticas de resistência no meio social, é no curso *Segurança, território, população* que Foucault explora o tema das contracondutas. Como resistência à tecnologia que normaliza as populações – regulando-as por meio da “média” e o “desvio padrão” –, emergem práticas de contraconduta que procuram romper (ou pelo menos sabotar) os elos sociais de dominação. A efetivação dessas práticas de liberdade abre a possibilidade de que a vida não seja reduzida aos efeitos deletérios – individualizantes e totalizadores – da biopolítica. Assim sendo, no interior dos campos epistemológicos, políticos e sociais as contracondutas seriam indicativas da luta travada entre as práticas de governo insurgentes e as tecnologias governamentais de regulação e sujeição individual e social.

Por fim, sabemos que a liberdade, em Foucault, não se limita ao seu “sentido negativo” (ação do indivíduo sem a obstrução dos demais, ausência de impedimentos etc.), como sustenta a tradição liberal a partir da modernidade (Berlin, 2002, p. 229-236). A ampliação da noção de governo, não só nos cursos do final da década de 1970, mas também naqueles ministrados nos anos de 1980, possibilita ao pensador francês condicioná-la (pelo menos em um de seus aspectos mais relevantes) à ideia de “liberdade positiva”. Isso porque governar consiste tanto no domínio que cada um pode exercer sobre si mesmo quanto na condição de conduzir a conduta dos demais, quer se trate de indivíduos singularmente ou de grupos sociais. Sobre o tema Foucault declara:

Não conheço absolutamente antropologia, mas é possível imaginar que há sociedades nas quais a maneira com que se dirige a conduta dos outros é tão bem regulada antecipadamente que todos os jogos são, de qualquer forma, realizados. Em compensação, em uma sociedade como a nossa – isso é muito evidente, por exemplo, nas relações familiares, nas sexuais ou afetivas – os jogos podem ser extremamente numerosos e,

conseqüentemente, o desejo de determinar a conduta dos outros é muito maior. Entretanto, quanto mais as pessoas forem livres umas em relação às outras, maior será o desejo tanto de umas como de outras de determinar a conduta das outras. Quanto mais o jogo é aberto, mais ele é atraente e fascinante. (Foucault, 2004a, p. 286)

Sendo assim, a liberdade, em Foucault, ocorre como resistência e contraconduta, mas também como “governo de si” (e dos outros) e “cuidado de si”. Nesse sentido, a liberdade é, ao mesmo tempo, condição para a autonomia humana e um *ethos* ético-político. Em outros termos, ao empreender uma “ontologia histórica de nós mesmos”, cotejando com o passado na intenção de problematizar o presente, nosso autor crê que as diferenças entre o mundo antigo e o contemporâneo não invalidem, por exemplo, o fato (o dado relevante) de que a liberdade ainda hoje seja a condição para a realização da política e da ética, desde que vivenciadas com autonomia no meio social.

Artigo recebido em 04.11.2011, aprovado em 15.07.2012

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- BELLAMY, Richard. *Liberalismo e sociedade moderna*. São Paulo: UNESP, 1994. (Biblioteca básica).
- BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de Liberdade. In: _____. *Estudos sobre a humanidade. Uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 226-272.
- BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- CHEVALLIER, Jean-Jacques. Na França: o liberalismo nobre. In: _____. *História do pensamento político II: o declínio do estado-nação monárquico*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1983, p. 54-68.
- DEFERT, Daniel. Cronologia. In: _____. *Michel Foucault: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 1-64. (Ditos e escritos, v. 1).
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- ESPOSITO, Roberto. *Bíos*. Biopolítica y filosofía. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FONTANA, Alessandro; BERTANI, Mauro. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 327-351. (Coleção Tópicos).
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France*. 1976. Paris: Gallimard, 1997.
- _____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999a. (Coleção Tópicos).
- _____. *Michel Foucault: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária,

- 1999b. (Ditos e escritos, v. 1).
_____. *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001a.
_____. *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001b.
_____. *Michel Foucault: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. (Ditos e escritos, v. 5).
_____. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris: Gallimard, 2004b.
_____. *Omnes et singulatum: para uma crítica da razão política*. Desterro: Nephelibata, 2006.
_____. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a. (Coleção Tópicos).
_____. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. (Coleção Tópicos).
HOBBES, Thomas. *Leviatã ou a matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Clássicos Cambridge de filosofia política).
LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
MARTON, Scarlett. *Extravagâncias*. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial: UNIJUÍ, 2001. (Sendas e Veredas).
MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo – antigo e moderno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
REVEL, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.
ROSANVALLON, Pierre. *O liberalismo econômico: história da idéia de mercado*. São Paulo: EDUSC, 2002. (Coleção Ciências Sociais).
SENEILLART, Michel. Situação dos cursos. In: Foucault, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 495-538. (Coleção Tópicos).
VEYNE, Paul. *Foucault, o pensamento, a pessoa*. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.

**DA RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E CIÊNCIA:
UMA ANÁLISE A PARTIR DA EPISTEMOLOGIA DE KARL POPPER**

DE LA RELACIÓN ENTRE ÉTICA Y CIENCIA:
UN ANÁLISIS A PARTIR DE LA EPISTEMOLOGÍA DE KARL POPPER

THE LINK BETWEEN ETHICS AND SCIENCE:
AN ANALYSIS FROM THE PERSPECTIVE OF POPPER'S EPISTEMOLOGY

Anor Sganzerla

Professor da Pontifícia Universidade Católica do Paraná
E-mail: anor.sganzerla@gmail.com

Paulo Eduardo de Oliveira

Professor da Pontifícia Universidade Católica do Paraná
E-mail: oliveira.p@pucpr.br

Resumo: O presente estudo objetiva analisar as relações entre ética e ciência, a partir da proposta epistemológica de Karl Popper. O ponto de partida é a convicção popperiana de que, embora não haja uma base científica para a ética, existe uma base ética para a ciência. Neste sentido, a filosofia de Popper permite-nos compreender as implicações éticas da prática científica, sobretudo naqueles domínios da ciência com maior potencial ético, ou seja, com possibilidade de maior alcance moral das decisões tomadas em nome da ciência. Sobretudo no campo da Bioética, tanto em relação à vida humana, quanto dos animais e do meio ambiente, as reflexões de Popper podem abrir novos horizontes de reflexão filosófica.

Palavras-chave: Karl Popper; Ciência; Epistemologia; Ética; Bioética.

Resumen: El presente estudio busca analizar las relaciones entre ética y ciencia, a partir de la propuesta epistemológica de Karl Popper. El punto de partida es la convicción popperiana de que, a pesar de no haber una base científica para la ética, existe una base ética para la ciencia. En este sentido, la filosofía de Popper nos permite comprender las implicaciones éticas de la práctica científica, sobre todo en aquellos dominios de la ciencia con mayor potencial ética, o sea, con posibilidades de mayor alcance moral de las decisiones tomadas en nombre de la ciencia. Sobre todo, en el campo de la bioética, tanto en relación a la vida humana, como a la de los animales y del medio ambiente, las reflexiones de Popper pueden abrir nuevos horizontes de reflexión filosófica.

Palabras-clave: Karl Popper; Ciencia; Epistemología; Ética; Bioética.

Abstract: This study aims to analyze the relationship between ethics and science, from the epistemology of Karl Popper. The starting point is the Popper conviction that, although there is no scientific basis for ethics, there is an ethical basis for science. In this sense, Popper's philosophy allows us to understand the ethical implications

of scientific practice, especially in those areas of science with the greatest potential ethical, i.e., with the possibility of greater moral significance of the decisions taken in the name of science. Especially in the field of bioethics, both in relation to human life, the animals and the environment, the reflections of Popper can open new horizons of philosophical reflection.

Keywords: Karl Popper; Science; Epistemology; Ethics; Bioethics.

A divisão clássica da Filosofia pode sugerir, equivocadamente, que a Epistemologia, compreendida como Filosofia da Ciência, e a Ética, enquanto Filosofia Moral, têm campos estritamente definidos e incomunicáveis. Tal divisão pode conduzir a situações questionáveis, como a suposta neutralidade moral da ciência, por exemplo. Contudo, uma visão mais atenta e crítica da questão revela o quanto a Ética e a Epistemologia situam-se em campos de entrecruzamento, o que permite compreendê-las a partir de um horizonte mais amplo. Neste sentido, há muitos ganhos que se podem obter para o enriquecimento da reflexão filosófica, sobretudo para a compreensão da dimensão ética da ciência e, em especial, para um melhor entendimento dos desafios trazidos atualmente pela Bioética, tanto em relação aos seres humanos, quanto aos animais e ao meio ambiente.

O presente estudo pretende analisar a relação que Popper estabelece entre ética e ciência, partindo desta sua afirmação: “A ética não é uma ciência. Mas, embora não haja base científica racional da ética, há uma base ética da ciência e do racionalismo” (Popper, 1987, vol. 2, p. 246). Esta passagem revela, de imediato, como se afirmou em outro trabalho, que

a filosofia de Karl Popper não pode ser superficialmente compreendida como uma filosofia da ciência que se aplica, vez ou outra, a questões políticas e sociais. [...] Para Popper, a filosofia não é eticamente neutra, nem mesmo a filosofia da ciência, cuja vinculação à ética pode parecer pouco provável (Oliveira, 2011, p. 7).

