

SABERES, Natal – RN, v. 1, n.2, maio 2009

SABERES

REVISTA INTERDISCIPLINAR DE
FILOSOFIA E EDUCAÇÃO

2009

SABERES

REVISTA INTERDISCIPLINAR DE FILOSOFIA E EDUCAÇÃO

ISSN 1984-3879

Natal – RN / 2009

Editor Chefe

Antonio Basilio Novaes Thomaz de Menezes

Editor Geral

Jorge dos Santos Lima

Editoração Eletrônica

Carlos Artur Santos Guimarães

Patrick Cesar Alves Terrematte

Normalização e Revisão Gramatical

Andrea Cassandra Virgulino Figueira

Efigênia Lima Santos

Helena Maria da Silva Barroso

Maria da Conceição Queiroz Maia

Equipe Editorial

Andrea Cassandra Virgulino Figueira

Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

Efigênia Lima Santos

Helena Maria da Silva Barroso

Jorge dos Santos Lima

Maria da Conceição Queiroz Maia

Patrick Cesar Alves Terrematte

Conselho Científico

Ângela Maria Paiva Cruz (UFRN)

Antônio Carlos Pinheiro (UFPB)

Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes (UFRN)

Eduardo Pellejero (Univ. de Lisboa)

Jaci Menezes (UFBA)

José Luis Câmara Leme (Univ. Nova de Lisboa)

José Willington Germano (UFRN)

Marlúcia Menezes de Paiva (UFRN)

Roberto Machado (UFRJ)

Silvio Gallo (UNICAMP)

Walter Omar Kohan (UERJ)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	04
---------------------------	----

ARTIGOS

André Luiz Simões Pedreira e Kleverton Bacelar Santana A EDUCAÇÃO DO INTELLECTO EM SCHOPENHAUER	05
---	----

Diego Sztulwark ¿"CUESTIÓN" DELEUZE?: LAS APROPIACIONES CONTEMPORÁNEAS DE DELEUZE	16
---	----

Francisco Carlos de Lucena e Jorge dos Santos Lima SER NEGRO: UM ESTUDO DE CASO SOBRE "IDENTIDADE NEGRA"	33
--	----

Irene Viparelli LE INCOERENZE TEORICHE DELLE RIFLESSIONI MARXIANE DEGLI ANNI QUARANTA E IL VALORE "TEORICO" DELLA RIVOLUZIONE DEL 1848	52
--	----

Jorge dos Santos Lima O FORTE EM PLATÃO: UMA INTERPRETAÇÃO DO DIÁLOGO ENTRE TRASÍMACO E SÓCRATES	69
--	----

José Caselas FIGURAS CONTEMPORÂNEAS DO BIOPODER	81
---	----

José Fernando da Silva PANTEÍSMO E SOLIPSISMO NO <i>TRACTATUS</i> DE WITTGENSTEIN	93
---	----

Mário Antônio de Lacerda Guerreiro A MENTIRA DE UM PONTO DE VISTA ÉTICO E POLÍTICO EM CELSO LAFER	113
---	-----

Rita Josélia da Capela IDEOLOGIA E DOENÇA SOCIAL: FENOMENOLOGIA E CURA	134
--	-----

Rogério Foschiera AUTENTICIDADE E ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA EM CHARLES TAYLOR	152
---	-----

Rosario Herrera Guido JACQUES LACAN, FILOSOFIA, PSICANÁLISE E CIÊNCIA	166
---	-----

Víctor Manuel Pineda EL DIVAN IMAGINARIO: FILOSOFÍA DE LA REPRESENTACIÓN APRESENTAÇÃO	182
---	-----

A SABERES é uma Revista de publicação científica, com caráter interdisciplinar, vinculada ao Grupo de Pesquisa Fundamentos da Educação e Práticas Culturais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) em colaboração com outros Grupos de Pesquisa. Seu objetivo é divulgar as pesquisas desenvolvidas nas áreas de Filosofia e de Educação por membros da comunidade de pesquisa em geral.

A EDUCAÇÃO DO INTELLECTO EM SCHOPENHAUER

André Luiz Simões Pedreira*
Kleverton Bacelar Santana**

Resumo:

Este artigo tem como objetivo apresentar “A Educação do Intelecto em Schopenhauer”, cuja filosofia possui a Vontade, metafísica e irracional, como conceito fundamental. Esta Vontade excede em força o intelecto, o que vem a ocasionar sua primazia sobre ele, que se torna para esta um mero instrumento para efetivação dos seus interesses. O intelecto e as coisas do mundo visível situam-se no plano dos fenômenos, passíveis às mudanças do tempo e ao aperfeiçoamento, enquanto que a Vontade é intemporal, imune às marcas tempo, pois é a coisa em si. Por este caráter secundário do intelecto diante de uma Vontade poderosa, que a tudo impregna e dirige, pode-se constatar a impossibilidade de uma ética prescritiva, pois a Vontade é livre, sem razão (*grundlos*) e ateleológica. Por conseguinte, esta não se submete as determinações da razão. O que é possível ao intelecto é a mudança da forma, ou caminho, como a Vontade se manifesta, mas isto não implica a alteração do seu escopo, ou seja, das suas intenções originárias. Por fim, esse artigo busca compreender os entraves que obstaculizam a educação na filosofia de Schopenhauer, que só alcança o intelecto e não a Vontade.

Palavras-Chave: Intelecto. Vontade. Educação.

1 INTRODUÇÃO

Dentro da tradição filosófica, Schopenhauer é considerado o primeiro filósofo que se opõe ao racionalismo, ao afirmar, de forma sistemática, que o cerne do mundo é irracional, fundamentalmente oposto à razão. Para ele, que recebera uma forte influência da filosofia kantiana, o *noumeno* é a Vontade metafísica, raiz constitutiva de tudo que compreende o mundo, tendo como característica precípua a ateleologia, que por sua vez funda o irracional.

*Universidade Federal da Bahia (FACED/UFBA), Bahia – Brasil, andreluiz.pedreira@hotmail.com

** Universidade Federal da Bahia (FACED/UFBA), Bahia – Brasil, kbacelar@ufba.br

No olhar do filósofo de Danzig, ainda que de natureza incognoscível, o conhecimento da Vontade pode ser dado internamente, à maneira momentânea, através do nosso corpo, não provindo do conceitual, mas do sentimento, isto é, do intuitivo. O sentimento torna-se via de acesso a Vontade noumênica, que é una, embora cada sujeito a entenda como vontade particular, ficando a razão como mero instrumento para efetivação de seus interesses. Conforme as premissas dessa filosofia, só o homem é dotado de razão, sendo esta a característica que o difere das outras formas de vida. Pela razão o homem torna-se capaz de conhecimento, tomando consciência de sua finitude e subserviência à Vontade metafísica cuja objetividade mais perfeita é a vontade humana.

Esta vontade, uma só e idêntica em todos os seres, tende em todos os lugares apenas para um “único fim” que é o de se objetivar na vida e na existência, sob forma infinitamente variadas e diferentes, que resultam da sua adaptação às circunstâncias exteriores: são como variações numerosas de um mesmo tema musical. (SCHOPENHAUER, MVR, 2001, p. 231)

A psicologia de Schopenhauer tem a Vontade de vida – *Wille zum Leben* – como conceito central, cujas teses capitais são as seguintes: a primeira, da separação entre intelecto e querer, a segunda, da primazia da vontade sobre o intelecto. A partir dessas duas teses, podemos concluir que a vontade excede em potência o intelecto, que representa a consciência. O intelecto não é apenas uma faculdade do homem, mas também dos animais, pois estes são capazes de representações intuitivas, porém somente aos homens, pela faculdade de razão, torna-se possível à abstração acerca das intuições e, por conseguinte, a formação de conceitos, tarefa específica da filosofia. Assim diz Schopenhauer:

Mas tal conhecimento é intuitivo, é conhecimento *in concreto*. Reproduzi-lo *in abstracto*, ou seja, elevar as intuições sucessivas que se modificam, bem tudo o que o vasto conceito de sentimento abrange e meramente indica como saber negativo, não abstrato, obscuro, a um saber permanente – eis a tarefa da filosofia. Esta, por conseguinte, tem de ser uma expressão *in abstracto* da essência do mundo, tanto em seu todo quanto em suas partes. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 137)

Essa subjugação do intelecto a um papel secundário provocou uma verdadeira revolução na história do pensamento universal, que sempre repousou suas convicções acerca do homem/mundo na razão, compreendida como manifestação de uma inteligência capaz de impregnar todas as coisas e as dirigir para fins determinados. A razão, nesta filosofia ora apresentada, passou a ter uma função meramente instrumental, não sendo o móvel primeiro que conduz à ação, como afirmara a tradição. Por tal constatação, torna-se possível apenas a educação do intelecto, isto é, do conhecimento do próprio caráter, mais isto não implica em uma mudança de sua natureza. Pelo intelecto é possível mudar a forma de manifestação da Vontade, mas jamais o seu alvo.

Pode-se transformar a ação, mas não o próprio querer, ao qual somente pertence o valor moral. Não se pode mudar o alvo para o qual a vontade se esforça, mas apenas o caminho que ela trilha para atingi-lo. O ensinamento pode mudar a escolha dos meios, mas não dos últimos fins gerais; cada vontade os põe de acordo com sua natureza originária. (SCHOPENHAUER, SFM, 2001, p. 198)

Ao se objetivar, a Vontade cria um mundo fenomênico que irá traduzir o seu próprio dilaceramento interno, que revela sua insaciável insatisfação, provinda da ausência de finalidade que a perpassa. Sendo desprovida de finalidade e não tendo um objeto capaz de conter sua fúria violenta em busca de satisfação, a Vontade contraria-se a si mesma, produzindo inúmeros sofrimentos, visivelmente observados, nos diversos indivíduos, também chamados à existência temporal.

Todas as frustrações vividas pela vontade são concomitantemente sentidas pelos indivíduos que por esta foram convocados à objetividade. Aqui, podemos identificar uma relação de identidade entre vontade e corpo. “Meu corpo e minha vontade são um só”. (JANAWAY, 2003, p. 57) Assim, as situações que se tornam obstáculos para as demandas de realização da vontade causam desconforto ao corpo, bem como o contrário. Portanto, o intelecto é fenomênico, pois é de natureza assaz distinta da Vontade, que é intemporal, sendo apenas uma ferramenta para perseguir seus intentos. Esta relação, por sua vez, é por analogia e secundária, já que se trata de pontos de vista absolutamente distintos, a saber, do mundo como representação e do mundo como vontade.

2 O STATUS FENOMÊNICO DO INTELECTO

No sistema de Schopenhauer, o intelecto não é uma instância determinante, mas sim a vontade. Este é suscitado por esta como aquele que deverá se desenvolver para pôr em marcha os seus interesses, como também vem a lhe causar grandes insatisfações, pois a retirou de seu curso instintivo, como é perceptível nos animais, com a entrada do conhecimento abstrato. Sem o intelecto a vontade é um desejo nu, sem forma intelectual alguma, pois aí há a ausência de qualquer indício do conhecimento. Isso em nada altera a sua avidez.

O intelecto tem o cérebro como seu correspondente físico, enquanto lugar onde residem as faculdades do conhecimento, sendo a consciência este mesmo cérebro visto de uma outra perspectiva. Porém, estas duas perspectivas são provenientes da condição fenomênica, já que a Vontade escapa a esta condição. Com a morte, perece o intelecto juntamente com suas derivações: faculdade de razão e consciência, mas permanece, porém, a condição metafísica de possibilidade de seu aparecimento: a Vontade, que é eterna. “É paradoxal, observa Schopenhauer; o que em nós teme a morte, a Vontade, não o deveria, pois é imortal; já o que em nós não a teme, o sujeito do conhecimento, o intelecto, deveria temê-la, pois é mortal”. (SCHOPENHAUER, 2004, p. XVII)

Segundo Pernin (1995), o caráter objetivo do intelecto na sua identidade com o cérebro produz três formas de conhecimento: a primeira, de uma faculdade onde se encontram as disposições para receber as impressões do mundo sensível - afetação, a segunda, desta mesma faculdade torna-se possível a intuição do mundo, a terceira, por sua vez, possibilita a formulação de pensamentos, conceitos e juízos acerca dessas mesmas impressões, ou seja, o surgimento de um *eu consciente – razão*. Mas estas perspectivas permanecem no aspecto fenomênico da distinção kantiana entre *noumeno* e *fenômeno*. Assim, podemos identificar na filosofia em estudo uma diferença entre sujeito cognoscente e cérebro, ou seja, vista do interior, a vontade pode ser percebida pela consciência interior e do exterior como cérebro.

Tendo um cérebro perfeitamente desenvolvido, o sujeito representa como também é representado por um outro igual a si mesmo, ou seja, torna-se capaz de exercer a atividade do conhecer. Mas como sua existência em si mesma é o querer-viver, que possui um excedente de força maior que o intelecto capaz de conhecer, este não poderá deixar de ser

subordinado. Como tudo que é fenomênico, ou físico, o intelecto encontra-se suscetível às mudanças causadas pelo tempo, estando sujeito à perda de suas forças até o seu desaparecimento com a emergência da morte.

Entre esses fatos, está a contraposição entre a fadiga do intelecto e o caráter incansável da vontade; o conhecimento é trabalho penoso, a vontade é espontânea; a atividade da vontade é originária, contendo em si o seu próprio movimento, ao passo que a atividade intelectual é derivada e forçada. A vontade já surge pronta e acabada no recém-nascido (aqui o filósofo invoca o testemunho de Cabanis). Por outro lado, o intelecto se desenvolve lentamente, acompanhando o desenvolvimento do cérebro. (CACCIOLA, 1994, p. 122)

O intelecto possui graus de força que variam de um indivíduo para o outro. Porém, a vontade sempre o acompanha, ao modo recôndito, em seus diferentes traços, fazendo que um único fundamento permaneça em meio ao devir, que não alcança a Vontade em si, pois que se encontra fora do espaço e do tempo. Por ser físico, o intelecto é acessível ao aperfeiçoamento, à assimilação e ao treinamento, ou seja, à educação. Neste movimento, o intelecto alcança um grau extremo de lucidez e desenvolvimento, o que não significa dizer, que “[...] a conduta, que depende diretamente de um ato eterno da Vontade (o caráter), seja fundamentalmente mudada”. (PERNIN, 1995, p. 96) Quando Schopenhauer chama atenção para a condição física do intelecto, quer evidenciar sua natureza fenomênica em detrimento a Vontade, que é potência e fonte de todas as forças.

Sob o domínio do intelecto está a forma/caminho como os interesses da vontade são realizados, mas isto não muda o alvo para o qual a vontade se inclina. A educação, em suas diferentes modalidades, funciona apenas como uma inibidora das manifestações antimorais da vontade, mas com isto não se obtêm uma mudança do seu caráter inteligível, que é incorrigível. Deste ponto de convergência com Kant, Schopenhauer apresenta sua definição das diversas tipologias de caráter encontrados no homem, estabelecendo uma relação hierárquica entre eles. Há, pois, três tipos de caracteres, a saber, *caráter inteligível*, *caráter empírico* e o *caráter adquirido*. O caráter inteligível é metafísico e imutável, tendo a vontade por fundamento. O caráter empírico é físico e manifesta o caráter inteligível, isto é, reflete-o na exterioridade, enquanto o caráter adquirido, pela sucessão temporal e parcial daquilo que é

manifestado, permite ao sujeito a conclusão do que é essencialmente, isto é, do seu caráter inteligível.

3 A AUSÊNCIA DE OBJETO

Sendo a Vontade cega e irracional seria contraditório pensar que algum objeto, definido pela instância intelectual, pudesse cessar o seu movimento, que não incerra nenhuma interrogação acerca da sua finalidade, uma vez que a ausência dessa mesma teleologia é a condição de possibilidade de seu irracionalismo. A idéia de objeto é uma ilusão criada pelo conhecimento em sua tarefa sempre frustrada de encontrar um objeto capaz de saciar a vontade, que por seu próprio fundamento, não é senão um movimento ininterrupto.

O intelecto não é capaz, pela série sucessiva de suas estratégias, de atender as demandas da vontade, encontrando um objeto capaz de saciá-la, pois isso daria brechas para se pensar a vontade submetida às determinações da razão. Se a vontade tivesse um objeto definido, estaria em contradição com sua irracionalidade. Os objetos, então, seriam os causadores da vontade. Os objetos são sempre posteriores ao querer, ou seja, primeiro há a vontade de um modo geral, isto é, há o desejo enquanto marca individual, depois é que se conhece o objeto. A idéia de objeto visa encontrar, ou melhor, supor uma causa para a vontade, mas essa tentativa é marcada pelo insucesso, pois o querer precede todo e qualquer objeto.

O objeto alcançado jamais cumpre o que a cobiça prometia, a saber, o apaziguamento final do furioso ímpeto da Vontade; mais, pela satisfação do desejo apenas muda a sua figura, que, agora, o atormenta sob outra forma, sim, ao término, se todos os desejos se esgotam, resta o ímpeto mesmo da Vontade sem nenhum motivo aparente, a dar sinal de si como tormento incurável, horrível desolação e vazio. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 464)

Há na filosofia de Schopenhauer, conforme a posição de Pernin (1995), três pontos que permitem fundamentar com mais evidência esta ausência de um objeto para a vontade: o primeiro é o da primazia da vontade sobre o intelecto, o que não vem a excluir a possibilidade

de uma interação entre ambos, o segundo é referente à idéia de finalidade, que não deve ser entendida senão como finalidade que tende a manutenção da espécie pela vontade, o que vem a garantir a harmonia ao mundo. A harmonia percebida na continuidade física da espécie animal e vegetal, em suas formas as mais diversas, é uma obra da vontade e não da inteligência. Uma finalidade no curso físico, que se dá pela nascença contínua dos seres, mas isto não significa que se deve estender essa idéia de finalidade para o em si da Vontade, que nada quer. O terceiro ponto é acerca do caráter involuntário do apego à vida. Involuntário porque é do desígnio da Vontade que este apego permaneça, ao modo irracional, em cada indivíduo, não sendo resultado de um conhecimento objetivo do valor da vida. E embora este apego seja mantido pela Vontade, esta não possui como fim a vida, pois enquanto *em si* não possui fim nem causa. Se fosse vida pereceria com ela. Assim, vida somente equivale para o fenômeno da Vontade em si, que é a vontade humana.

Portanto, ao se desenvolver o intelecto, ou seja, a razão, não se obtém o êxito desejado, pois no construto filosófico de Schopenhauer, ele não é uma instância preponderante, mas sim a vontade que não pode ser cerceada. Tal assertiva invalida a possibilidade de uma ética prescritiva, pois a vontade ultrapassa as demandas do intelecto, sendo possível apenas a este, uma ética por recomendação através de máximas.

4 INTERAÇÃO ENTRE A VONTADE E O INTELECTO

Com o surgimento do intelecto, a Vontade, em sua objetividade, “passa a integrar” o mundo das formas, ou seja, tem o seu curso instintivo interrompido pelas orientações do intelecto, o que não se aplica as outras formas de vida não racionais, uma vez que estas seguem um ímpeto cego na consecução de suas demandas, por ausência completa de conhecimento. Esta interação do intelecto com a vontade vem intensificar suas contradições internas, por conta das modificações empreendidas pelo intelecto no modo de suas manifestações. Essas modificações, por sua vez, não diminuem sua avidez nem altera o seu interesse mais originário.

A influência que o conhecimento, enquanto médium dos motivos, tem não só sobre a vontade mas também sobre o seu aparecimento em ações fundamenta também a diferença capital entre o agir do homem e do
SABERES, Natal – RN, v. 1, n.2, maio 2009

animal, na medida em que o modo de conhecimento de ambos é diverso. De fato, o animal possui apenas representações intuitivas, o homem, devido à razão, ainda possui representações abstratas, conceitos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 384-85)

A vontade alimenta no intelecto a ilusão de que este lhe tem o controle. Mas não é em todos os momentos que a vontade permite tais artimanhas. Mas, esta permissão não habilita o intelecto a conhecer previamente as decisões da vontade, que sempre se antecipa acerca daquilo que define como “objeto de seus interesses”. Assim, o intelecto é sempre um *a posteriori*. Atua nessa condição, visando compreender, por hipóteses, a trama inconsciente do querer. É nessa atividade de tentar compreender a natureza inconsciente da vontade, que surgem os motivos, levando o indivíduo a pensar que sua vontade é realmente ocasionada pelos diversos objetos com os quais se depara no exterior, como também aqueles que são decorrentes da faculdade de abstração. Então, não faltam indivíduos suficientemente convencidos de que a fonte de sua vontade, ou seja, do seu querer, sejam os objetos múltiplos encontrados na exterioridade.

A metáfora de Schopenhauer é impressionante: a vontade é “*o cego vigoroso que carrega nos ombros o paralítico clarividente*”. Esse intelecto não é mais o sol do mundo, mas a sua lanterna. O intelecto depende da vontade como a *Natura naturata da Natura naturans* (PERNIN, 1995, p. 96-7)

Ainda nessa relação, destacamos que o intelecto é sempre o vassalo enquanto a vontade é a senhora. A vontade quer sempre tudo, porém o intelecto não é capaz de lhe conceder o todo por razões de sua própria limitação, já que a vontade não poderia se satisfazer com o que é oferecido pelos objetos exteriores. E como se dilacera a si mesmo em sua cegueira querente, este *em si* tende a “traduzir” para o mundo dos fenômenos essa insatisfação íntima que lhe é própria. O que nos faz interrogar a Vontade da seguinte maneira: por que se objetivou, quando poderia permanecer na eternidade?

Trata-se, pois, de uma Vontade que raramente obedece ao intelecto, donde se pode concluir a dificuldade de uma educação intelectual que possa corrigir a conduta humana, uma vez que esta já vem com suas disposições determinadas, impedindo a ensinabilidade de algo que vai de encontro ao caráter inato do indivíduo. Schopenhauer também aponta o caráter

moralista do intelecto, não apenas no sentido daquele que busca compreender o fundamento primeiro das ações, mas sim daquele que predica caminhos para a vontade, na infeliz tentativa de conseguir algum domínio sobre ela. O que consegue em tal empreitada é tão somente uma mudança na forma de suas manifestações sem nunca poder mudar a meta para a qual esta se encaminha.

Não podemos escolher nem mudar aquilo que somos. Podemos ser educados para entender melhor o mundo e a nós mesmos, dando-nos motivos mais aprimorados a partir dos quais agir, mas o eu que esses motivos incitam a agir na verdade não se alterou: sob a casca mutável de seus anos, de seus relacionamentos, e mesmo de seu conjunto de conhecimentos e de opiniões, oculta-se, tal como o caranguejo sob sua carapaça, o homem idêntico e real, sobremodo imutável e sempre o mesmo. (JANAWAY, 2003, p. 85)

Na estética, na moral e no ascetismo de Schopenhauer, encontram-se tipos psicológicos considerados superiores, a saber, o gênio, o compassivo e o asceta, que possuem uma disposição inata para desenvolverem sua aptidão. O gênio seria aquele que consegue, por um excesso de inteligência, liberta-se da servidão perversa da vontade, não mais estabelecendo com os objetos uma relação de interesse, pois consegue contemplar a Idéia, isto é, o caráter essencial de todas as coisas, embora em ambas as situações, ainda se trate de um conhecimento ligado ao princípio de razão. O compassivo semelha ao gênio, pois é aquele que consegue enxergar a própria essência que lhe constitui no outro, esforçando-se por buscar o bem-estar alheio às custas do seu próprio. Nele não há um abismo, no sentido de diferença, entre seu EU e os outros EUS. “[...] Igual a si o ser que lhe é exterior, sem injuriá-lo”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 371) É portador de um conhecimento que consegue perceber a identidade da vontade em todas as coisas. O asceta é aquele que ultrapassou o estágio da ética, que exige uma intersubjetividade, por conta de um descontentamento pessoal, onde já não consegue se sentir tranquilo pelo fato de amar aos outros e lhes fazer todo bem ao alcance, pois a vontade em sua afirmação, ainda que golpeada por uma tendência inata às práticas virtuosas, tende ainda a manter o seu domínio sobre o psiquismo humano. Este tipo psicológico suspende seu amor dedicado ao próximo, para abraçar uma atitude de solidão cujo objetivo é alimentar uma radical indiferença aos desígnios da vontade, por meio de “um estado de renúncia voluntária, de resignação, de quietude perfeita e despojamento absoluto” .

(MANN, 1951, p. 207) Deste modo, “a nenhum preço deseja a satisfação sexual”. (Ibidem, p. 208)

Portanto, do percentual que sobra da humanidade, após a retirada do gênio, do compassivo e do asceta, isto é, dos tipos psicológicos superiores, muito tem a contribuir a educação, em seus mais diversos recursos de inibição das tendências egoístas e malvadas, na possibilidade de construção de uma sociedade menos violenta, ainda que seja pela força e expansão do castigo. E a paz que emerge disso, em alguns momentos, não é por conta de uma modificação dos homens em sua natureza, já que a moralidade deste tipo não é possível por esse viés, mas sim pela legalidade da lei, que contribui apenas para uma moralidade, ou educação aparente. A esta parcela excedente, que é constituída em sua maioria por aqueles que vivem voltados para a afirmação ilimitada dos seus interesses, vendo sempre o outro como meio para seus fins egoístas, que Schopenhauer denominou de “homem vulgar”, torna-se indispensável manter, por parte do estado e seus mecanismos de educação, a força da lei e jamais o seu afrouxamento, pois isto viria a incitar a anarquia. Isto tudo pelo simples fato de não ser possível a ensinabilidade para a genialidade, a compaixão e o ascetismo, pois a disposição para a emergência desses tipos psicológicos é inata.