A relação entre ética e ciência, na epistemologia de Karl Popper, portanto, não é elemento secundário, mas a chave hermenêutica para a compreensão de todo o seu pensamento. Além disso, constitui um capítulo importante para a ampliação da questão, no sentido de se buscar compreender como a filosofia popperiana pode iluminar as reflexões emergentes no campo da Ética, em geral, e da Bioética, em especial.

A sentença de Popper a ser aqui objeto de reflexão comporta uma parte negativa e outra afirmativa. Em seguida, serão analisadas separadamente cada uma destas partes, a fim de se compreender a importância desta posição de Popper para a reflexão sobre as relações entre ética e ciência.

A negação de uma base científica da ética

Na forma como a sentença de Popper é apresentada, a parte negativa antecede a afirmativa. Com efeito, Popper assevera que não existe uma base científica para a ética. Em outras palavras, o filósofo sustenta a convicção de que não há critérios, pressupostos ou métodos científicos para avaliar ou justificar a validade dos juízos morais ou dos princípios éticos. Embora, por definição, a ética seja a ciência da moral, sua estrutura fundamental difere da ciência empírica e por isso não se pode, na perspectiva do pensamento popperiano, pretender conferir à ética o mesmo tratamento que é dispensado para a ciência.

A negação da possibilidade de se construir uma base científica para a ética decorre naturalmente do modo como Popper estabelece a linha de demarcação do território da ciência em relação ao campo do extra-científico. No que tange à proposta de demarcação defendida por Popper, a ética estaria do outro lado da linha, em oposição à ciência, embora ainda conserve seu valor e significado. Nisso, como se demonstrou em outro trabalho (Valle e Oliveira, 2010), Popper difere dos positivistas lógicos do Círculo de Viena. Para ele, um enunciado ou uma teoria só pode ser considerado(a) científico(a) à medida que apresenta a característica fundamental da refutabilidade empírica. Ou seja: é a possibilidade de refutação ou de prova contrária que distingue uma genuína teoria científica de uma proposição ou teoria pseudo-científica. Neste sentido, Popper afirma:

Só reconhecerei um sistema como empírico ou científico se ele for passível de comprovação pela experiência. Essas considerações sugerem que deve ser tomado como critério de demarcação, não a *verificabilidade*, mas a *falseabilidade* de um *sistema*. Em outras palavras, não exigirei que um sistema científico seja suscetível de ser dado como válido, de uma vez por todas, em sentido positivo; exigirei, porém, que sua forma lógica seja tal que se torne possível validá-lo através de recurso a provas empíricas, em sentido negativo: *deve ser possível refutar, pela experiência, um sistema científico empírico* (Popper, 1974, p. 42, grifos no original).

A proposta epistemológica de Popper assim apresentada rompe com a tradição positivista, que pretendia construir um método científico a partir da verificabilidade, isto é, da obtenção de um número sempre maior de casos em que uma teoria tivesse correspondência com os fatos. Assim, por exemplo, para a teoria “Todos os cisnes são brancos”, o cientista positivista deveria sempre esforçar-se por encontrar casos que confirmassem ou verificassem tal posição teórica. Para Popper, o método positivista corresponde à aplicação da lógica indutiva, que ele rejeita, em razão de sua inconsistência e em virtude do fato de serem “intransponíveis” as suas várias dificuldades (Popper, 1974, p. 27-31). Embora a proposta deste trabalho não permita uma análise mais ampla do problema da indução, como Popper o define, basta considerar o seguinte aspecto: do ponto de vista lógico, não existe justificativa para a passagem de enunciados particulares (como, por exemplo, “Este cisne é branco” e “Aquele cisne também é branco”) para enunciados universais da forma “Todos os cisnes são brancos”. Em síntese: na lógica indutiva, não há justificativa para, de enunciados particulares, fundamentar-se a validade de enunciados universais, pois a verdade da parte não garante a verdade do todo. Porém, de um ponto de vista dedutivista, ao contrário da indução, é possível, de forma conclusiva, admitir que a verdade do todo garante a verdade das partes: se é verdade que “todos os cisnes são brancos”, é igualmente verdadeiro que “este cisne é branco”. Disso Popper deriva uma consequência fundamental para sua epistemologia: a assimetria lógica entre indução e dedução. Para ele, com efeito, enquanto pelo recurso à lógica indutiva muitos casos particulares não podem provar a verdade de um enunciado universal,

utilizando-se a lógica dedutiva é possível provar a falsidade de um enunciado universal a partir de um único caso particular. Assim, enquanto a existência de muitos casos particulares de cisnes brancos não é suficiente para provar a verdade da proposição “Todos os cisnes são brancos”, a existência um único cisne negro é capaz de provar a falsidade desta mesma proposição.

A assimetria lógica entre indução e dedução (ou entre verificabilidade e falseabilidade) não é um aspecto puramente lógico da epistemologia de Popper (1974, p. 43; 1992, p. 197ss). Ela tem relação direta com a posição moral de seu autor. Não sem razão, ao apresentar sua preferência pela lógica dedutiva, Popper escreve: “Admito, com sinceridade que, ao formular minhas propostas, fui guiado por juízos de valor e por algumas predileções de ordem pessoal. Mas, espero que as propostas se tornem aceitáveis para os que apreciam não só o rigor lógico, mas também a ausência de dogmatismos” (Popper, 1974, p. 39). Para ele, portanto, a luta contra a posição dogmática não é apenas um problema epistemológico, mas moral. Ao defender uma posição admitida como absolutamente verdadeira, corre-se o risco de ofuscar a necessidade permanente de busca da verdade. Corre-se também o risco de encalhar nas areias movediças do erro, arrastando-se outras pessoas e comprometendo-lhes até mesmo a vida.

É precisamente neste sentido que a crítica de Popper é dirigida às concepções teóricas formuladas de modo dogmático, com a pretensão de defender o ponto de vista de seus autores, ao invés de pretender aproximar-se da verdade. É por isso que, para ele, a atitude realmente científica não consiste em defender teorias, mas em testá-las severamente, a fim de que mostrem o quanto estão próximas ou distantes da verdade. Neste sentido, escreve Popper:

Segundo minha proposta, aquilo que caracteriza o método empírico é sua maneira de expor à falsificação, de todos os modos concebíveis, o sistema a ser submetido a prova. Seu objetivo não é o de salvar a vida de sistemas insustentáveis, mas, pelo contrário, o de selecionar o que se revele, comparativamente, o melhor, expondo-os todos à mais violenta luta pela sobrevivência (Popper, 1974, p. 44).

Trata-se, como se pode notar pelos conceitos utilizados, de uma perspectiva evolutiva de se compreender o desenvolvimento do conhecimento científico, de modo a superar o fixismo da proposta positivista, que vê a ciência como o último e definitivo degrau de evolução do espírito humano (Comte, 1978). Popper, portanto, não concebe a ciência como uma atividade destinada a dar respostas últimas, mas como um empreendimento que apresenta respostas provisórias, conjecturais e hipotéticas. Daí decorre a assertiva de Popper de que “uma teoria que não seja refutável por nenhum acontecimento concebível será uma teoria não-científica” (Popper, 2006, p. 59). Esse será seu critério de demarcação entre ciência e pseudociência. Trata-se, pois, de uma questão moral, antes mesmo de ser um problema epistemológico. É nesta perspectiva que se deve compreender, de forma mais ampliada, a crítica de Popper às teorias de Freud, Adler e Marx (Valle e Oliveira, 2010, pp. 20-23). Especificamente quanto às teorias de Freud e Adler, veja-se como Popper (2006, p. 58) exemplifica este ponto:

Posso ilustrar este ponto com dois exemplos muito diferentes do comportamento humano: o exemplo de um homem que empurra uma criança para a água com a intenção de a afogar; e o exemplo de um homem que sacrifica a sua vida numa tentativa de salvar a criança. Qualquer um destes dois casos pode ser explicado, com idêntica facilidade, em termos freudianos e em termos adlerianos. De acordo com Freud, o primeiro homem sofreria de repressão (digamos, de uma componente de seu complexo de Édipo), enquanto o segundo teria atingido a sublimação. De acordo com Adler, o primeiro homem sofria de sentimentos de inferioridade (que teriam produzido, talvez, a necessidade de provar perante si próprio que tinha coragem de cometer um crime; e o mesmo se passaria com o segundo homem (cuja necessidade seria a de provar a si próprio que tinha coragem para salvar a criança).

Aparentemente, teorias como esta podem parecer fortes, em razão de sua enorme capacidade explicativa de elucidar uma ampla variedade de situações, mesmo de situações aparentemente contraditórias, como as apresentadas nos exemplos acima. Porém, na perspectiva da epistemologia de Popper, “essa aparente força era, na realidade, a sua fraqueza” (Popper, 2006, p. 58). Em que consiste esta fraqueza? Na impossibilidade de identificar situações nas quais a teoria poderia ser falseada, ou seja: na impossibilidade

de perceber, se for o caso, que estamos no erro e não na verdade. Nesta situação, as teorias analisadas “se revelaram compatíveis com os mais diferentes comportamentos humanos, de modo que se tornava praticamente impossível descrever qualquer tipo de comportamento que não pudesse ser invocado como alegada comprovação dessas teorias” (Popper, 2006, p. 59).