REFERÊNCIAS

BARBOZA, Jair. Prefácio Introdutório. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. Tradução de Jair Barboza. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: UNESP, 1994.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

MANN, Thomas. *O Pensamento Vivo de Schopenhauer*. São Paulo: Martins, 1951.

PERNIN, Marie José. *Schopenhauer: Decifrando o Enigma do Mundo*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. M. F. Sá Correia. São Paulo: Contraponto, 2001.

_____. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

¿"CUESTIÓN" DELEUZE?: LAS APROPIACIONES CONTEMPORÁNEAS DE DELEUZE

Diego Sztulwark*

Existe una vieja conexión entre silencio y pensamiento. El primero es condición de experiencia del segundo en el pensar solitario, meditativo, concentrado. Silencio para leer, como pide Steiner, alarmado por el rumbo de una civilización que asiste al perturbador espectáculo de estudiantes leyendo al compás del rock, la música que aturde. Conocemos también, porque nos es infinitamente más próximo, el justo opuesto: la necesidad de palabras, sonidos y olores, flujos plenos del mundo que se introducen en nuestras lecturas, para activar percepciones y constituir impulsos del habla y la escritura.

Silencio y mundo componen una dialéctica sonora que el oído debe poder captar como interrogación, como pregunta acuciante, para que el pensamiento despierte su apetito. Solipsismo y subjetividad mediática *duplican y sustituyen* estas disposiciones del espíritu, arrojándonos al caos o a la banalidad, o recluyéndonos en pequeños espacios, a la vez próximos al cotidiano y alejados de la escucha de esos acontecimientos que, ocurriendo en cada quien, precisan de una movilización colectiva que los amplíe, complejice y despliegue.

La neutralización de este añejo ejercicio de producir signo entre el silencio y la consigna, entre el blanco de la luz, el ojo y la pantalla “chica”, entre soledad y mundo (que devienen igualmente abstractos), sobresale hoy entre nosotros como crisis y recomposición mediática del hacer “cosas con palabras” (y con gestos) y nos coloca en la inquietud: ¿cómo se piensan estos atolladeros vitales? La activación de las preguntas –de la sospecha íntima al cuestionamiento abierto– nos devuelve a un mundo inconcluso y poblado, en el que los nombres personales circulan como reunión de singularidades históricas más que como figuras acabadas en torno a biografías personalizadas. Así sucede con nombres-agenciamientos como Lenin, Sade o Perón. Nombres en disputa, o en el olvido, en virtud del modo en que la época se interroga a sí misma.

En torno a estas políticas de las singularidades –que combinan cualidades vitales y potencias expresivas– funciona el nombre *Deleuze*. Alrededor de sus conceptos se activa buena parte de la distribución actual de las sensibilidades políticas. ¿Hay, entonces, una

* Faculdade Latino Americana de Ciências Sociais – FLACSO, Buenos Aires – Argentina, www.flacso.org.ar
SABERES, Natal – RN, v. 1, n.2, maio 2009

cuestión en relación a su nombre, una tensión, una irresolución que lo toma por divisa y que hace que, discutiendo aspectos de su filosofía, se traten otras cuestiones más próximas y acuciantes?

Desde las nociones más abstractas a las imágenes conceptuales más prácticas de su filosofía, Deleuze ha quedado ligado a inflexiones comunes del pensamiento que problematizan los dilemas de la *horizontalidad productiva*. La ligadura que evoca una filosofía y un nombre propio para extraer de allí un lenguaje y hasta un tono para desplegar esta “cuestión” no precisan (incluso tal vez rechazan instintivamente) lenguas muertas que acompañen las modas, ni erudiciones proclives a “olvidar” la dimensión problemática que nos convoca.

Al contrario, admitir que la vigencia de una cierta filosofía no depende tanto de su consistencia técnica o de su sistematicidad interna, sino de su aptitud para entretenerse con los cuestionamientos del presente, permite repasar el estado de la *cuestión* Deleuze sin tener que recorrer toda su obra ni revisar las infinitas polémicas que lo reclaman. Todo lo cual viene al caso a propósito de una serie de publicaciones –la gran mayoría de ellas editadas recientemente en Argentina– que vuelven sobre el filósofo difundiendo, elucidando, replanteando o refutando su “imagen de pensamiento” en torno a la transversalidad del acontecimiento como matriz para pensar lo real. Estos libros son: *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, de Slavoj Žižek; Pre-Textos, Valencia, 2006; *La Máquina Deleuze*, de Tomás Abraham y el seminario de los jueves; Sudamericana, Bs. As., 2006. *Deleuze, del animal al arte*, de Anne Sauvagnargues; Amorrortu, Bs. As., 2006 y *El vocabulario de Deleuze*, de Françoise Zourabichili; Atuel, Bs. As., 2007.

Zizek y la filosofía pop

Tras los pasos de Alain Badiou (*Deleuze, el clamor del ser*), Slavoj Žižek ha escrito un libro de polémica con la filosofía de Deleuze. Se trata de aplicar a Deleuze el rigor de la “crítica lacaniana” para encontrar en su obra una fractura fundamental hasta ahora imperceptible entre un primer período que Žižek trata de recuperar (*Lógica de sentido*) “más próximo de Hegel y el psicoanálisis”: un “Deleuze en sí mismo”, aristócrata e indiferente a los asuntos políticos, y un segundo momento de perdición y desvíos a partir de la “mala

influencia de Guattari”, quien lo arrastra hacia el esquizoanálisis y la política dando lugar a una filosofía pop, coincidente con el post ’68, y plasmada, en 1972, en el nombre de *El Antiedipo*.

La crítica de Zizek se dirige así a detectar la aporía misma y a rechazar en el “deleuzianismo popular” las premisas de una política “impotente” (que pueden rastrearse incluso en el movimiento zapatista y en los piqueteros de Argentina) que encubre, tras una máscara de radicalidad, su carácter de ideología del capitalismo tardío.

Sin dudar ni un minuto del ingenio de Zizek para entretener a su público, ni de su infatigable talento para detectar (e interpelar) las tendencias anímicas de sus contemporáneos, podría decirse que la polémica entre ambos autores puede establecerse a partir de la diferencia de estilo a la hora desplegar alianzas y plantear desencuentros con su tiempo. Al tiempo que Deleuze proponía en su momento *El Antiedipo* como el producto del contacto con su “afuera”, es decir, con “una cierta masa de gentes (sobre todo jóvenes) que están hartos del psicoanálisis”, las ironías de Zizek se dirigen, treinta y cinco años después, a esos “momentos mágicos de libertad ilusoria (que de alguna forma, no eran sólo ilusorios) y a las esperanzas frustradas por el retorno a la realidad normal”. De la disidencia de los inconscientes a la medicina de esta época.

La *crítica lacaniana* de Zizek puede leerse en dos momentos: (a) su sodomización (la violación de Deleuze con el propósito de darle a luz un hijo lacaniano); (b) la detección de su *impasse* filosófico (el encuentro con Guattari y el post ’68).

a. Sodomización

¿Cómo leer filosofía hoy? Zizek no lo duda: traicionando la letra, en este caso de Deleuze, el gran ventrílocuo capaz de hacer hablar a Spinoza, Bergson o Nietzsche, “embarazándolos por atrás”, según sus propias palabras. Toca ahora a Zizek embarazar a Deleuze, forzándolo a revelar sus deseos nunca dichos. Pero la escena que arma Zizek no se llevará a cabo a nombre propio, sino que quedará a cargo de Hegel quien, embarazando a Deleuze, le hará confesar su amor por Lacan.

Invertir la inversión, de eso se trata. Porque para Deleuze se trató siempre de excluir a Hegel, de eludirlo e ir más allá de él. Michael Hardt ha relatado (en su *Deleuze, un aprendizaje filosófico*) cómo la filosofía de la inmanencia que resurge en la Francia de los años ’60 se inscribe en un contexto de rechazo de Hegel que abarca a casi toda una generación (Derrida, Lyotard, Foucault, pero también Althusser). El propio redescubrimiento de Spinoza resulta incomprendible sin aludir a este contexto. Así, obras como la de Pierre Macherey

(*Hegel o Spinoza*) intentaron abrir un espacio para plantear una dialéctica *no hegeliana*, a partir de una vuelta a Spinoza, quien –contradiendo toda historia lineal de la filosofía– se habría anticipado filosóficamente a Hegel planteándole una *respuesta* a sus célebres cuestionamientos.

Hardt, que se presenta como parte de una generación posterior a la de Deleuze, con quien aprendió filosofía, advierte que su maestro (compartiendo los propósitos de Macherey) había desistido de una estrategia frontal respecto de Hegel, y su rechazo se desplegó entonces por medio de un discurso libre indirecto, omnipresente en toda su obra.

Zizek retoma este “discurso indirecto libre” como procedimiento crítico pero lo utiliza de un modo conservador, para restablecer los términos de una racionalidad teológico-política por la que aboga. Veamos cómo se arma el esquema de Zizek: “En la historia del pensamiento moderno, la tríada paganismo-judaísmo-cristianismo se repite dos veces, primero con Spinoza-Kant-Hegel, después con Deleuze-Derrida-Lacan”.

Es importante comprender los fundamentos de este orden: “Deleuze, despliega la substancia/Una como medio indiferente de la multitud”. Es relevante la insistencia de Zizek en los argumentos de Badiou para quien Deleuze es un plotiniano (encierra la multiplicidad en un conjunto/Uno), que repite a un Spinoza que encierra los modos finitos existen “en” una substancia englobante; un Nietzsche que sólo piensa las diferencias como reunidas “en” el Eterno Retorno de lo Mismo; y a un Bergson que no concibe las vidas sino “en” el flujo de la Duración. Sólo desatendiendo las monografías de Deleuze sobre estos autores (baste recordar la crítica que dirige a la emanación neoplatónica en *Spinoza: el problema de la expresión*) se puede plantear este esquema.

Luego, el momento judío, que incluye además a Derrida, Levinas y Adorno y Horkheimer, en el que se invierte a la substancia/Una “en Otredad radical que difiere de sí misma”. Finalmente, el momento cristiano, que en rigor es el momento que distribuye como tal a los dos anteriores: “Lacan vuelve a traer el corte, el hiato en el propio Uno mismo”, en el sujeto (hegeliano) y en la “pulsión de muerte”.

Es preciso detenerse en los comentarios que va haciendo Zizek de estas secuencias: con Spinoza y Deleuze la inmanencia radical (pagana) se presenta como una neutralidad impasible ante la multiplicidad envuelta en lo Uno. Tal neutralidad implica que en Spinoza “la democracia y la turba que lincha tienen la misma fuente” y se instituyen a través de los mismos mecanismos, asunto que –según Zizek– Deleuze habría perdido de vista una vez que se entregó a los jueguitos sesentiochescos de Guattari abriendo camino a quienes, como Negri

y Hardt, creyeron a pié juntillas que habría modo de ligar las premisas ontológicas de la inmanencia radical con un criterio político capaz de distinguir entre democracia absoluta y bandas fascistas del tardocapitalismo.

Según Zizek, el mesianismo judío, que aspira a la “redención final” se opone al primer momento, el de la “resignación” pagana, que, según Zizek, llamaba a adherir sin más a la realidad presente. Por el contrario, el humanismo judío, leído por Zizek funciona en torno a “la idea de que este mundo nuestro no puede ser todo lo que hay” sino que, precisamente, se trata de “aferrarnos a cierta Otredad mesiánica” del mundo. Se trata de un “kantismo”, agrega Zizek, porque va más allá del mundo único que envuelve a las multiplicidades (mundo uno/substancial del spinozismo) y funda un dualismo (fenoménico/nouménico) que habilita un sujeto trascendental separado del mundo/Uno. La tercera posición (la cristiana que involucra a Lacan y al propio Zizek) abandona el supuesto de la existencia de un mundo (de la “cosa en sí”) separado del sujeto. No se trata ni del mundo/Uno/múltiple del paganismo, ni del mundo dual del judaísmo, sino del mundo incompleto que funda un “perspectivismo materialista”, en torno de un “mandato ético” (el “significante amo” y el “nombre del padre” del psicoanálisis). No hay nada que ver detrás del telón: no hay dos mundos, sino un Sujeto-hiato-absoluto que incompleta el ser. El saber es absoluto no porque sea “total”, sino porque al no haber “objeto” noumenal, lo sabido resulta ser, cada vez, absoluto. De alguna manera “la tríada Spinoza, Kant, Hegel abarca al conjunto de la filosofía”, así, en ese orden.

La perspectiva que Zizek ha escogido para observar la escena montada le permite detectar una “afinidad inconfesada” entre Hegel y Deleuze. Mientras el primero puede ser leído como un Deleuze anticipado “positivizando la negatividad”, éste último ha robado a Hegel uno de sus conceptos fundamentales: “el universal concreto”. Así, según Zizek, lejos del supuesto antagonismo que los mantenía separados, hay una comunicación especial entre ambos filósofos (Hegel como ballena blanca del capitán Achab-Deleuze) sobre un plano de inmanencia que en Hegel es sólo del pensamiento.

Hemos vuelto a la historia de la filosofía de Hegel. El spinozismo sólo vale como comienzo ya incluido en la dialéctica cristiana: de otro modo nos encontraremos, tarde o temprano, frente a un nuevo fascismo neopagano¹.

¿Hubo un primer Deleuze capaz de una ontología perfectamente dialéctica, en la que la causalidad corporal resulta incompleta y debe completarse con la “cuasi-causa”? ¿Se justificaba así aquel “gran aprecio” de Lacan por *Lógica del sentido*? ¿O acaso “no es la

¹ Lo que, como recuerda León Rozitchner, consiste en el núcleo del problema de la reflexión de Levinas en su *Filosofía del hitlerismo*.

cuasi-causa de Deleuze el equivalente exacto del *objecti Petit a* de Lacan”?

b. *Impasse*.

La filosofía es, para Deleuze y Guattari, una práctica que crea conceptos. Ni reflejo del mundo, ni superestructura o efecto de otras dimensiones materiales “estructurales”. Tener un *estilo filosófico*, nos dice Deleuze, es presentar de modo inseparable al concepto (“modo de pensar”), el percepto (“modo de ver y de oír”) y el afecto (“modo de experimentar”).

Zizek no va por acá. ¿Qué le interesa de la filosofía? Todo lo que surge a partir de Kant y el “giro trascendental”. La pregunta es por las condiciones de posibilidad del pensamiento, pasando por el “primer” Heidegger hasta arribar a Lacan, de la mano de J. A. Miller.

El valor de la filosofía de Deleuze, desde la perspectiva de Zizek, se centra en la noción “genial” de *empirismo trascendental*, en la cual la experiencia deja de depender de una estructura ideal de conceptos organizadores de la riqueza de los hechos que fluyen del mundo para aliarse con un mundo virtual “infinitamente más rico que la realidad” (actual).

Como contrapartida, “el límite” de Deleuze, lo que lo condena, “se encuentra quizás en su vitalismo”. Lo que Zizek nos cuenta es la historia de una involución: Deleuze nos presenta dos ontologías diversas e incompatibles.

La primera, según Zizek, trabaja con el par corporal (actual) e incorporeal (virtual), donde los cuerpos operan como causa (inacabada) y los incorporeales como cuasi-causa complementaria (y orden simbólico lacaniano). Es el momento propiamente “materialista” de producción del sentido, en el que los virtuales existen como “efecto inmaterial (neutral, ni activo ni pasivo) del intrincamiento de causas materiales corporales”. Zizek imagina esta disposición de conceptos a la manera de la estructura y la superestructura, en la que los cuerpos-materiales son la estructura inacabada y el sentido vuelve como puro efecto incorporeal de la mezcla de cuerpos, para enhebrarlos, como cuasi-causa productora de sentido, o superestructura (el teatro de sombras chinas): “¿no es superestructura por excelencia el flujo del devenir, el estéril teatro de sombras separado ontológicamente de la producción de materia y, precisamente por eso, el único espacio posible de Acontecimiento?”

Sin embargo, llegados a este punto, Deleuze se paraliza. Enfrenta un impasse que deberemos adjudicar seguramente a su vitalismo. El hecho cierto es que unos pocos años después de su *Lógica de sentido*, nos dice Zizek, Deleuze se entremezcla con Guattari, y la cosa gira completamente. ¿Cómo se presenta este giro? Como la superposición de otra lógica, una lógica clásica: la que funciona en base al par producción-representación. En el lugar de

las causas corpóreas (ser) que en su inacabamiento se completaban con unas cuasi-causas de sentido (devenir), Deleuze introduce las nociones de producción molecular (devenir) y representación molar (ser que oprime al devenir). Donde además, dice Zizek, los virtuales quedan del lado de la producción molecular (ya no pasivos sino productivos) mientras que los cuerpos, en su actualidad, son el límite respecto del cual hay que liberar posibilidades creativas (virtualidades).

En esta segunda ontología (*El Antiedipo*) todo ha cambiado, nos dice Zizek. Ahora tenemos una polaridad sencilla entre devenir = virtual = producción = molecular *versus* ser = actual = representación = molar y las relaciones entre ambas ecuaciones son de opresión/liberación.

“O bien el campo infinito de las virtualidades es un efecto de los cuerpos que se relacionan entre sí” (como en el primer momento), o bien “los cuerpos mismos emergen, y se actualizan a sí mismos a partir de este campo de la virtualidad” (segundo momento). En la segunda versión, la dimensión virtual está en alianza con una filosofía vitalista del deseo que le otorga potencias productivas al nivel molecular y connotaciones restrictivas, sino directamente represivas, al nivel molar/actual: “o bien el acontecimiento de sentido, el flujo del puro Devenir, es el efecto inmaterial (neutral, ni activo ni pasivo) del intrincamiento de causas materiales, corporales” (primer momento), o (segundo momento) “las entidades corporales positivas son ellas mismas el producto del puro flujo del Devenir (¿del sentido?)”.

Sin dudas, existen distintas secuencias ontológicas en Deleuze y es necesariamente cierto que el encuentro con Guattari deba tenerse muy en cuenta a la hora de identificarlas. El propio Deleuze, reflexionando sobre su obra, cree poder identificar no uno sino dos cortes, no dos sino tres períodos. Primero: “los libros de historia de la filosofía” que “tendían hacia la gran identidad Spinoza-Nietzsche”. Luego, un segundo período que Deleuze define como “Una filosofía”, que es la etapa de la creación de conceptos, y que va de *Lógica de sentido* y *Diferencia y repetición* a *Anti Edipo* y *Mil mesetas* como un todo articulado y, finalmente, “pintura y cine” (o concepto y afecto).

Pero Zizek no acepta esta periodización. Aduce, como vimos, la existencia de dos períodos que se corresponden con la escritura solitaria de Deleuze, hasta su aporía, y la etapa “guatarineana”, sólo interrumpida por los libros sobre cine. Y ambas lógicas serían más o menos incompatibles, excluyentes y sucesivas.

Llegados a este punto es la estrategia argumental del propio Zizek la que pide ser

elucidada. Minucioso en la lectura de *Lógica de sentido*, prejuicioso con *El Antiedipo*², y mudo respecto a *Diferencia y repetición* y *Mil mesetas*, Zizek orienta su esfuerzo a acentuar lo más posible un Deleuze lacaniano, previo al encuentro con Guattari, y particularmente silencioso respecto a los pasajes de la primer etapa de la obra de Deleuze que relativizan la presentación de un Deleuze “estructuralista” (como sucede con las monografías sobre otros filósofos pero, muy particularmente, en *Diferencia y repetición*, que se publicó prácticamente el mismo año que *Lógica de sentido* y que contiene toda una filosofía de la diferenciación apoyada en G. Simondon, que habrá de crecer en influencia en *El Antiedipo* y, más aún, en *Mil mesetas*).

Del mismo modo: ¿no se disuelve el esfuerzo de Zizek de ligar el par corporales/incorporales (afectos) de *Lógica del sentido* a la metáfora de la estructura y superestructura de Marx y Althusser, cuando consideramos la afinidad de Deleuze con la topografía bergsoniana que imaginaba los polos de la duración -“materia y memoria”- como repetición y diferencia?

¿Existe realmente una conexión necesaria, o al menos fuerte, entre la postulación de una filosofía hegel-lacaniana, que encuentra compatibilidades con el Deleuze más sensible con el estructuralismo (sobre todo en su célebre *Cómo se reconoce al estructuralismo*) y la pretensión de encontrar en Deleuze una suerte de “ruptura epistemológica”, entre un primer y segundo Deleuze? ¿Son tan incompatibles entre sí las dos ontologías (no tan fácilmente atribuibles a secuencias temporales de antes y después) desde la perspectiva del propio Deleuze? ¿Se deja realmente comprender mejor la filosofía de Deleuze con elucidaciones como éstas? El comentario del libro de Anne Sauvagnargues nos ayudará a desarrollar otra perspectiva sobre el desarrollo de la filosofía de Deleuze.

Un vocabulario para el filósofo anomal

² La sugerencia de Zizek de que *El Antiedipo* es un libro antilacanian o antifreudiano, y que se trata del “peor libro de Deleuze” resulta incomprensible a la luz de una lectura de la obra de Deleuze. Contra Zizek, nos inclinamos a desechar la idea de que la proximidad o lejanía a la obra Lacan sea un buen criterio para comprender las evidentes variaciones de la filosofía de Deleuze. Antes que eso, los embates de Zizek contra Deleuze nos parecen dirigidos a Guattari, quien había sido discípulo de Lacan. Para echar algo más de luz sobre la repercusión de la obra en el círculo directo de Lacan pueden recordarse el tramo de la conversación recogida por Didier Eribon junto a Gilles Deleuze, narrada por E. Roudinesco: “Varios meses después de la publicación de *El Antiedipo*, (Lacan) convocó al filósofo (Deleuze), lo recibió en medio de su apartamento lleno de analizantes y le explicó los “nulos” que eran sus discípulos, con excepción de Miller. Después añadió: “es alguien como usted lo que necesitamos absolutamente”. Cuenta Roudinesco que “para la misma época Lacan confiaba a María Antonietta Macciocchi: ‘estaba persuadido de que *El Antiedipo* se había fabricado a partir de sus seminarios donde se encontraba ya, según él, la noción máquina deseante” (pág. 505-506).

Políticas de lectura, de escritura, de habla: ¿qué hacer con la literalidad?, ¿traicionarla, metaforizarla, a lo Zizek? O quizás forzarla, retorcerla, como proponen en sus ensayos Francois Zourabichvili y Anne Sauvagnargues.

El primero nos avisa que ha llegado la hora de leer a Deleuze “al pie de la letra”. ¿Qué puede querer decir esto? ¿Es que leer no implica ya un “mal entendido”? ¿Es que podemos, en nombre de Deleuze, volver a la lectura dogmática, a la obediencia teológica a los textos? ¿Se puede imaginar que el lector no está tomado por la exigencia de agregar realidad a lo que lee proponiendo nuevos sentidos que surgen de su propia experiencia? Evidentemente no. ¿De qué se trata entonces?

Zourabichvili afirma que aún “no conocemos” a Deleuze. Que no hemos trabajado suficientemente sus conceptos. Que los hemos sentido, disfrutado, o bien atacado y rechazado, pero siempre según el modo “no-filosófico” (fundamental para Deleuze en toda filosofía) de relajar el rigor para sopesar sus conceptos.

La literalidad (¿a qué cosa llama realmente Deleuze “agenciamiento”, “Cuerpo sin Órganos” o “Vida no-orgánica”?) debe ocuparnos ahora tanto como nos ha ocupado hasta el momento el libre uso (más o menos inspirado) de su lenguaje.

Más aún: su lenguaje se transforma en obstáculo cuando no viene trabajado, incluso resistido, por sus conceptos. Su valor es, entonces, el de portar, el de traer(nos), estos conceptos –tarea propiamente filosófica, aunque no necesariamente en manos de filósofos– cuya potencia y utilidad para el pensar están aún por explorar, a pesar de la impresión de que ya hemos oído todo sobre Deleuze, y justamente porque –y contra– esa impresión: “Con demasiada frecuencia, hostiles o adoradores, hacemos como si sus conceptos nos fueran familiares, como si bastara con que nos toquen para que los comprendamos a medias palabras, o como si ya hubiéramos hecho una recorrida por sus promesas. Esta actitud es ruinosa para la filosofía en general: primero porque la fuerza del concepto corre el riesgo de ser confundida con un afecto de seducción verbal, que sin duda es irreductible y pertenece con plenos derechos al mundo de la filosofía, pero no exime de realizar en él, para sí, sobre sí, su movimiento”.