Situação oposta Popper encontra na Teoria da Relatividade de Einstein. Para exemplificar a situação “notavelmente diferente” (Popper, 2006, p. 58), Popper se refere aos eventos confirmados posteriormente pelos experimentos de Eddington, a respeito da previsão de Einstein acerca da possibilidade de a luz sofrer atração gravitacional de corpos pesados, como o Sol. Para Popper (2006, p. 59, grifos no original),

o aspecto impressionante deste caso é o *risco* envolvido numa previsão deste tipo. Se a observação demonstrar que o efeito previsto está definitivamente ausente, então a teoria será simplesmente refutada. A teoria será incompatível com *determinados resultados possíveis da observação* – de fato, com resultados que toda a gente antes de Einstein teria esperado.

Para Popper, a diferença fundamental entre tais formulações teóricas não diz respeito apenas aos aspectos lógicos da questão, mas muito mais ao problema moral envolvido. Na primeira situação, os defensores de tais teorias tendem a adotar uma postura dogmática que, sob a perspectiva popperiana, encerra um problema de ordem moral. Com efeito, afirma Popper, “um perigoso dogmatismo anda sempre lado a lado com o verificacionismo” (Popper, 1992, p. 189). No segundo caso, a posição assumida por Einstein revela um compromisso não com a própria reputação ou com a reputação de sua teoria, mas com a busca da verdade. Sem dúvida, a postura ética das duas situações é diametralmente oposta. Talvez neste sentido se possa compreender a inter-relação que Popper estabelece entre a educação intelectual e a educação moral, quando afirma: “Nossa educação intelectual, assim como nossa educação ética, é corrupta. É pervertida pela admiração do brilho [...] Somos educados a agir com olhos para a platéia” (Popper, 1987, vol 2, p. 284).

Deve-se recordar, também, que do lado oposto àquilo que Popper considera campo da ciência, além das pseudo-ciências, estão as formulações tautológicas (como a proposição “Hoje irá chover ou não irá chover”), que são, por princípio lógico, sempre verdadeiras, uma vez que não há fato empírico algum que as possa falsear. Também a Matemática e a Lógica, por seu caráter analítico (e, portanto, tautológico), também estariam do lado extra-científico da linha de demarcação.

O que é, então, para Popper, o critério decisivo de demarcação entre ciência e não ciência? É, justamente, a falseabilidade, isto é, a possibilidade de uma teoria, concebida antes como hipótese ou conjectura, ser contraditada pelos fatos ou pela experiência. Veja-se que se trata de possibilidade de falseamento, e não de falseamento consumado, pois em caso de falseamento conclusivo, as provas empíricas teriam conduzido ao abandono da teoria em questão.

Neste sentido, o critério de falseabilidade proposto por Popper exige sempre, por parte da comunidade científica e dos intelectuais, uma posição de modéstia intelectual, pois demanda a permanente atenção de se formular teorias não com o propósito de serem defendidas a todo custo, mas, ao contrário, de serem criticadas, severamente testadas e quiçá refutadas. Não se trata de uma posição cética, que duvida do valor do conhecimento e, por isso, tende a reforçar apenas seu aspecto de fragilidade. Ao contrário, trata-se de um realismo epistemológico, construído a partir da “consciência de quão pouco sabemos, e que os melhores acrescentos (aliás, poucos) ao conhecimento por nós conseguido demonstram que são significantes justamente pelo fato de terem aberto um continente novo e inteiro de nossa ignorância” (Popper, 1999, p. 160).

Além da modéstia intelectual, o critério de falseabilidade exige de cientistas e intelectuais a adoção de outra atitude: a honestidade intelectual. Isso significa dirigir os esforços da investigação sempre na direção da permanente busca da verdade. O compromisso básico do cientista, assim, não consiste na defesa de teorias, doutrinas, concepções ou ideias, mas, antes, em procurar caminhos que permitam o acesso à verdade, abrindo mão de

teorizações que, por vezes, ofusquem a visão e conduzam a caminhos opostos a ela.

Para Popper, como já foi acenado antes, o modelo inspirador de teoria científica, que corresponde às exigências de sua epistemologia falibilista, é a Teoria da Relatividade, de Einstein. Tal inspiração decorreu da formulação da teoria (que permitia submeter a teoria a rigorosos testes empíricos) como também a atitude de modéstia intelectual adotada por seu autor. Em sua Autobiografia Intelectual Popper descreve o impacto que sofreu da exposição de Einstein, em 1919, na cidade de Viena, quando o jovem filósofo tinha apenas 17 anos de idade. Como afirma o próprio filósofo, as ideias de Einstein “se tornaram a influência dominante em meu próprio pensar – a longo prazo, a mais importante influência, talvez (Popper, 1977, p. 43). E continua, referindo-se a um momento especial da preleção do renomado físico:

O que mais impressionou foi a explícita asserção de Einstein, de que consideraria insustentável a sua teoria caso ela viesse a falhar em certas provas. Einstein escreveu, por exemplo, que “se o desvio das linhas espectrais para o vermelho devido ao potencial gravitacional não ocorrer, a teoria geral da relatividade será insustentável”. Aí estava uma atitude completamente diversa da atitude dogmática de Marx, Freud e Adler e mesmo de alguns de seus sucessores. Einstein procurava experimentos cruciais, cujo acordo com suas previsões não bastaria para estabelecer a teoria da relatividade, mas cujo desacordo, como ele próprio insistia em acentuar, revelaria a impossibilidade de aceitar-se a teoria. *Essa era, sentia eu, a verdadeira atitude científica*. Ela diferia por completo da atitude dogmática, que constantemente proclama haver encontrado “verificações” de teorias prediletas (Popper, 1977, p. 44-45, grifos nossos).

Veja-se que Popper insiste no uso da palavra “atitude”. Trata-se, pois, de muito mais do que simples compreensão teórica, ou adesão intelectual, mas de um posicionamento moral, um padrão de comportamento com sua respectiva atribuição de valor. Popper reafirma esta posição quando assevera que o racionalismo crítico é uma “atitude prática ou comportamento” e “uma atitude de disposição a ouvir argumentos críticos e a aprender da experiência” (Popper, 1987, vol. 2, p. 232). Como sublinhou-se em outro trabalho, “o fato de Popper admitir que o *racionalismo crítico* é, sobretudo, uma *atitude* vai se constituir em um dos elementos

fundamentais para sustentar a tese de que, na origem do pensamento popperiano, encontramos uma base ética” (Oliveira, 2011, p. 14, grifos no original). Esse ponto parece essencial na compreensão das relações que se estabelecem entre epistemologia e ética a partir da filosofia de Popper.

Uma observação importante a fazer é que o critério de falseabilidade de Popper não deve ser confundido com o critério de significado proposto e defendido pelos positivistas lógicos do Círculo de Viena (Popper, 1992, p. 191). Com efeito, os adeptos do positivismo lógico traçam uma linha de demarcação separando as teorias (concepções, ideias ou doutrinas) dotadas de sentido (ou significado) daquelas que são destituídas de sentido. Isso significa, para eles, que as teorizações dotadas de sentido encontram correspondência empírica com os objetos e fatos do ‘mundo’, enquanto as outras teorizações dizem respeito a coisas ou eventos que não podem ser verificados no mundo da experiência. Assim, de um lado estariam as teorias das ciências naturais, que correspondem ao critério de significado, isto é, que apresentam fatos, eventos e objetos passíveis de experimentação e, portanto, são portadores de significado. De outro lado, estariam as teorizações metafísicas, ‘desvinculadas’ por assim dizer do mundo real e, portanto, carentes de sentido ou significado. A ética, neste caso, estaria do lado extracientífico, justamente por corresponder a um tipo de discurso cuja verificação empírica não se pode realizar. Trata-se, portanto, de uma teorização sem sentido ou sem significado.

Popper, contudo, não toma parte da discussão acerca do sentido ou significado. Para ele, tanto as teorizações situadas de um lado como de outro da linha de demarcação são constituídas de sentido, embora não se possa estabelecer o mesmo critério de testabilidade empírica para os elementos destes dois lados. Assim, afirma Popper (1992, p. 192),

a extensa linha de demarcação entre ciência empírica, por um lado, tem de ser traçada mesmo a cruzar o coração da região do sentido – com teorias dotadas de significado em ambos os lados da linha divisória – e não entre as regiões de sentido e de sem-sentido. Rejeito, mais especificamente, o dogma de que a metafísica tem de ser destituída de significado.

Para ele, até mesmo de concepções metafísicas se pode conseguir elementos que dêem apoio à ciência. De fato, “algumas teorias, como o atomismo, foram durante muito tempo, não testáveis e irrefutáveis (e, por vezes, não verificáveis também) e, nessa medida, ‘metafísicas’. Mas, mais tarde, elas passaram a fazer parte da ciência física” (Popper, 1992, p. 192).

Para Popper, portanto, embora a ética esteja do lado extra-científico da linha de demarcação, as teorizações éticas são plenamente dotadas de sentido e significado. Não se trata de discursos vazios, mas de um campo de saber fértil de problemas e de propostas de solução que não deve ser desconsiderado nem pela Filosofia, nem pela Ciência.