Si hemos de evocar a Deleuze para nuestros propósitos –algo que Zourabichvili no intenta impedir sino, justamente, favorecer– habrá que reencontrar (como antes lo hicieron entre nosotros Raúl García en *La anarquía coronada* o Dardo Scavino en *Nomadología*) la

fuerza propiamente conceptual del concepto y el medio propiamente filosófico en que Deleuze trabajó su pensamiento, en el que “cada concepto participa en un acto de pensar que desplaza el campo de la inteligibilidad, modifica las condiciones del problema que planteamos”.

En varias oportunidades Deleuze sintió la necesidad de agregar *léxicos* a sus obras: consciente de la complejidad de su filosofía confiaba en la letra, en las evocaciones que producía, pero también en la necesidad de mostrar el mapa de fuerzas en el que sus conceptos ejercían violencia. *El vocabulario de Deleuze* intenta moverse en estos tres niveles, prolongando los esfuerzos del propio filósofo por ofrecer, por una vez, una cierta “pedagogía” a sus lectores.

Igualmente confiada en la letra del filósofo, pero procurando una lectura estratégica de su obra a partir de los conceptos deleuzianos de “animal” y “anómalo”, Anne Sauvagnrgues se propone comprender la filosofía de Deleuze como un esfuerzo por tender el plano de la universal variación, en el que la vida se substrahe de toda norma invariante previa. Apoyado en sus tempranas lecturas de Simondon (que Zizek pasa por alto olímpicamente), Deleuze formula este proyecto como un rechazo de la clásica oposición de materia y forma en pos de una filosofía capaz de una “normatividad inmanente y fluctuante”, de “una modulación intensiva de fuerzas y materiales”.

En su camino hacia lo *anomal*, Deleuze crea un nuevo concepto de lo *animal* tanto más estratégico en la medida en que le sirve para desarticular todas las escisiones metafísicas entre espíritu y cuerpo, cultura y naturaleza, corporal e incorporeal, orgánico e inorgánico, humano y no-humano, vida y materia, que se montan sobre él. Su “monismo³ pluralista” trabaja desarticulando estos dualismos, a partir de una liberación de los matices diferenciales, trazando el plano, hacia una presentación abierta de las multiplicidades que lo pueblan. De modo que la vida humana deja de constituirse por oposición (metafísica) a todo lo que ella no es, abriendo las singularidades a “modos vitales no humanos”.

El proceso de producción de los sujetos no se desarrolla en torno a los binarismos metafísicos, sino en relación a un complejo juego genético de fuerzas, de actualización de “virtualidades” (tal como se describe en *Diferencia y repetición*) que dan lugar a síntesis temporales tales como la imaginación, la sensibilidad, la percepción y el pensamiento.

Estas síntesis, que están en el corazón de la filosofía deleuziana de la individuación

³ Este monismo es el que está en el centro de la polémica: ¿se trata de lo Uno/substancial de un spinozismo interpretado a partir del Uno de la Emanación neoplatónica como dice Badiou o, como propone el propio Deleuze, de la creación de superficies que no preceden, forman ni finalizan a las multiplicidades que lo recorren?

(y de la subjetividad), no son “actos” de una subjetividad, sino “contracciones pasivas” que “actualizan materias heterogéneas”, ligazones o capturas de elementos que tienden a durar; hábitos de una “proto-subjetividad” anterior al yo y al organismo mismo. La propia conciencia “no es un acontecimiento mental reservado al organismo humano, sino un acto vital”.

Encontramos aquí lo que la crítica de Zizek excluía, impidiendo retomar las articulaciones posibles entre las secuencias diferentes de la ontología de Deleuze. De hecho, lo que vemos aparecer ahora es una temprana exposición de la lógica de la relación virtual/actual que opera a partir de una lectura de la filosofía de Simondon y su crítica al “esquema hilemórfico” (relación clásica entre materia y forma) que presupone “un principio de individuación abstracto, anterior y exterior al individuo como uno, indivisible, idéntico y unitario, sin observar que de este modo ya no se puede pensar el devenir”.

Se trata de mostrar que la “relación” es primera respecto de los términos que liga y que el movimiento de individuación no surge sino a partir de una “diferencia fundamental” de intensidades que se resuelve por la vía de una actualización; un desequilibrio o un “estado de disimetría”, una *disparidad* problemática que se desenlaza como creación de subjetividad, sobre una línea de variación continua que no se deja aprehender en el esquema de una materia penetrada por la forma o preformada.

La exclusión de este argumento, perteneciente a la obra del primer Deleuze, habilita a Zizek a presentar “la ruptura” posterior a la *Lógica de sentido* como un nuevo episodio de la polémica entre materialismo (del la “estructura” conformada por la instancia corpórea y la “superestructura” del orden simbólico) e idealismo (vitalista, espiritualista). Su pedido de pruebas se funda en la sospecha de que el “juego de fuerzas” deleuziano constituye un juego de fuerzas completamente desencarnadas, espirituales. Pero esta “crítica” resulta exterior al problema que la filosofía de Deleuze parece querer plantear y que no se capta a partir del par materia/idea (ni bajo su sucedáneo del tipo estructura y superestructura), sino que se dirige al problema de la individuación de los cuerpos: es decir, a la postulación de un principio propiamente materialista de la “formación”, de la “creación”, de lo individual como conjunto (anomal) de singularidades, contra la presentación trascendente del par normal-anormal.

El problema (“engelsiano”) de qué viene primero en una filosofía, si la idea que piensa o la materia que determina, se replantea bajo las preguntas: ¿cómo es que la materia originaria forma los cuerpos?, ¿según una “forma” previa, o telos (idealismo), o según un proceso que se despliega en un campo de fuerzas (materialismo)? La Idea ya no es una

representación del pensamiento (ni brota del espíritu, ni es una esencia) sino lo *problemático* como complejo virtual diferenciado.

La cuestión no consiste en saber que la materia es primera, sino en decidir cómo se forman los “materiales” físico químicos, los orgánicos y los psíquicos.

La *anomalía* (lo anormal) surge por substracción del juego en torno a lo normal-anormal (que Deleuze retoma de Canguilhem) en el cual accedemos a la universal variación como campo de fuerzas en que se crean los sujetos y las subjetividades “bajo una nueva relación entre la norma y su aplicación” *en la que* “la relación de lo singular con su tipo es una variación inmanente”.

Si lo *anormal* es desvío devaluado respecto de la norma, lo anómalo es un desvío concebido como diferencia constituyente de singularidad⁴. “Lo animal es anómalo” en la medida en que Deleuze lo piensa (con Geoffroy Saint-Hilaire) como individuación sobre el spinoziano plano inmanente de fuerzas.

Filosofía teratológica: la anomalía trabaja también en el nivel del lenguaje. Para alcanzar un “uso intensivo de la lengua es preciso tratarla como una variación que no depende de la metáfora y de lo imaginario privado, sino de una metamorfosis real”, afectando el estilo y la lengua misma. El arte, a su vez, “recibe la función de explorar los devenires-animales de la cultura, es decir, el límite intensivo de lo humano”.

Efectivamente, a partir del trabajo con Guattari, según Sauvagnargues, Deleuze es “impulsado a abandonar el psicoanálisis” proponiendo el concepto de “máquina deseante” que “proviene del psicoanálisis lacaniano repensado a partir de Marx”. Con la concepción de una noción puramente afirmativa del deseo, que funciona al nivel de la producción, Deleuze amplifica su noción de lo pre-individual y lo a-subjetivo hasta incluir en ella al conjunto de “lo social, lo político y lo colectivo”.

La ruptura de Deleuze con Lacan, que tanto importa a Žižek, es efectivamente paralela al encuentro con Guattari y, tal como Žižek lo plantea, es directamente política, abarcando tanto la necesidad de Deleuze de avanzar en su propia filosofía como la de Guattari de crear conceptos (como el de “desterritorialización”) a la altura de las conexiones entre subjetividad y política (“esquizoanálisis”).

Así lo relata Sauvagnargues: “el deseo, en Guattari, no es el flujo hilético mismo, sino, en conformidad con las tesis de Lacan, el agenciamiento de este flujo por codificación y corte: el deseo es una producción social, y el sujeto se produce como resto de la operación.

⁴ Todo lo cual da pie a la posterior creación de categorías como lo “mayoritario” (la norma) y el devenir minoritario (o anormal) una de cuyos momentos fundamentales es, precisamente, el devenir animal.

Por lo tanto el deseo está construido, es segundo, es resultado” (constructivismo del deseo). Sólo que, “en lugar de entender esta codificación a la manera de Lacan, o sea, como estructura simbólica por inscripción del significante, Guattari lo piensa, con Marx, como producción social, como máquina que corta y codifica”.

La “salida del estructuralismo” de Deleuze y (con) Guattari se da a partir de la sustitución de nociones como “estructura simbólica”, “deseo como falta o carencia” por la creación de otros, tales como “rizoma”, “agenciamiento”, “máquinas”, alterando el estatuto de la estructura misma: de productiva a producida.

Abraham contra la “pornopolítica”

En *La máquina Deleuze* de Tomás Abraham y el “Seminario de los jueves” hay artículos diversos en relación a la propia diversidad de la filosofía de Deleuze. Abraham, su coordinador y prologuista, escribe allí un ensayo llamado “Contra la pornopolítica” que comienza presentando su propia experiencia con Deleuze: “nos dio la llave de la filosofía a los gitanos, los rumanos, los pequeños judíos, los negros tatuados, los esquizodramaturgos, los alcohólicos nominados, los tartamudos, el lumpenalumnado”.

Abraham declara su amor filosófico por Deleuze, pero al mismo tiempo nos explica que, en cuanto a su filosofía, ni siquiera se plantea la posibilidad de establecer fidelidades. El asunto, sin embargo, es que últimamente hay quienes manipulan a Deleuze: “lo falsean, lo denigran, lo envidian, lo usan para sus sofisticadas fobias, o lo aprecian sólo para lograr dividendos”. Ellos son los Alain Badiou (el “enemigo”, el “buen policía” que ataca sus fundamentos ontológicos), Slavoj Žižek (el “pseudoamigo” lacaniano que ataca los efectos subjetivos banalizantes en el deleuzianismo a partir de *El Antiedipo*) y Antonio Negri (el “falso amigo”, que manipula a Deleuze para su delirio revolucionario: “el terrorismo rojo”).

Es el asunto de la *porno-política*: la política triste, moral, sacerdotal y hasta asesina. Esta política de la muerte es completamente ajena a los deleuzianos, en la medida que ellos son gente que ríe, inocentes, ajenos a la mirada cínica del pornopolítico: “para pensadores como Badiou y Negri, el mundo es una guerra total e interminable. Hay poderosos y víctimas, y en el medio ellos, los filósofos, que están al lado de las víctimas y de la justicia”. Esta es la obscenidad porno de ciertas políticas según Abraham.

Ocurre lo propio con Spinoza a quien también se lo intenta convertir en capital filosófico de los “polítólogos” –que buscan filosofías para justificar sus perspectivas–, sin considerar que Spinoza, tanto como Nietzsche, está exclusivamente interesado “en el mundo de los afectos” y no de la política.

Vemos una confluencia: retirar los afectos de la política, eliminando su dimensión constructivista. En Zizek⁵: Spinoza –el pagano– encarna la neutralidad ante la política desde el momento en que sus procedimientos no posibilitaban discernir entre una “democracia” y unas “turbas”. En Abraham: la filosofía (spinoziana-nietzscheana-deleuziana) de los afectos debe evitar el mundo siempre demasiado cínico de la política y de los sacerdotes pornopolíticos (el “maoísta” de Badiou y el “brigadista” Negri⁶).

Para Abraham, Deleuze, más allá de las porno-manipulaciones, era sobre todo alguien que *pensaba la filosofía* y sólo secundariamente era de izquierda, “de un modo rutinario”⁷.

Sea lo que sea, hay que evitar la convergencia virtuosa entre las nociones de Spinoza

⁵ Abraham simpatiza más con el “estalinista” Zizek, que al menos es chistoso, que con Negri y Badiou. Pero Zizek simpatiza a su modo con la porno-política: en sus diálogos con Glyn Daly, Zizek asegura estar a favor de la pena de muerte, contra la figura nietzscheana del último hombre, y a la altura de una coyuntura biopolítica. Asegura que, frente al retorno de lo religioso de la mano de las filosofías de Levinas y Derrida, su posición, junto a la de Badiou y Giorgio Agamben, consiste en afirmar una nueva religiosidad “en el seno de una perspectiva estrictamente materialista”, ligada a una idea de un “decisionismo heroico en el que se enfatiza que hay que arriesgar las consecuencias y realmente asumir las responsabilidades que de ello se sigue”.