Diante desse amplo contexto teórico-conceitual, pode-se compreender o que Popper quer dizer ao afirmar que não há uma base científica para a ética. Isso significa, em termos popperianos, que a ética não corresponde ao critério de falseabilidade exigido de uma teoria que se candidate ao campo da ciência. Embora a ética seja, para Popper, um discurso dotado de sentido e de significado, como foi visto acima, suas proposições e formulações teóricas estão longe de serem passíveis de testes empíricos. Quando se afirma, por exemplo, que “a vida é um valor fundamental” (tese que parece ser a base das questões da bioética), não há possibilidade de se testar empiricamente a verdade ou falsidade de tal proposição. Que fatos poderiam apoiá-la? E que outros fatos poderiam refutá-la? Portanto, é a ausência do caráter empírico (e não o problema do significado) que faz da Ética um campo de saber extra-científico. Daqui decorre a posição popperiana de que a ética não está apoiada em fatos, mas em decisões que legitimam atitudes. Neste sentido, a defesa da vida, em suas múltiplas formas, não é uma atitude que se fundamenta e justifica a partir de evidências empíricas, mas em decisões de caráter moral. A diferença fundamental entre as culturas canibais e as não canibais, por exemplo, não está assentada na evidência de fatos empiricamente confirmados, mas nas decisões morais que foram configurando tais diferenças. Isso nos ajuda a compreender que, a um mundo de fatos, corresponde um mundo de valores.

Portanto, a questão central da Ética, em geral, e da Bioética, em particular, reside na compreensão de que as decisões humanas não podem ser simplesmente justificadas por evidências factuais,

mas, ao contrário, devem ser justificadas pelas próprias valorações morais que levam a tais decisões. Na perspectiva popperiana, mesmo se as decisões morais estivessem assentadas em evidência factual, os agentes morais deveriam estar atentos ao fato de que as evidências podem estar equivocadas. Isso porque, como afirma Popper,

não podem existir enunciados definitivos em ciência – não pode haver, em Ciência, enunciado insuscetível de teste e, conseqüentemente, enunciado que não admita, em princípio, refutação pelo falseamento de algumas das conclusões que dele possam ser deduzidas (Popper, 1974, p. 49, grifos no original).

A Ética, portanto, não é uma fórmula matemática cuja demonstração inequívoca deverá convencer todas as pessoas. Não é também objeto de um experimento científico, cuja evidência observacional tudo define e circunscreve. Embora possa haver um discurso racional, apoiado em argumentos razoáveis, para defender ou criticar os postulados morais, não se pode negar que tais postulados têm sua fundamentação primeira em juízos de valor que se sobrepõem aos juízos de fatos. E é precisamente essa sobreposição que confere à moralidade um caráter especial na cultura e que define, propriamente, a condição moral dos seres humanos. É somente a partir da admissão dessa sobreposição que se compreende a existência da condição fundamental da moral: a liberdade. A liberdade depende, desse modo, da posição que atribuímos aos valores num mundo de fatos (Popper, 1977, p. 204).

Se fosse apoiada apenas em evidências empíricas (portanto, em fatos de origem natural, ocorridos independentemente das escolhas humanas pessoais), as decisões já não seriam mais objeto de análise da Ética, mas apenas da ciência que descrevesse o suceder natural de tais eventos e os comportamentos humanos correspondentes. É o que ocorre, por exemplo, na esfera dos instintos. Os comportamentos naturais deles derivados são absolutamente autônomos e involuntários (embora, com o processo de educação, possam ser, aos poucos, controlados). Não havendo vontade própria, não há também liberdade e, portanto, já não se está mais na esfera moral.

A dimensão moral exige, portanto, por sua própria natureza, que haja a possibilidade de se fazer escolhas diante do múltiplo contexto de fatos e situações que a vida apresenta. Num mundo onde houvesse apenas situações confinadas nos limites de um determinismo absoluto, não haveria moralidade, uma vez que não seria possível a liberdade. A moral só é possível porque, ao lado de situações já definidas e determinadas pela natureza, existe uma larga esfera de indeterminação, um campo de possibilidades, um horizonte no qual o futuro e o próprio universo estão abertos (Popper, 1991).

É precisamente esta situação que funda a moralidade. Portanto, a Ética e a Bioética não podem querer-se assentadas apenas em evidências, produzidas a partir de protocolos científicos, justificados empírica e logicamente. Se isso fosse possível, não haveria conflitos nas decisões morais, pois todas as decisões poderiam estar já pré-estabelecidas em planilhas e protocolos padrão de comportamento. A questão moral se restringiria simplesmente à aplicação destes protocolos, não sendo nem mais preciso que pessoas operassem tais decisões, podendo até mesmo uma inteligência artificial decidir pelo encaminhamento “moral” a ser adotado em cada situação-padrão específica. Neste caso, há muito teria sido deixado de lado o campo da moral, permanecendo-se apenas no campo da técnica, que poderia perfeitamente receber o nome de “tecnologia moral”.

A questão de fundo, que sustenta a reflexão ética, é a da responsabilidade, dependente unicamente do grau de liberdade do agente moral. Estabelecida a partir de um determinismo absoluto, a pauta das ações humanas deixaria de ser objeto de uma reflexão ética, pois estaria esvaziada de seu conteúdo moral. Isso porque, como se viu acima, o determinismo nega a liberdade e, ao fazê-lo, exclui o horizonte moral das ações humanas. Em consequência, não haveria também a imputação da responsabilidade a nenhum dos comportamentos humanos, extinguindo-se assim toda a moralidade. É precisamente pelo fato de a existência humana apresentar o duplo contexto da determinação-indeterminação que os humanos são seres morais. É neste sentido, precisamente, que Sartre advogava a condição humana paradoxal da condenação à liberdade. Querer

estar situado na esfera do puro determinismo, seria abdicar da condição humana, numa espécie de refúgio na condição animal.

É essa condição de liberdade, como possibilidade sempre aberta de fazer escolhas, o que impede o estabelecimento de uma base científica para a Ética, como sustenta Popper.

A afirmação de uma base ética da ciência

No início deste estudo, afirmou-se que a tese de Popper, aqui apresentada como pano de fundo da reflexão, encerra uma negação e uma afirmação. Na parte I, analisou-se a negação. Agora, será analisada a afirmação de Popper, que sustenta a seguinte posição: existe uma base ética para a ciência.

Um primeiro aspecto a analisar é o fato de Popper romper com a suposta neutralidade ética da ciência. Neste sentido, não se pode mais operar a partir da dicotomia ciência-tecnologia, segundo a qual as questões morais aplicam-se apenas ao segundo elemento do binômio, ou seja, a tecnologia. Para Popper, com efeito, não apenas a aplicação prática do conhecimento científico está carregada de valores morais, como a própria atividade de construção desse mesmo conhecimento é também passível de uma avaliação de natureza moral, donde decorre a “responsabilidade moral do cientista” (Popper, 1999, p. 153). A própria investigação científica é realizada a partir de um horizonte moral, que implica atitudes e posturas do investigador diante de um determinado campo de saber. Popper parece reconhecer que esta situação nem sempre foi assim, porque, como afirma, há algum tempo atrás

o cientista puro ou o acadêmico puro tinha apenas uma responsabilidade para lá daquela que todos temos ou seja, procurar a verdade. Tinha de aprofundar o crescimento de seu tema o máximo que lhe fosse possível. Tanto quanto sei, Maxwell teve poucas razões para se preocupar com as possíveis aplicações das suas equações. E talvez até Hertz não se tenha preocupado com as ondas hertzianas (Popper, 1999, p. 153).

Porém, conclui Popper, “esta situação feliz pertence ao passado. Hoje, pode tornar-se ciência aplicada não só toda a ciência pura, mas também todo o conhecimento acadêmico puro” (POPPIER, 1999, p. 153). Daqui decorre que o potencial ético da ciência torna-se cada vez maior.

A partir da dicotomia ciência-tecnologia, o cientista puro poderia ser visto como alguém isento de compromisso moral em relação ao seu campo de investigação. Sua atividade de pesquisa e os resultados dela advindos não seriam objetos aos quais se poderiam aplicar juízos de valor. Tratar-se-ia apenas de uma investigação eticamente neutra acerca da realidade e de suas propriedades, sem reflexos no horizonte moral. Dessa forma, por exemplo, uma pesquisa na esfera da energia nuclear não teria nenhuma objeção ou validação moral, sendo considerada indiferente do ponto de vista dos valores. Em outras palavras, tratar-se-ia de questões que, em si mesmas, não seriam nem aceitáveis nem reprováveis, mas algo situado acima do bem e do mal. Se houvesse uma perspectiva de valoração, tal perspectiva se estenderia apenas à aplicação prática de tais saberes. Se os resultados da pesquisa sobre energia nuclear seriam aplicados, por exemplo, na construção de armamentos ou no desenvolvimento de técnicas para o tratamento de doenças, então sim haveria a possibilidade de um juízo moral capaz de avaliar as duas situações. Essa perspectiva parece ainda constituir-se na referência básica quando a questão é a relação entre Ética e Ciência. O cientista puro estaria, de certa forma, protegido, ou melhor, desobrigado da necessidade de tomar decisões éticas em relação às suas investigações, uma vez que apenas o tecnólogo deveria se preocupar com as consequências morais da aplicação da ciência em termos práticos.

Na concepção epistemológica de Popper, contudo, a relação entre Ética e Ciência não parte desta situação dicotômica entre conhecimento puro e tecnologia. Isso porque, para ele, a própria atividade de pesquisa pura está carregada de valores morais. Em qualquer campo do saber, mesmo naqueles domínios mais remotos em relação a uma aplicação direta do conhecimento, o pesquisador não consegue escapar ou subtrair-se da esfera moral. Sua atitude diante do próprio conhecimento e do fazer científico já denotam um certo horizonte moral, sustentado numa determinada base ética.

A noção de base ética da ciência inclui, segundo o ponto de vista de Popper, a atenção a dois *perigos intelectuais*: 1) o dogmatismo e 2) o relativismo.

O dogmatismo corresponde à atitude de certeza absoluta e confiança cega em pontos de vista pessoais, expressos em concepções, crenças e teorias. Está assentado em uma forma de visão unilateral da realidade, que dificulta enxergar outras possibilidades de explicação. Além disso, o dogmatismo impede as pessoas de reconhecer que as melhores teorias são sempre aproximações da verdade e, assim, podem eventualmente ser refutadas pelos fatos, sendo substituídas por novas teorias mais explicativas.

A questão ética fundamental que se relaciona ao dogmatismo é o fato de que, geralmente, a atitude dogmática desemboca em posições autoritárias e totalitárias. O totalitarismo torna-se, desse modo, o principal sub-produto do dogmatismo. Veja-se, por exemplo, como Popper identifica as raízes do totalitarismo no programa pedagógico-político de Platão (Popper, 1987, vol. 1, sobretudo os capítulos 6 a 9).

Popper se declara radicalmente contra o dogmatismo, expresso sobretudo na forma de cientificismo. Neste sentido, afirma:

Apesar de minha admiração pelo conhecimento científico, não sou um partidário do cientificismo, pois o cientificismo afirma dogmaticamente a autoridade do conhecimento científico; ao passo que eu não creio em autoridade alguma e sempre resisti ao dogmatismo; e continuo resistindo, especialmente na ciência (Popper, 1994, p. 21, tradução nossa).

É neste sentido que se pode compreender a afirmação de Popper de que “devemos suspeitar de todos aqueles que se pretendem autorizados a ensinar a verdade” (Popper, 2006, p. 499). A posição anti-dogmática implica, desse modo, a adoção de duas atitudes: a) exigir a crítica racional de toda forma de conhecimento e b) dirigir o esforço intelectual para a sempre inacabada busca da verdade. Numa passagem significativa, Popper assim resume esta questão: “Não existe conhecimento sem crítica racional, crítica a serviço da busca da verdade” (Popper, 1994, p. 40, tradução nossa).

Para além do âmbito estritamente epistemológico, a posição anti-dogmática de Popper revela uma profunda dimensão ética precisamente na valorização da vida, cujo valor está acima de qualquer perspectiva teórica, doutrina ou crença. Assim, afirma Popper, “uma parte de nossa busca de um mundo melhor deve

consistir na busca de um mundo no qual não se obrigue aos outros a sacrificar sua vida em razão de uma idéia” (POPPER, 1994, p. 48, tradução nossa). Para ele, portanto, a dimensão epistemológica da busca da verdade, numa perspectiva crítica e não-dogmática, está diretamente relacionada com a garantia ética da liberdade. Neste sentido, Popper afirma declaradamente: “Eu acredito que esta forma crítica de racionalismo e, acima de tudo, esta crença na autoridade da verdade objetiva, é indispensável a uma sociedade livre baseada no respeito mútuo” (Popper, 2006, p. 499).

O relativismo é outro perigo intelectual que, na perspectiva da epistemologia popperiana, deve ser combatido. Para Popper, o relativismo apresenta um profundo comprometimento moral, constituindo-se em “um dos muitos *delitos* que cometem os intelectuais” (Popper, 1994, p. 20, grifo e tradução nossos). Mais ainda: Popper afirma que o relativismo “é uma *traição* da razão e da humanidade” (Popper, 1994, p. 20, grifo e tradução nossos). Veja-se que os conceitos utilizados por Popper (*delito* e *traição*) têm um forte apelo moral, muito mais do que epistemológico.

Para Popper, “o relativismo é a posição segundo a qual pode-se afirmar tudo, ou praticamente tudo, e portanto nada. Tudo é verdade, ou melhor, nada. A verdade é, portanto, um conceito carente de significado” (Popper, 1994, p. 245, tradução nossa).

Com relação ao relativismo, Popper mostra-se de acordo com a posição de Bertrand Russell:

Eu creio que Russell tem razão em atribuir à Epistemologia consequências práticas no campo da Ciência, da Ética, e até da Política – pois Russell diz que o relativismo epistemológico, ou a ideia de que não existe uma verdade objetiva, e o pragmatismo epistemológico, ou a ideia de que verdade é o mesmo que utilidade, estão estreitamente associados a ideias autoritaristas e totalitárias (Popper, 2006, p. 19).

É por essa razão que, noutra passagem, Popper assevera que o “relativismo leva assim à anarquia, à ilegalidade; e ao império da violência” (Popper, 1994, p. 244, tradução nossa).

Para Popper, com efeito, o relativismo é resultado da confusão estabelecida entre verdade e certeza. Ele esclarece este ponto quando afirma que “a verdade é algo objetivo, enquanto que a certeza é questão de apreciação subjetiva” (Popper, 1994, p. 20,

tradução nossa). Portanto, não pode haver relativismo em relação à verdade em si, uma vez que não se pode admitir posições relativas a algo que é objetivo. Contudo, pode haver relativismo em se tratando do modo como as pessoas, em particular, sentem-se confiantes ou não em relação a determinada posição. Um exemplo simples para elucidar a distinção entre verdade (objetiva) e certeza (subjéctiva) é a diferença entre temperatura e sensação térmica. Embora a temperatura em determinado momento do dia seja algo objetivo, digamos que 25° C, as pessoas, em particular, têm percepções subjéctivas diferentes de maior ou menor calor. Em termos de História da Ciência, esta distinção pode ser compreendida, por exemplo, em relação à Revolução Copernicana: a certeza dos adversários de Copérnico, que defendiam o geocentrismo, os impediu de compreender e aceitar o caráter objetivo do heliocentrismo.

Deve-se ressaltar que o anti-dogmatismo de Popper de forma alguma significa uma concessão ao relativismo. O fato de não se defender, de modo absoluto, uma determinada posição teórica não significa admitir qualquer posição, como se todas tivessem, em relação à verdade, o mesmo valor. É por isso que Popper entende que o relativismo é uma atitude de “irresponsabilidade intelectual” (Popper, 1994, p. 244, tradução nossa).

O ponto central desta questão está na posição que o investigador assume diante da própria ciência. E aqui há duas possibilidades, com suas respectivas atitudes morais: 1) o Positivismo, que corresponde à compreensão do conhecimento científico na perspectiva de *episteme*, ou seja, de conquista definitiva da verdade e da certeza; 2) o Racionalismo Crítico, que consiste em compreender o conhecimento humano, em geral, e o conhecimento científico, em especial, na condição permanente de um saber falível, conjectural e provisório.

Estas duas possibilidades de compreensão do conhecimento humano acenam, do ponto de vista moral, para “o contraste entre a modéstia intelectual e a arrogância intelectual” isto é, “para um contraste na valoração do conhecimento humano” (Popper, 1994, p. 55, tradução nossa). Enquanto a posição positivista representa o aumento do poder em face do pretensão conhecimento conquistado, o racionalismo crítico admite apenas que “o conhecimento é

trabalho de conjectura disciplinada pela crítica racional” (Popper, 1994, p. 64, tradução nossa). Nesse sentido, ao invés de se admitir que o saber corresponde à verdade ou à certeza, a ciência é compreendida na condição permanente de hipótese ou conjectura, que

sempre pode ser ampliada, aperfeiçoada, pois nunca chega a dar explicações últimas que possam corresponder às essências das coisas. Sempre é possível encontrar explicações mais amplas, teorias mais explicativas, abordagens mais aproximadas da verdade, embora nunca possamos saber se correspondem ou não, de fato, à verdade (Valle e Oliveira, 2010, p. 90).

Para Popper, a consciência dos limites de nosso conhecimento (e da amplitude de nossa ignorância) deve resultar em uma tomada de posição moral. Tal consciência, pois, “converte em um dever a luta contra o pensamento dogmático. Também converte em um dever a suprema modéstia intelectual. E, sobretudo, converte em um dever o cultivo de uma linguagem simples e não pretensiosa: o dever de todo intelectual” (Popper, 1994, p. 64, tradução nossa). Popper adverte:

Por muitos satisfeitos que estejam com uma solução, nunca a considerem como sendo a final. Existem excelentes soluções, mas não existe uma solução final. Todas as nossas soluções são falíveis. Este princípio tem sido frequentemente confundido com uma forma de relativismo, mas é exatamente o oposto do relativismo. Procuramos a verdade e a verdade é absoluta e objetiva, como o é a falsidade. Mas qualquer solução para um problema abre caminho a um problema ainda mais profundo (Popper, 2001, p. 214).