⁶ La insensibilidad de Abraham por los avatares de la lucha revolucionaria lo hace trastabillar cuando declara su “amor” filosófico a Deleuze, a la vez que pretende defenderlo de los “sacerdotes” como Antonino Negri. Al alistar a Negri entre los sacerdotes, llamándolo “brigadista” ya no sólo opera como los jueces de los años de plomo italianos (esos tan alabados por el prólogo del *Nunca Más*) evadiendo todo juicio sobre el valor de sus textos, sino que además olvida el largo y complejo *compromiso* filosófico y político del propio Deleuze con Negri plasmado en más de una década de colaboración entre ellos, y que va desde la solidaridad política, “los escritos de Negri no son en absoluto resoluciones de las Brigadas Rojas sino, al contrario, análisis mediante los cuales Negri se opone a las tesis de las Brigadas” (en “*Carta abierta a los jueces de Negri*”); hasta la glosa, “las tesis de Negri “muestran el papel fundador de la política en la obra de Spinoza” (en “*Prólogo a edición francesa de la Anomalía Salvaje*”); y el diálogo filosófico, “los movimientos revolucionarios (no se ha tenido suficientemente en cuenta el modo en que la O.L.P ha sabido inventar un espacio-tiempo en el mundo árabe), y también los movimientos artísticos, son máquinas de guerra” (en “*Control y devenir*” 1990).

⁷ Deleuze propone con su forma de ser “de izquierda” una recomposición de la práctica política. Ser de izquierda ya no como deseo de que gobiernen los partidos de izquierda, sino como compromiso con los devenires revolucionarios. Ser de izquierda ya no como opción ideológica o adhesión a un conjunto de representaciones sino como sensibilidad, sistema perceptivo que converge con estos devenires: “Pienso que no hay gobiernos de izquierda –ello no significa que no hay diferencias entre los gobiernos. En el mejor de los casos, lo que podemos esperar es un gobierno favorable a determinadas exigencias o reivindicaciones de la izquierda. Pero no hay gobiernos de izquierda porque la izquierda no es una cuestión de gobierno... ¿cómo definir el ser de izquierdas o cómo definir la izquierda?, lo diría de dos maneras: se trata ante todo de una cuestión de percepción: No ser de izquierdas es, en cierto modo, como una dirección postal: partir de sí... Uno comienza por sí mismo, la calle en la que uno está, la ciudad, el país, los demás países, cada vez más lejos... uno piensa, ¿cómo hacer para que esta situación dure?... Ser de izquierdas, al contrario, es percibir. Es saber que los problemas del Tercer Mundo están más cerca de nosotros que los problemas de nuestro barrio... es estar por naturaleza allí donde se trata de un devenir...no dejar de devenir minoritario. La izquierda nunca es mayoritaria en tanto izquierda...La izquierda es el conjunto de los procesos de devenires minoritarios” (*El abecedario de Gilles Deleuze*, en internet).

y Deleuze con una política que ponga en el centro los afectos y las pasiones. Deleuze –y Spinoza– deben ser “preservados” para la filosofía. La fiesta pagana no debe volverse política.

Esta limitación que distribuye pertinencias de usos y excesos de abusos constituye una auténtica afinidad que liga, más allá de otros disensos, en un común rechazo a Zizek y Abraham contra las políticas que prescinden de la mediación jurídica para componer relaciones de fuerza.

Según Zizek, cabe a todo filósofo pop una cierta responsabilidad por las caricaturas con que se populariza. En *La risa*, Bergson definía a la *caricatura* como la captura de líneas duras y continuidades de rasgos que mostraban rictus maquinales en la fluidez de la vida. Deleuze, que no tenía sensibilidad por la risa burlona, se interesaba sin embargo por el arte del retrato. Al punto que llegó a proponer, junto a Guattari, una crítica de los retratos conceptuales filosóficos de Tinguely, quien ofrecía un “Nietzsche sin baile”, un “Schopenhauer que no nos muestra nada decisivo”, o un Heidegger que “no sugiere ninguna ocultación-revelación en el plano de un pensamiento que todavía no piensa”. En su libro *Qué es la filosofía*, los autores arriesgan un “retrato maquínico de Kant” capaz de hacer del humor un ingreso gracioso a una filosofía respetada.

Pero el “retrato” que nos entrega Abraham, así como la “caricatura” popular que sirve a Zizek como materia de juicio –es decir, las imágenes de Deleuze a cargo de dos filósofos pop, cada uno en su escala– ya no tratan tanto de reproponer un Deleuze de interés político, abierto a usos activos, sino que más bien sus esfuerzos se concentran en deslindar toda proximidad con los “devenires revolucionarios”. Es el caso extremo de Zizek cuando nos entrega la escena (imaginada por Jean-Jacques Leclercle) de un yuppie en el subte de París leyendo *¿Qué es la filosofía?* El tipo ha comprado el libro por su título, y se encuentra perplejo ante un texto escrito dirigido explícitamente contra el marketing. En la escena modificada por Zizek, en cambio, el ejecutivo se entusiasma con las evocaciones que las páginas del libro le provocan respecto de los “conceptos” preferidos del capitalismo tardío.

El “Deleuze pop” caricatural de Zizek se aproxima, así, al construido por la (porno) política que desprecia Abraham. En ambos casos se trata de denunciar en Deleuze y/o en sus usos una “ontología del devenir productivo” que “conduce al motivo izquierdista de la auto-organización de la multitud de grupos moleculares que resisten y debilitan los sistemas totalizantes, molares, del poder”, es decir, al “subjetivismo filosófico idealista” (Zizek).

Grito y filosofía

En 1990, pocos años antes de su muerte, Deleuze decía: “es posible que la palabra y la comunicación estén ya podridas. El dinero las penetra enteramente: no accidentalmente, sino por su propia naturaleza. Hace falta apartarse de la palabra. Crear siempre ha sido algo distinto que comunicar. Puede que lo importante sea crear vacuolas de no comunicación, interruptores para escapar al control”.

Sólo una década antes, en unas clases sobre la filosofía de Leibniz (*El Leibniz de Deleuze*, es decir, las clases de Deleuze sobre Leibniz), Deleuze desplegaba un poco más qué cosa puede entenderse por un uso de la palabra por fuera de la comunicación y su podredumbre. “Los conceptos son cosas completamente vivientes, son realmente cosas que tienen cuatro patas, que se agitan. Son como un color, como un sonido. Los conceptos son tan completamente vivientes que no pueden existir sin estar en relación con algo que sin embargo parece lo más lejano del concepto: el grito. De cierto modo, el filósofo no es alguien que canta, es alguien que grita”.

Existe una relación directa entre “necesidad de gritar” y la evocación de la filosofía en tanto forma conceptual del grito. “Lo que yo expreso clara y distintamente –nos dice Leibniz– es lo que ha tratado a mi cuerpo”, es decir que “hay algo que concierne a mi cuerpo y que soy el único en expresar clara y distintamente sobre el fondo de este rumor que cubre todo el universo”. Tal vez estemos hoy más próximos que el propio Deleuze de esa necesidad del grito.

REFERÊNCIAS

Alian Badiou, *Deleuze, el clamor del ser*.

Gilles Deleuze, *Conversaciones*.

Deleuze, *Diferencia y repetición*; Amorrortu, Buenos Aires, 2002.

Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*.

Deleuze, *El Leibniz de Deleuze*, Cactus, Buenos Aires, 2007.

Deleuze, *El abecedario de Gilles Deleuze*.

Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*.

Anne Sauvagnargues, *Deleuze, del animal al arte*; Amorrortus, Bs-As, 2006.

Pierre Macherey, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón Ediciones; Bueno Aires, 2006.

Francoise Zourabichvili, *El vocabulario de Deleuze*; Atuel, Bs As, 2007.

Slavoj Zizek, *Organo sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*; Pre-Textos, Valencia, 2006.

S Zizek, *Arriesgar lo imposible*, conversaciones con Glyn Daly; Editorial Trota, 2004.

Tomás Abraham y el seminario de los jueves, *La Máquina Deleuze*; de Ed. Sudamericana, Bs-As, 2006.

Michel Hardt, Deleuze. *Un aprendizaje filosófico*; Paidós.

Dardo Scavino, *nomadología*; Buenos Aires, 1991.

Raúl García, *Anarquía coronada*; Colihue, Buenos Aires, 1999.

Elisabeth Roudinesco, *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*;

Fondo de Cultura, Buenos Aires, 2994.

SER NEGRO: UM ESTUDO DE CASO SOBRE “IDENTIDADE NEGRA”

Francisco Carlos de Lucena*

Jorge dos Santos Lima**

Resumo:

O artigo reflete sobre a necessidade de pensar o “ser” como “identidade” uma vez que se quer interpretar fenômenos no mundo. Assim, faz-se um estudo de caso sobre militantes negros da cidade de Mossoró no Rio Grande do Norte com o objetivo de demonstrar como o “ser”, ao participar de um movimento dialético, constrói-se como “identidade” a partir da diferença. Assim, o “ser”, expresso como “ser negro” enquanto “identidade negra”, é pensado como um fenômeno dinâmico e contextual. A identidade não se torna uma realidade estanque, mas sujeita as transformações e mudanças tanto ao nível grupal como da sociedade. De modo geral, o artigo procura articular uma discussão na qual a identidade negra possa ser pensada como produto dos contatos e da mistura das raças; além de outros fatores como a relação com o continente africano e o uso do corpo negro. Com isso, buscamos, através deste estudo de caso, apresentar como o “ser”, a “identidade”, pode ser construído pela alteridade.

Palavras-Chave: Ser Negro. Identidade. Alteridade. Brasileiro.

A cidade de Mossoró localiza-se no semi-árido do Rio Grande do Norte, distando 277 Km de Natal, a capital do estado. No Censo de 2007 do IBGE, a população de Mossoró foi estimada em 234.390 habitantes. É considerada atualmente a segunda cidade mais desenvolvida do estado, sendo suas principais atividades econômicas a extração e industrialização de sal, a extração de petróleo realizado pela Petrobrás, a agricultura irrigada e o comércio logístico.

O surgimento do movimento negro de Mossoró está relacionado ao mundo do teatro mossoroense e a participação de pessoas ligadas à igreja católica. Ele se formou na década de 1980 através do grupo de teatro *Terra* e do grupo *Tártaros*. Foi basicamente desses dois grupos teatrais que saíram os militantes do movimento negro. Esses grupos de teatro eram formados, em sua grande maioria, por atores “negros”. Havia entre eles o interesse em abordar, em seus espetáculos, questões relativas ao preconceito racial. Perseguindo tal objetivo, tentavam inserir a questão do racismo na agenda das apresentações teatrais. Apesar

* Instituto Superior de Educação de Salgueiro-PE-ISES, fcluc@yahoo.com.br

** Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, prof.jorge@ufrnet.br

de existir uma certa mobilização desses atores, o movimento somente começou a se organizar em 1985 (Lucena, 2007). O processo de organização foi fortemente influenciado pela visita do Frei David a Mossoró⁸. No ano de 1985, Frei Davi realizou um seminário, em Mossoró, no qual se discutiu sobre aspectos do racismo na sociedade brasileira. Esse seminário foi o estopim para que os atores começassem a organizar o movimento negro na cidade.

É importante enfatizar que, neste artigo o movimento negro está sendo pensado como uma forma de organização política dos “negros” com o objetivo de lutar por igualdade racial, buscando colocar a cultura como base valorativa da atividade ético-política (Hanchard, 2001; Guimarães, 1999). No caso de Mossoró, o movimento negro se expressa através do bloco carnavalesco *Maria Espia Brasa* e da *Louvação a Baobá*.⁹ Então, quando falamos em movimento negro mossoroense estamos nos referindo, essencialmente, à organização e realização dessas duas atividades. Também é importante esclarecermos que o sentido de militância negra empregado no artigo se refere ao engajamento dos militantes na efetivação dos eventos do movimento negro local.

A discussão, neste estudo, sobre “ser negro” não limita esse “Ser” numa visão metafísica ou essencialista. Aqui, Ser negro é uma questão de “identidade social” na sua dimensão seletiva e relacional. Entendemos que, abordando o “Ser” dessa forma, evita-se pensá-lo de maneira estática. É nessa perspectiva relacional que desenvolvemos a discussão sobre “Ser negro” enquanto indicador de “identidade negra”. Em relação à “raça” e o discurso da mestiçagem, estamos nos apoiando num referencial teórico que entende tais realidades como historicamente determinadas e constantemente atualizadas nas práticas sociais. Dessa forma, portanto, pretende-se afastar da discussão uma visão monolítica da elaboração de “identidades negras”.

Para melhor delimitar o sentido em que está sendo empregada o “Ser” enquanto “identidade” neste artigo, partimos premissa, iniciada desde Platão no *Sofista* quando reflete sobre o princípio de alteridade, de que as “identidades” são construídas através de um jogo dialético entre semelhança e diferença. Essa dialética implica que as “identidades” não são elaboradas isoladamente, mas a sua produção se faz, sobretudo, com base na percepção da alteridade e nas relações estabelecidas entre os grupos. Para que um grupo ou uma sociedade

⁸ Frei Davi é diretor executivo da EDUCAFRO. A EDUCAFRO – Educação e Cidadania de Afro-descendentes e Carentes – é uma associação da sociedade civil sem fins lucrativos que atua no Sudeste do país. O seu objetivo é buscar promover a inclusão da população “negra” nas universidades públicas e particulares do Brasil. Site da EDUCAFRO: <http://www.educafro.org.br>.

⁹ As informações sobre o baobá são obtidas no site da Fundação Joaquim Nabuco. O site é: <http://www.fundaj.gov.br>.

configure um determinado processo de auto-afirmação faz-se necessário que exista um outro grupo ou sociedade tomados como contraste (Cardoso de Oliveira, 1976). As identidades, porém, não se elaboram a partir de uma polarização estanque entre o eu e o outro. Elas são marcadas por tensões e negociações, colocando-as sempre como realidades construídas mediante as subjetividades das pessoas e do contexto social (Valle, 1999). Isso sugere que as identidades nem são homogêneas em termos grupais e nem contínuas no tempo. Elas estão sujeitas às mudanças sociais e aos desdobramentos das conjunturas políticas locais e globais (Hall, 2006). Diante disso, é importante salientar que as “identidades” não obedecem a um modelo fixo. Para uma análise acerca da construção de “identidades sociais”, é muito mais proveitoso buscar entendê-las a partir das relações que os membros de certos grupos articulam com outros considerados como diferentes. De fato, é no interior dessas relações que as identidades se modificam. Vale enfatizar ainda que a “identidade” apresenta-se também como um elemento político e organizativo, podendo ser estrategicamente negada ou afirmada de acordo com a conjuntura social e política, na qual está inserida num dado momento histórico (Barth, 2000). Assim, pensar “ser negro” é pensar uma identidade vivida nas diferenças.

Como destacamos, a “identidade” é sempre definida em termos relacionais. Dessa forma, as categorias sociais de auto-identificação são produzidas no âmbito das relações sociais e das disputas de poder (Elias & Scotson, 2000). Isso implica que a “identidade” resulta da manipulação de uma imagem positiva ou negativa do grupo. Com efeito, os processos identitários se baseiam no fato de que somos sempre o outro de alguém; o outro de um outro (Platão, 1972. Agier, 2001). Assim, a identidade individual ou coletiva se forma a partir de um olhar sobre o outro; ou a partir do olhar que o outro possui sobre nós. Isso coloca em foco questões relativas a conflitos e alianças, dando a “identidade” uma roupagem, de certa forma, contingente. Desse modo, as “identidades” não devem ser pensadas como categorias fixas no tempo e no espaço. Elas se elaboram através de complexas interações dos indivíduos com seu grupo e com o grupo de fora, configurando um espaço de encontro de subjetividades (Du Bois, 1999 [1903]).

A “identidade” remete a se pensar sempre num caminho inacabado e renovável. Caminho esse que se constrói mediante um trabalho de elaboração de um passado mais ou menos comum e de uma memória coletiva que se diz compartilhado pelo grupo (Elias & Scotson, 2000). Como sugere Max Weber, é preciso que exista uma crença subjetiva numa origem comum para se criar laços de solidariedade e de comunhão no grupo (Weber, 2000

[1922]). Isso não exclui, de forma alguma, a presença do conflito e da heterogeneidade no interior da formação identitária. Mas, tal crença subjetiva é necessária e apresenta-se com um fio norteador da “identidade” social. Vale salientar que os discursos sobre a origem comum do grupo são usados como legitimadores da “identidade” grupal, perfazendo uma retórica estratégica no sentido de dar maior destaque ao processo identitário (Capone, 2005). De certa forma, os processos de elaboração de “identidades sociais” são marcados também por “enquadramento de memória” (Pollak, 1989). “Enquadramento de memória” é definido pelo autor citado como sendo o “trabalho de reinterpretação incessante do passado em função dos combates do presente e do futuro” (Pollak, *ibid*, p. 10). Dessa maneira, pode-se colocar que a formação de “identidades sociais” é permeada pelo trabalho de construção da sua história, utilizando os elementos considerados mais relevantes da memória coletiva do grupo. De modo que, quando vamos analisar as “identidades”, nos deparamos antes com inovações, invenções e uma grande abertura para as demandas do mundo presente.

Em conseqüência disso, a análise sobre “identidade” deve se deslocar simplesmente do conteúdo cultural dos grupos para o estudo da emergência e da manutenção das formas de categorização desses grupos ou sociedades (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998). Ou seja, não existe uma correlação estreita entre traços culturais específicos e “identidade” de um grupo social. Então, bem mais importante para se pensar “identidade” é buscar entender como as pessoas, em seus contextos de interação, estão se definindo e definindo as outras pessoas como pertencentes ou não a um determinado grupo social. Dessa forma, categorias genéricas como “índio” ou “negro” não dão conta do processo de formação das “identidades”, sendo mais proveitoso refletir e buscar entender a forma como as pessoas estão se reportando as suas identificações, mediante os contextos de interação e de mudanças. Pois, quem se define como “negro”, em um dado contexto, pode não assumir a mesma auto-afirmação em outro contexto e situação sociais (Sansone, 2003). Portanto, a reflexão sobre “identidade” pressupõe sempre uma contextualização densa das especificidades das relações sociais vividas pelos indivíduos envolvidos. Nesse sentido, um Ser que, no contexto filosófico, é identidade imutável de si para si mesmo, em outros estudos, como na Antropologia, o Ser enquanto “identidade” é um fenômeno dinâmico, seletivo e situacional (Oliveira, 2003). Dessa forma, dependendo do contexto social e político, “identidades” podem ressurgir; outras podem ser silenciadas. Pensar assim as identidades permite considerar as pessoas como agentes sociais capazes de operar e construir sua cultura, modificando-a e transformando a si mesmo de acordo com seus

valores e com interesses políticos, mesmo que neste processo de transformação da cultura e das “identidades”, ajam muitas vezes de modo inconsciente.

É pertinente evidenciar que a formação de “identidades” envolve também os fluxos e símbolos culturais globais (Hannerz, 1997). O referido autor enfatiza que as “identidades” locais são influenciadas por dinâmicas globais, provocando modificações em seu interior. Hall (2006) também salienta que o processo de globalização e, sobretudo, questões relativas ao consumismo, seja como sonho ou seja como realidade, colocam as pessoas dos mais diferentes lugares do mundo numa situação de interação com símbolos globalmente vivenciados.

Em relação às “identidades negras” e suas relações com a modernidade e a globalização vale salientar a discussão acerca da diáspora negra (Gilroy, 2001). O autor sugere que a “cultura negra” e as “identidades negras” são criadas e redefinidas através de uma troca triangular entre o continente africano, o Novo Mundo e a diáspora negra na Europa. Para o autor, esses processos de reelaboração cultural são efetivados através de uma “conexão que deriva tanto da transformação da África pelas culturas da diáspora como da filiação das culturas da diáspora à África e dos traços africanos encerrados nessas culturas da diáspora” (Gilroy, *ibid*, p. 372). O que se destaca na argumentação de Gilroy (*ibid*) é, justamente, a ênfase na capacidade de “identidades negras”, formadas a partir da diáspora, em dialogarem com a modernidade. Isso implica em afastar a discussão sobre “identidade negra” de sua associação com a tradição e com essencialismos, como costuma ser associada em muitas interpretações (Sansone, 2003). A “identidade negra”, como qualquer outra “identidade”, é extremamente dinâmica.

A “identidade negra” é um valor disputado em conflitos sociais e intergrupais. A sua formação pressupõe um trabalho de organização do grupo ou sociedade. Esse trabalho de organização é feito através da reconstrução, pelo grupo, de sua própria história. A reconstrução da história do grupo se faz de acordo com as características históricas e sociais, com as quais se relaciona. Desse modo, a “identidade negra” somente torna-se inteligível dentro do seu contexto cultural. Assim, o conceito de “identidade negra”, empregado neste artigo, encaminha-se no sentido de entendê-la como uma realidade dinâmica e contextual, podendo ser sintetizada na argumentação de Sansone:

[...] A identidade negra, como todas as etnicidades, é relacional e contingente. Branco e negro existem, em larga medida, em relação um aos

outros; as “diferenças” entre negros e brancos variam conforme o contexto e precisam ser definidas em relação a sistemas nacionais específicos e a hierarquias globais de poder, que foram legitimados em termos raciais e que legitimam os termos raciais (Sansone, 2003, p. 24).

A “identidade negra”, entendida da forma como o autor citado coloca, permite uma discussão na qual se priorizam as particularidades do contexto social e cultural. Abordar a “identidade negra” dessa maneira viabiliza articularmos uma discussão sobre a “identidade negra” dos militantes, buscando evidenciar a maneira, até certa forma particular, de eles se auto-afirmarem como “negros”. Assim, a “identidade negra” não se torna uma representação genérica, onde se essencializa o significado de ser “negro”. Mas, é interpretada como um construto intersubjetivo, determinado pelo contexto social e pelos significados das experiências interpessoais referentes ao processo de auto-afirmação das pessoas. Dessa maneira, é possível refletir sobre os vários determinantes de natureza pessoal e de natureza coletiva que influenciam no processo de auto-afirmação ou de negação da “identidade negra”, no decorrer deste artigo.

Para iniciar a reflexão sobre a construção de um “Ser negro” como “identidade negra” ente os militantes negros mossoroenses, gostaríamos de destacar que não havia, entre eles, uma polarização racial absoluta ou totalmente definida. As categorias de auto-identificação podiam expressar significados próprios de um sistema de relações raciais que opera segundo múltiplas lógicas classificatórias (DaMatta, 1990). As falas dos militantes evidenciaram, sobretudo, a construção de “identidades negras” formadas a partir de representações sobre “cor”, “raça” e mistura racial. A “cor” está sendo entendida, neste artigo, como um critério classificatório que leva em consideração aspectos fenotípicos e sociais (Cavalcante, 1996). Em relação ao fenótipo, vários fatores da aparência, como tipo de cabelo e o formato do nariz, são canalizados para definição da “cor” da pessoa, ficando subjacente a associação com a idéia de “raça”. Os aspectos sociais influenciadores da definição da “cor” englobam, dentre outros, a posição social, as relações de amizade e prestígio que a pessoa possui. Já “raça” está sendo usada como uma categoria social e historicamente determinada, objetivando naturalizar diferenças e desigualdades sociais através de um discurso biologizante (Banton, 1977). Assim, a “raça” está, essencialmente, ligada à cultura e ao contexto social, afastando tal conceito de qualquer sugestão de determinismo biológico.

As falas de alguns dos militantes evidenciavam um processo de auto-afirmação permeado por representações sobre “cor”, “raça” e mistura racial. A fala seguinte é bastante

ilustrativa de tal realidade. Primeiramente, perguntamos ao militante qual era a sua “cor” e ele respondeu que era “pardo”. Então, a pergunta que surgiu foi sobre qual seria o significado de “pardo” para ele. Na realidade, queríamos saber se “pardo” era entendido, pelo entrevistado, como a sua auto-identificação, ou se relacionava apenas a descrição de sua “cor”. Começamos a conversar e, no decorrer da entrevista, ele tentou explicar a diferença que existia entre ter a “cor” da pele “parda” e ser “negro”.

Considero-me pardo devido a minha origem familiar. Mesmo sendo considerado pardo, visualmente falando, não poderia me considerar assim. Sinto-me negro e me vejo como negro e me defino como negro. E não é pelo fato de gostar e participar de movimentos que militam contra o racismo. É porque sinto em meu sangue e em meu ser que sou negro. (Grifos do pesquisador).

O militante, ao enfatizar a questão de sua origem familiar, deixa implícito o fato de ser produto da mistura de “raças”. A fala do entrevistado é perpassada por uma alusão ao discurso da mestiçagem, ao se referir a sua família, e um contraponto desse mesmo discurso, ao se afirmar como “negro”. O discurso do militante sugere se refletir acerca dos processos de disputas e negociações inerentes a construção de “identidades negras” no Brasil, bem como dos mitos fundadores da nação brasileira, em especial, a fábula das três “raças”. A miscigenação como projeto ideológico da elite brasileira, colocou o branqueamento da população como forma de diluir e, gradativamente, formar uma nação “branca” (Seyferth, 1995; Munanga, 2004). O que este discurso ideológico almejava era, de certa forma, não possibilitar aos “negros” a construção de uma identidade diferenciada, de uma “identidade negra”. No entanto, o discurso da mestiçagem revela peculiaridades da construção da “raça” em uma nação que se deparou, desde sempre, com a problemática da mistura (Ortiz, 1985). Ainda mais, é preciso considerar que o discurso da mestiçagem não é apropriado pelas pessoas de forma neutra. A fala acima permite pensar sobre a complexidade envolvendo a construção da “identidade negra” do militante e as suas relações com o discurso da mestiçagem.