A partir destas considerações, percebe-se com um pouco mais de clareza o quanto, na filosofia de Popper, a ética e a epistemologia estão profundamente relacionadas. As posições epistemológicas correspondem a atitudes éticas e, por outro lado, as decisões morais levam a determinados compromissos epistemológicos. No que diz respeito sobretudo à Bioética, a posição de Popper mostra-se de suma importância, pois chama-nos à consciência para as implicações éticas da atividade científica que faz das questões da vida o seu foco de atuação. Segundo nosso modo de

entender, há um potencial ético de elevado valor em todas as questões relativas às ciências da vida, tanto da vida humana, quanto animal e ambiental, pois os erros da ciência podem significar o comprometimento irreversível da vida e de suas manifestações. Desse modo, portanto, adotar o dogmatismo ou a modéstia intelectual, nestes campos do saber, faz toda a diferença.

Artigo recebido em 21.05.2012, aprovado em 02.07.2012

Referências

- COMTE, Augusto. *Curso de filosofia positiva*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- OLIVEIRA, Paulo Eduardo de. *Da ética à ciência: uma nova leitura de Karl Popper*. São Paulo: Paulus, 2011.
- POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 1974.
- _____. *Autobiografia intelectual*. São Paulo: Cultrix, Edusp, 1977.
- _____. *A sociedade aberta e seus inimigos*. 2 vol. São Paulo: Editora da USP/Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.
- _____. *Sociedade aberta, universo aberto*. Lisboa: Dom Quixote, 1991.
- _____. *O realismo e o objectivo da ciência*. Pós-escrito à “Lógica da Pesquisa Científica”, vol. 1. Lisboa: Dom Quixote, 1992.
- _____. *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Paidós, 1994.
- _____. *O mito do contexto*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- _____. *A vida é aprendizagem: epistemologia evolutiva e sociedade aberta*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. *Conjecturas e Refutações*. Coimbra: Almedina, 2006.
- SGANZERLA, Anor. O sujeito ético em Hans Jonas: os fundamentos de uma ética para a civilização tecnológica. In: SANTOS, Robinson dos; OLIVEIRA, Jelson; ZANCANARRO, Lourenço (org.). *Ética para a civilização tecnológica: em diálogo com Hans Jonas*. 1 ed. São Paulo: São Camilo, 2011, v. 1, p. 115-128.
- VALLE, Bortolo e OLIVEIRA, Paulo Eduardo de. *Introdução ao pensamento de Karl Popper*. Curitiba: Champagnat, 2010.

RESENHAS

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se*. Tradução e apresentação de Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011; 723 pp.

Eduardo Pellejero (UFRN)

O questionamento da verdade como valor conhece um lugar importante no pensamento contemporâneo. Prolongamento inevitável do projeto crítico da modernidade, devemos a Nietzsche o haver assentado as bases dessa problematização, que remete a verdade à vida, invertendo a escala de valores e desfazendo a subordinação acostumada da vontade e do pensamento ao verdadeiro. Independentemente das problematizações, reavaliações e desconstruções da própria ideia de verdade às quais dá lugar, essa crítica abre o caminho para um novo paradigma de pensamento conceptual, que alenta, não a procura da verdade, mas a produção de ficções (regulativas, heurísticas, críticas, vinculadoras, etc.).

O direito de cidadania da ficção na república filosófica, em todo o caso, é instaurado de forma conclusiva pela filosofia de Hans Vaihinger, para quem, longe de se opor à realidade, a ficção interfere com a realidade, em ordem a servir um propósito que, por sua vez, não é parte da realidade. Isto é, as ficções de um ponto de vista teórico, podem ser consideradas como falsas, mas são justificadas e podem ser consideradas 'praticamente verdadeiras' porque realizam determinados serviços para nós. Noutras palavras, as ideias são em si mesmas ficções, mas em ordem a estabelecer condições apropriadas para a *praxis*, convertem-se numa postura transcendental para mapear formas possíveis de ação.

A Filosofia do como se postula assim a origem das ideias nas necessidades éticas e intelectuais, como ficções úteis e valiosas para

a humanidade e, nesse sentido, propõe uma fenomenologia da consciência idealizante ou ficcionalizante. Segundo Vaihinger, uma lógica de deslocamentos eidéticos dá conta do funcionamento da razão, onde a ficção joga as vezes de elemento desestabilizador dos dogmas, assim como de espaço de variação das hipóteses, permitindo uma partilha graduada da estrutura da ideia para além qualquer ossificação possível. Um número de ideias passa através de vários níveis de desenvolvimento, especialmente os de ficção, hipótese e dogma; e inversamente dogma, hipótese e ficção; nesse sentido, a ficção é o estado máximo de tensão da psiquê, que tende a esclerosar-se no dogma, que perante o inapreensível desce ao terreno das hipóteses, para finalmente alcançar o nível da ficção, onde o movimento é relançado com toda a força que é necessária para que pensar volte a produzir-se no pensamento (pp. 286-300).

A cem anos da primeira edição da obra prima de Hans Vaihinger – *Die philosophie des als ob* –, a editora da Unachapecó – Argos – coloca à disposição do mundo acadêmico da língua portuguesa a tradução do alemão realizada por Johannes Krestschmer como parte da sua tese de doutorado em Literatura Comparada na Universidade do Estado de Rio de Janeiro sob o orientação de Luiz Costa Lima, defendida em 2002.

O hercúleo trabalho de Krestschmer (a tradução conta com quase 700 páginas) baseia-se no texto que dera lugar à versão inglesa de C. K. Ogden, que o próprio Vaihinger estabelecer parcialmente, e inclui como anexos um texto autobiográfico escrito por Vaihinger em 1921 para difundir a sua obra – «Como nasceu *A filosofia do como se*» – e uma carta de Albert Einstein endereçada a Vaihinger em 1919.

O volume conta ainda com um extenso estudo introdutório da autoria de Krestschmer, que se concentra na contextualização da vida e a obra de Vaihinger, assim como na apreciação da recepção de *A filosofia do como se* pela filosofia da época. Verdadeiro *best seller* filosófico, a obra de Vaihinger acabaria por arruinar o seu prestígio acadêmico ao mesmo tempo que propiciaria a sua popularidade. Krestschmer observa que o *como se* foi “considerado impróprio, se não amoral, nos meios universitários por defender o relativismo” (p. 33), e lembra que Arthur Fine comparara a figura

de Vaihinger à de Thomas Kuhn, em virtude da hostilidade suscitada nos cientistas da época.

A obra de Vaihinger conheceu ecos improváveis na literatura e na filosofia do século XX. Borges e Huxley, Husserl e Adler, entre outros, foram leitores da sua obra. O próprio Freud, inclusive criticando *A filosofia do como se*, reclama-se de um certo pragmatismo vaihingeriano, colocando em questão, como assinala Michel De Certeau, a distribuição estabelecida do espaço epistemológico, essa configuração que rege, há três séculos, as relações da ciência com a ficção. Boireau – aponta Krestchmer (p. 42) – apontou semelhanças surpreendentes entre o pragmatismo vaihingeriano e a filosofia de Henri Poincaré.

Na falta de uma tradução, no mundo acadêmico acadêmico de língua portuguesa, as aproximações à sua obra eram contadas. Fora dos ecos despertados pelo trabalho realizado pelo grupo de pesquisa dirigido por Luiz Costa Lima em torno do conceito de ficção, nomeadamente a partir da obra de Wolfgang Iser, no qual se inscreve a presente tradução, apenas podíamos contar com a aproximação que Leonel Ribeiro dos Santos, da Universidade de Lisboa, propusera em 2006 («Hans Vaihinger: o Kantianismo como um ficcionalismo?», in: Santos (Ed.), *Kant: Posteridade e Actualidade*», Lisboa, CFUL, 2006). Mais recentemente, em 2011, Francisco de Assis e Silva defendeu no Brasil uma dissertação de mestrado orientada por Franklin Leopoldo e Silva, sobre o conceito de ficção jurídica na obra Vaihinger. É quase tudo com o que podemos contar. A tradução de Krestchmer senta as condições objetivas para novas leituras e novos estudos. O resto depende do nosso interesse.

Nietzsche dizia que a vontade de aparência, de ilusão, de engano, de devir e de mudança é mais profunda, mais 'metafísica' que a vontade de verdade, de realidade, de ser, e que esta última era em si mesma apenas uma forma da vontade de ilusão. Em 1911 Hans Vaihinger extraía desse axioma o seguinte corolário: “a aparência não deve ser mais lamentada e combatida, como o estão fazendo os filósofos até hoje, mas a aparência, à medida que prova ser útil e valiosa, e ainda impecável esteticamente, deve ser

afirmada, desejada e justificada” (p. 667).

Na esteira de Nietzsche, o pensamento contemporâneo afirmou muitas vezes que a natureza errônea de um conceito não constitui uma objecção para a filosofia, e que categorias como 'interessante' e 'produtivo' são mais importantes para o pensamento que noções como as de verdadeiro e falso (a questão da filosofia sendo em que medida é vantajosa para a vida).

Porém, admitir a ficção como uma condição necessária para a vida implica uma violenta inversão das formas tradicionais de relacionar-nos com a realidade. A disponibilidade em português duma das obras fundacionais desse pragmatismo alargado pode contribuir – esperamos – para a melhor intelecção do alcance e dos limites desse perspectivismo que Vaihinger considerava necessário para nós.

Gilson Iannini
ESTILO E VERDADE EM
JACQUES LACAN



IANNINI, Gilson. *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2012; pp. 376.



Róbson H. A. Batista (UFRN)

Em *Estilo e verdade em Jacques Lacan*, mais novo título de Gilson Iannini, nos deparamos com uma escrita de ritmo compassado, onde as considerações teóricas se sobrepõem sem demasiada aridez, como se construísse pacientemente um monumento conceitual discursivo onde já se sabe de antemão o lugar de cada peça – salvo os desvios que não obstante também parecem planejados, seguindo o jogo da habilidosa retórica do autor. Estranho é falar do que é próprio do *estilo* lacaniano quando quem fala no livro, por sua vez, é mesmo, digamos, tão prosaico, envolvente, e, até mesmo, didático. Embora não seja dispensável algum conhecimento prévio sobre os fundamentos da psicanálise, tanto em sua versão freudiana quanto em seus desdobramentos sob a alcunha de psicanálise lacaniana, assim como sobre o campo epistemológico no qual se insere (ou funda), o texto de nosso autor faz o leitor imergir gradativamente numa trama conceitual complexa, cheia de sutilezas, sem que este se sinta barrado pela conhecida estranheza do vulgo “lacanês” ou mesmo pelo hermetismo do campo conceitual da filosofia, sobretudo da filosofia contemporânea.

Trata-se nitidamente de um trabalho acadêmico, tanto em suas virtudes quanto em seus vícios. Quando elencados os problemas aos quais pretende resolver com sua pesquisa, nos parece de uma ambição tamanha que só se dá por razoável ao nos deixarmos seduzir pela confiança, calma e segurança transmitidas pelo *seu* estilo.

Estilo e verdade é um livro oriundo da pesquisa e tese doutoral de Iannini. Publicado em 2012 pela editora Autêntica, presenteia o público interessado tanto nas questões dos desdobramentos do discurso psicanalítico lacaniano quanto na verdade, questão tão central como tradicional na filosofia, como também os pontos de tensão, convergências e divergências com autores de grande influência no cenário de pensamento contemporâneo.

Debruçando-se na própria equivocidade do significado, enaltecendo a dimensão ontológica do significante, Gilson Iannini examina minuciosamente a tese lacaniana da discordância entre saber e verdade, e apresenta em toda sua integridade, fio por fio, a crítica à metalinguagem, examina problemas que tomados em conjunto nos pareceriam ultrapassar a pretensão de qualquer volume, por exemplo, o problema das relações entre ciência e psicanálise com todas suas repercussões no cenário epistemológico, analisa ainda, e principalmente, o estilo de Lacan como um esforço de formalizar, na escrita da psicanálise, os impasses de uma verdade que não se diz por inteiro.

Ao abrir o seu texto com a afirmação de que “o inconsciente freudiano é um acontecimento para o pensamento”, e que “este acontecimento concerne não apenas ao estatuto do sujeito e à história do desejo, mas também à natureza e aos contornos da verdade” (p. 14), Iannini nos revela o teor das conjecturas que nos são apresentadas por seu livro. Empreende primeiramente uma breve revisão do estatuto epistemológico do discurso freudiano ante a racionalidade moderna, apontando o imprescindível lugar que a práxis clínica possui na elaboração teórica da psicanálise, assim como a indissociabilidade entre teoria, técnica e método. A observação clínica é um dos elementos que faz com que a doutrina do inconsciente se afaste de seus predecessores filosóficos, mas não é o suficiente para fazer dela uma legítima ciência positiva, impasse que se consubstancia com a natureza dos conceitos denominados metapsicológicos.

Todavia, apesar da prudência epistemológica adotada por Freud, este continuou focado, tal como o cientista em sua pesquisa, em elaborar sua teoria sem se ater em demasia aos problemas e

tradições de pesquisa de outras áreas de conhecimento. Nosso autor parece querer dizer que somente com Jacques Lacan veio se considerar detidamente aquilo que este chamou de “razão desde Freud” (p. 14).

Depara-se, entretanto, com a questão do estatuto da verdade e de suas relações como o saber; empreende uma partilha entre saber e verdade: “o saldo dessa partilha é dividido pela ciência, incapaz de economizar os impasses da formalização, e pelo estilo, como estratégia de formalização de impasses” (p.15). Iannini aponta em vários momentos a postulação freudiana de que “há pensamento inconsciente” (p. 15, 134, 319) como o ponto nevrálgico daquilo que Lacan chamou de “subversão do sujeito”; e é da dinâmica da vida pulsional – dialética do desejo – que Lacan sustenta que o sexo é impossível enquanto tal na vida humana: não há autonomia da vontade nem mesmo algo semelhante à unidade do eu, pois “o desconhecimento [...] lhe é constitutivo, a divisão lhe é inerente” (p. 15).

Doravante, se a sexualidade é ao mesmo tempo insistente e irrepresentável, “qual sintaxe o discurso que aí se funda precisa ter para dar conta deste desejo contraditório, opaco, insubmisso” (p. 15-16)? Como falar legitimamente do real? A psicanálise rompe radicalmente com a racionalidade moderna, com sua pretensão de posse do conhecimento-verdade, sem, contudo, como constata Iannini, flertar com nenhuma forma de irracionalismo. Elencando as consequências, demarcando o lugar, Iannini nos permite vislumbrar a abrangência das ressonâncias das constatações lacanianas, e diz: “Lacan aceita o desafio perspectivista em consonância com Nietzsche: ele recusa soluções metafísicas para o problema da verdade, como a essência platônica ou Deus veraz cartesiano; (...) rejeita pensar a verdade sob a rubrica de uma revelação originária do Ser, nos quadros da hermenêutica heideggeriana. (...) recusa as soluções lógicas-positivistas de cunho correspondencialista ou verificacionista, assim como não endossa as teorias semânticas da verdade advogadas pela tradição anglo-saxã” (p. 16). Em suma: veta a possibilidade de uma metalinguagem, de um discurso primeiro. O homem é constituído na linguagem e esta não interrompe o fluxo incessante do sentido.

Não obstante a aceitação do desafio perspectivista Lacan não cede a qualquer relativismo pós-moderno. Guiado por essa convicção, Iannini se propõe investigar os contornos da empreitada lacaniana e suas reverberações no cenário intelectual contemporâneo acerca da natureza do estatuto e do regime da verdade, tendo sempre em vista que para Lacan “a primazia do significante convive com a tese da incompletude do simbólico” (p. 17) e que, indubitavelmente, “há real, ainda que dessubstancializado, ainda que opaco ao simbólico” (p. 17).

Na esteira daquilo que seriam as descobertas fundamentais de Freud – subversão do sujeito e dialética do desejo –, Lacan, segundo Iannini, elabora uma espécie de *estilística do objeto*, onde postula que não há representação possível para o objeto de desejo do sujeito, somente aproximações, visto que “a representação do sexual *qua* sexual é da ordem do impossível” (p. 17). Em Lacan, nem mesmo há equivalência entre linguagem e representação, cabendo ao estilo ser o “modo pelo qual o sujeito pode criar algo em torno do vazio de referencia inerente ao desejo, interessando, pois, o objeto” (p. 17). Há uma *função do estilo*, e talvez não seja demasiado dizer que há uma verdade se [des]velando nele, o que autoriza ao analista (ou a todo o investigador da verdade?) a se preocupar não apenas com o pretense conteúdo, “mas também com a forma do discurso e as estratégias de contornar os limites do dizer” (p. 17), sobretudo, como é de hábito não só na análise psicanalítica, quando faltam palavras ao sujeito, onde, inegavelmente, *ainda há muito o que dizer*. O autor ainda alude à relação de tudo isso com a formalização e escritura conceitual, tendo o estilo como o elemento cuja função possibilita o rompimento de qualquer discurso com o paradigma clássico da representação-palavra, com a metafísica da subjetividade, sem ceder à pobreza confortável do cientificismo ou às precipitadas e melancólicas recusas da verdade de teor relativista.

Aonde residiria o modo singular de Lacan abordar a questão da verdade? Para Iannini, o que serve de base é a inédita relação entre saber e verdade que Lacan estabelece. A contundente crítica lacaniana à metalinguagem se funda, para nosso autor, na formalização e exposição de um quadro conceitual que abre espaço

para a ocorrência do acaso, do inexprimível, do inefável, ao menos demarcando a sua ausência, através de um estilo consonante à própria teoria, estilo marcado pela aposta na materialidade da linguagem, pela contingência ontológica do desejo que possibilita a autonomia, no mínimo relativa, do significante em sua relação com o significado, lidando, a seu modo, com a incomensurável incompletude inerente à própria dimensão simbólica.

A verdade em Lacan só se dá através do caráter processual permeado pelo estilo (que é a própria apresentação do discurso), verdade que ao se apoiar na materialidade da linguagem leva nossa consideração à dignidade ontológica do sem-sentido, onde o estilo cumpre sua função “como esforço de formalizar o que se precipita como limite de literalização do real pela ciência” (p. 18). No estilo, no seu desdobramento *acontecimental*, no processo da verdade, se inscreve a singularidade irreduzível do sujeito.

É uma verdadeira odisseia discursivo-conceitual a empreitada percorrida por Gilson Iannini ao longo de seu livro. Destinado a um público intelectual misto, ou híbrido, *Estilo e verdade em Jacques Lacan* tem seu ponto forte exatamente em expor o discurso lacaniano sob uma ótica que manteve firme o elo entre suas repercussões filosóficas, epistemológicas e psicanalíticas, seja esta em seu aspecto teórico (metapsicológico) ou clínico.



HEINE, H. *Heine, hein? Poeta dos contrários*. Tradução e introdução: André Vallias. São Paulo: Perspectiva/Goethe-Institut, 2011.

Romero Freitas (UFOP)

O amigo mais velho do jovem Marx

A publicação do volume *Heine, hein? Poeta dos contrários* – na célebre Coleção Signos, criada por Haroldo de Campos – é um evento destinado a mudar da água para o vinho a compreensão da poesia de Heine no Brasil. Como o tradutor e organizador André Vallias demonstra, no breve aparato histórico que acompanha a sua edição, a poesia de Heine é uma espécie de companheira de viagem da poesia brasileira. Do romantismo ao dias de hoje, ela sempre foi traduzida e comentada, e seus tradutores e leitores são figuras ilustres da poesia brasileira, como Álvares de Azevedo, Machado de Assis, Manuel Bandeira, Mário Faustino ou Décio Pignatari. Apesar disso, a poesia de Heine era uma espécie de flagrante esquecimento no mercado editorial brasileiro: enquanto algumas das suas mais conhecidas obras em prosa já haviam sido traduzidas no país (*Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha*, Iluminuras, 1991; *O Rabi de Bacherach*, Hucitec, 1992; *Noites florentinas*, Mercado Aberto, 1998), os seus poemas continuavam a aparecer apenas em revistas literárias, coletâneas de poesia alemã, trabalhos acadêmicos e sites da internet.

Uma situação bem estranha, se considerarmos que Heine foi essencialmente um poeta. Leia-se a esse respeito, por exemplo, o que Nietzsche escreveu sobre ele: “O supremo conceito do poeta lírico me foi dado por *Heinrich Heine*. É em vão que eu busco, ao longo dos milênios, uma musicalidade tão doce e apaixonada. Ele possuía aquela maldade divina, sem a qual eu não posso pensar o que é perfeito – estimo o valor dos homens, das raças, pelo quão necessariamente saibam entender o deus não separado do sátiro”

(*Ecce Homo*, in *Werke in drei Bänden*, Ed. K. Schlechta, 1969, II, p. 1088). Nietzsche poderia certamente ter se lembrado do ensaio histórico mencionado acima (*Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha*), que tem com um de seus temas-chave a reflexão filosófica sobre a morte de Deus: “Vocês estão ouvindo soar o pequeno sino? Ajoelhem-se. Estão levando os sacramentos a um Deus agonizante” (*Contribuição*, p. 86). No entanto, é como poeta que Nietzsche se refere a Heine, e é assim (sobretudo) que o veem os seus conterrâneos, ontem e hoje, e é desse modo que ele foi visto no Brasil, desde que aportou entre nós pela primeira vez.

A razão principal desse esquecimento da poesia de Heine no mercado editorial brasileiro não me parece estar nas dificuldades de tradução. Em primeiro lugar, se tais dificuldades fossem especiais, Heine não teria sido quase que constantemente traduzido no Brasil, desde o século XIX. Em segundo lugar, poetas cuja tradução é bem mais difícil, como Hölderlin, Celan ou George, encontram-se nas estantes brasileiras já há algum tempo. O problema parece estar na aparência – ilusória, mas persistente – de um envelhecimento da poesia de Heine, pelo fato de que ela esteve quase sempre associada às vertentes menos criativas do romantismo e do simbolismo. O aspecto propriamente *moderno* dessa poesia – manifesto no uso dessacralizador da linguagem e latente na interpretação do poema como ato – sempre tendeu a ficar em segundo plano.

Esse não é, no entanto, um erro de apreciação especificamente brasileiro. Por toda parte, quando se fala em Heine, pensa-se sobretudo nos poemas de amor ironicamente desencantados – mas musicalmente belos e simples – e esquece-se que o poeta escreveu também poemas políticos e filosóficos cheios de ambivalência e sutileza, poemas que ainda hoje são um desafio para a crítica. Um exemplo eloquente é o poema “Doutrina”, que André Vallias traduziu de forma bastante eficaz, conservando seu ritmo militar (*Heine, hein?*, p. 251):

Bate teu tambor sem medo,
Depois beija a vivandeira!
Eis a ciência; e a dos livros,
Súmula mais verdadeira.

Tira o povo do torpor,
Toca o hino com veemência,
Marcha e bate teu tambor,
Eis aí toda Ciência.

É de Hegel a doutrina;
Suprassumo verdadeiro!
Entendi pois sou ladino,
E também bom tamboreiro.

Mais de 150 anos depois de escrito, esse poema ainda divide a crítica (Cf. *Interpretationen: Gedichte von Heinrich Heine*, Reclam, 2006). Sátira ou elogio da dialética de Hegel? Elogio irônico, ambíguo? Não é nada fácil compreender qual a doutrina desse tamboreiro... Ou seria uma anti-doutrina?

Leituras revolucionárias da dialética de Hegel são bem típicas da geração de Heine (que é a dos chamados “hegelianos de esquerda”), mas esse poema, escrito justamente na época em que Heine mantém estreito contato com Marx (1844), parece antes zombar da poesia engajada da época – tal como Heine fará inúmeras vezes no longo poema épico-satírico intitulado *Alemanha. Um Conto de Inverno* (Crisálida/Goethe-Institut, 2011). Sabe-se que Heine assistiu, na juventude, aos cursos de filosofia da história ministrados por Hegel em Berlim. É provável que, após um entusiasmo juvenil com a filosofia do devir universal do Espírito, Heine tenha optado por uma crítica do idealismo hegeliano. É bem possível, inclusive, que ele tenha sido um dos primeiros a querer trazer o pensamento de volta à Terra. Nas deliciosas “Cartas de Helgoland” (1840) – ilha do Mar do Norte onde o poeta passou o verão de 1830, ocupando-se, dentre outras coisas, com leituras nada ortodoxas da Bíblia – lemos: “Tal como em suas declarações sobre Goethe, também no julgamento de outros escritores, Börne [escritor e crítico literário alemão com quem Heine mantém uma extensa polêmica] deixava sempre transparecer sua estreiteza nazarena. Eu digo nazarena, para não utilizar o termo ‘judeu’ ou ‘cristão’, conquanto ambas as expressões sejam sinônimas para mim, e não sejam usadas para definir uma crença mas um temperamento. ‘Judeus’ e ‘cristãos’ são para mim palavras com significados coincidentes, em oposição a ‘helenos’, nome que tampouco uso para

denominar um determinado povo, mas um direcionamento de espírito e um modo de ver, inato e igualmente ensinado. Nesse sentido, gostaria de dizer: todos os homens são judeus ou helenos; homens com impulsos ascéticos, iconoclastas ou espiritualizantes, ou homens com alegria de viver, orgulho de desabrochar e senso de realidade” (Heine, hein?, p. 228). Esse elogio da alegria de viver e do senso de realidade parece muito mais próximo de Goethe (“o Espinosa da poesia”, nas palavras de Heine) do que do “nazareno” Hegel, sempre envolvido com as cinzentas abstrações do Espírito absoluto. Várias outras passagens das “Cartas de Helgoland” referem-se com ironia ao pensamento abstrato e espiritualizante que tem origem na Bíblia. Isso, aliás, serviria no mínimo para matizar a imagem de Heine como poeta melancólico ou como “o último poeta romântico”.

Em síntese, o maior mérito do trabalho de André Vallias é jogar uma pá de cal sobre alguns (antiquíssimos) clichês. Se um grande número de leitores ainda associa o nome de Heine principalmente aos (belíssimos) *Lieder* de Schumann e Schubert, que transpõem em música os poemas mais simples, da fase de juventude, eles têm agora a opção de ler boas traduções de poemas como “Doutrina”, “Os ratos retirantes” ou o impressionante poema que se inicia com o verso “Larga as parábolas sagradas”, que nas duas primeiras estrofes lembra diretamente os questionamentos lírico-políticos de Bertolt Brecht:

Larga as parábolas sagradas,
Deixa as hipóteses devotas,
E põe-se em busca das respostas
Para as questões mais complicadas.

Por que se arrasta miserável
O justo carregando a cruz,
Enquanto, impune, em seu cavalo,
Desfila o ímpio arcabuz?

De quem é a culpa? Jeová
Talvez não seja assim tão forte?
Ou será Ele o responsável
Por todo o nosso azar e sorte?

E perguntamos o porquê,
Até que de súbito – afinal –
Nos calam com a pá de cal –
Isso é resposta que se dê?