Em primeiro lugar, a maneira como o entrevistado se reportou à categoria “pardo” transparece uma dupla vinculação do sentido de “pardo”. Num primeiro momento, ela é usada com referência ao encontro de “raças” diferentes, remetendo a origem de sua família. Já em outro momento, “pardo” parece significar, para ele, uma descrição da textura de sua pele.

Mesmo havendo uma associação da categoria “pardo” com a idéia de “raça”, tal categoria foi usada, neste caso, como uma dimensão descritiva da pessoa em termos de “cor”. Isso porque o militante se refere à categoria “pardo” como uma característica materialmente visível de seu corpo, dando a entender que “pardo” apresenta-se, para ele, mais como uma forma de adjetivar a pessoa com relação à “cor” do que substancializar a sua “identidade”. O significado que estamos dando a dimensão descritiva da “cor” se apóia nos argumentos de Sheriff (2001) sobre o caráter descritivo de termos como “moreno”, “escuro”, “cabelo cacheado”, que ela ouviu numa pesquisa que realizou no Morro do Sanguê Bom, na cidade do Rio de Janeiro. Para a autora, a dimensão descritiva do discurso relativo à “cor” da pessoa, apesar de ter associações raciais, traduz mais uma descrição provisória de aparência.

Em segundo lugar, a categoria “negro” aparece na fala do entrevistado como a expressão de seu sentimento de pertença à população “negra”, e através da qual ele se afirma. A sua afirmação como “negro” indica que, mesmo sendo oriundo da mistura de “raças”, tal mistura não o impediu de construir a sua “identidade negra”. Ao colocar que *sente-se negro e se ver como negro*, o militante destaca elementos subjetivos de seu processo identitário. A identidade não é construída somente pela imagem elaborada pelo outro. Essa imagem passa por um processo de flexibilidade, podendo ser alterado e até contestada por quem a recebe. O que nos permite afirmar que as categorias identitárias são elas mesmas fruto de uma construção dialética dos sujeitos que as inventam. Ampliando mais um pouco a análise, pode-se dizer, de certa forma, que os discursos oficiais, como o discurso da mestiçagem ou da mistura, não são necessariamente aceitos pelas pessoas nos seus contextos de interação. Eles podem ser questionados. Como sugere Vale de Almeida (2002, p. 31), “a análise da especificidade não significa necessariamente a aceitação da excepcionalidade – isto é, de alguma espécie de luso-tropicalismo ideológico”.

A ênfase dada à mistura racial ou a mestiçagem como representantes da particularidade da nação brasileira possui seu viés ideológico. No entanto, pode também revelar aspecto de um sistema de relações raciais alicerçado em tal mistura, apontando caminhos para se falar em “negros misturados”. Ou seja, uma “identidade negra” ciente que é fruto da mistura de “raças”, e não de um sistema de polarização racial (DaMatta, 1990). Sem que a idéia da mistura de “raças” oblitere, necessariamente, a construção da “identidade negra”. Desse modo, para alguns militantes, o “ser negro” brasileiro é racialmente misturado, configurando uma expressão dos intensos contatos das três “raças”. Agora, a constatação, por parte dos militantes, de serem racialmente misturados não foi colocada como um elemento de

enfraquecimento de suas “identidades negras”. A mistura racial foi interpretada, na visão de alguns militantes, como uma realidade que particulariza o Brasil.

No Brasil ninguém é plenamente branco e nem plenamente negro. O Brasil tem uma mistura muito gostosa de raças e de suíngues. Eu acho fantástica a mistura racial brasileira. O sincretismo religioso do Brasil é fantástico. O sincretismo religioso da Bahia é muito parecido com a formação do Brasil. Porque o Brasil é uma nação que não teve planejamento em sua formação. O nosso país se formou aproveitando um pouco de cada cultura que aqui se misturaram. Então, esta mistura de raças gerou a raça brasileira. Você imaginar o Brasil sem esta mistura fica difícil. Eu acho que não deveria haver nenhuma barreira racial no Brasil justamente por causa desta mistura racial. (Grifos do pesquisador).

Eu acho que no Brasil não tem brancos puros. Nós somos de três raças, da miscigenação. Não existe pureza racial no nosso país. Como também não temos negros puros. O nosso negro é miscigenado. Nós somos misturados. Esta mistura é maravilhosa porque nós não podemos dizer quem é branco e nem quem é negro. Nós somos miscigenados. Mas, ainda não conseguimos aceitar que somos impuros. São três sangues que correm nas veias dos brasileiros. Então, eu não posso dizer que sou uma negra pura. Mas, eu tenho que me assumir como negra porque é a minha cor e são os meus antepassados. (Grifos do pesquisador).

Nos discursos dos militantes transparecem aspectos de uma interpretação da mistura racial como realidade intrínseca às relações raciais brasileiras. No entanto, para os militantes ela não significa o desaparecimento gradual do “negro”, como almejado no mito do branqueamento. A mistura foi colocada como um fenômeno que impossibilita, na visão deles, a existência de “brancos” e “negros” puros. Ademais, as falas acima colocam os argumentos de Gilberto Freyre (1998 [1933]) de cabeça para baixo. Ao invés de afirmarem que, devido à mistura, os brasileiros não podem ser racistas, as falas evidenciam que a mistura das raças é precisamente o motivo pelo qual os brasileiros não deveriam ser racistas. Portanto, a mistura das “raças” é vista não como justificativa de uma sociedade na qual as relações raciais são mais amenas, como é cotejada em Freyre (ibid).

Dessa forma, as representações sobre a mistura racial se articulam dinamicamente com o processo de auto-afirmação dos militantes citados acima. De fato, para eles a mistura configura uma realidade da qual não se pode fugir. De modo que, nascidos da mistura das “raças”, não podem se considerar “negros” puros. A vivência com a mistura não fez com que os entrevistados tivessem uma “falsa consciência” racial ou desprestigiassem a “cultura negra”. Pelo contrário, eles se afirmaram como “negros” e destacaram ter orgulho de tal

identidade. O que sugere uma interpretação da mistura colocando-a não meramente como uma barreira à formação da “identidade negra”. Schwarcz (2001) destaca que é preciso que levemos a sério o processo de formação da nação brasileira; processo esse fortemente marcado pelas representações de miscigenação e mistura cultural. Também é necessário considerar que os discursos da mistura racial, apesar de ser articulados ideologicamente pela elite, são negociados e re-interpretados pelas pessoas.

Pode-se ver nas falas acima que a mistura racial apresenta-se como uma negação da “pureza” de ser “negro” e também de ser “branco”. Isso parece indicar, pelo menos no caso desta pesquisa, que a significação de ser “negro” não deve ser entendida como uma polarização estanque entre “negros” e “brancos”. O significado que os militantes deram as suas “identidades negras” não exclui a presença da mistura de “raças”, ao mesmo em que configura uma resistência aos discursos que evocam a mistura como inibidora da formação de “identidades negras”. Também é relevante destacar a interpretação de João Pacheco de Oliveira sobre a idéia de “índios misturados”. Para tal autor, a questão da mistura nos povos indígenas do Nordeste brasileiro precisa ser abordada de forma dinâmica, evitando qualquer reducionismo que induza a afirmação da perda de suas identidades étnicas (Oliveira, 1999). Com efeito, pensar a mistura na sociedade brasileira não simplesmente como sinônimo de dominação da elite “branca”, mas como um processo ativo a partir do qual “brancos”, “negros” e demais categorias raciais são elaboradas, apresenta-se como instigante.

Vale salientar que a “identidade negra”, para os militantes, além das relações com a mistura racial, associa-se também à questão dos seus antepassados africanos. Nesse sentido, o continente africano surge como uma referência para a auto-afirmação da “identidade negra”. Certamente, as representações sobre a África são elaboradas a partir das suas trajetórias de vida nos contextos locais de relações sociais. A relação com os antepassados africanos pode ser interpretada como uma forma de afirmação das raízes africanas. Desse modo, os militantes buscam dar maior realce a suas “identidades negras”. Vale destacar a argumentação de Capone (2005) na qual enfatiza o movimento de busca e de valorização das raízes e das tradições africanas dentro do candomblé. Para a autora, tal ênfase nas ancestralidades e nas tradições culturais africanas, no contexto do candomblé, representa um movimento de resistência perante o sincretismo religioso. Assim, a África e as ancestralidades africanas são buscadas, também, no sentido de afirmação social perante o contexto local, e como uma forma de manter laços simbólicos com o continente africano. É relevante também destacar a discussão sobre a diáspora negra para o Novo Mundo, e todo o processo de influências que as

idéia e símbolos associados à África exerceram e exercem sobre os processos de elaboração de “identidades negras” fora do continente africano (Gilroy, 2001).

Para os militantes, “ser negro” associa-se também ao uso específico do corpo “negro”. Com relação ao uso de características fenotípicas como marcadores identitários para os “negros”, é inspiradora a argumentação de Nogueira (1998 [1955]) na qual destaca que as relações raciais brasileiras se dão em função da aparência racial. Fato que o autor denomina de preconceito de marca. Por um lado, existe um processo de estigmatização das características fenotípicas “negras”. Tais características são, geralmente, associadas à animalidade ou a rusticidade. Nesse caso, é exemplar a associação que se faz de pessoas “negras” com macacos ou com animais rústicos. Numa pesquisa realizada na comunidade de Acauã, no estado do Rio Grande do Norte, foi enfatizado pelos entrevistados uma relação entre “raça” e animalidade (Valle, 2006). Valle argumenta que a idéia de “raça” articulada por seus informantes estava próxima de um mundo selvagem, ainda bruto, não domesticado, não civilizado ou manso. Esta idéia de rusticidade ou incivilidade é associada à “raça” negra ou aos “índios”. Nesse sentido, existe uma noção de inferioridade atrelada às representações sobre as características fenotípicas “negras” e também indígenas. Por outro lado, pessoas “negras” têm usado a aparência “negra” e a exibição de gestualidade “negra” de forma a construir uma imagem positiva do “negro”. Esse fato evidencia que a aparência da pessoa faz parte dos fatores norteadores da construção da “identidade negra”. Porém, a forma como a aparência da pessoa se relaciona à elaboração de sua “identidade negra” é culturalmente determinada. Isso implica que, por si só, ela não diz muita coisa sobre a “identidade negra”. Como se pode ver nas falas seguintes, a questão da construção da “identidade negra”, entre os militantes, se liga também a elementos relativos à aparência, à “cultura negra” e ao continente africano:

Minha identificação como negra se relaciona primeiramente com os aspectos culturais. Isso é muito importante porque desde pequena a gente já sabe que é diferente e vai enfrentar muitos desafios. Nós já começamos nossa caminhada sendo vítimas de muitos preconceitos. Os fatores relacionados à estética que também influenciaram muito. Se você for negro, as pessoas olham para você e já vão querendo lhe desclassificar. Eu sinto muito isso aqui em Mossoró. Eu achava que quando ficasse adulta isso ia acabar, mas, ainda sinto o olhar preconceituoso das pessoas.

Minha vontade pessoal de me auto-proclamar negra a partir de uma coisa que chamo de prova do espelho: predominância das características físicas que me aproximam - e que são majoritárias - dos provenientes da África (cor, cabelos, traços físicos). Minha identificação cultural com estes. O

sentimento de igualdade e de estimular as pessoas a se auto-proclamarem e se orgulharem da condição de negros. Ser negro para mim é afirmar a sua identidade levando em consideração a sua proveniência, a sua origem (o continente africano), as suas raízes culturais e pelo referencial nesta finda da África. Mas, sobretudo, reconhecendo que você sendo miscigenado, sendo misturado mantêm e afirma as principais referenciais do povo negro e da população negra (nariz e o cabelo,) e as suas articulações culturais. Então, eu considero que você se assumir como negro é assumir este conjunto de valores. É você olhar e ver que do conjunto da mistura que você foi gerado tem maiores características de negros. Aí, a variação da sua cor da pele passa a ter um valor secundário.

Eu sou uma pessoa que sinto orgulho e gosto de ser negro. Se eu tivesse que escolher, escolheria novamente ser negro. Isso porque eu apreendi a admirar os negros que hoje são referências na História do Brasil. E não só por isso, mas, pela própria cultura, pela identidade cultural que eu tenho com as tradições afro-brasileiras e pela própria história de nós. Nós, o povo negro que saiu da África e por meio de navios chegou aqui no Brasil como escravos e que foram capazes de influenciar a cultura brasileira.

Nestas falas, um dos pontos importante é a referência ao continente africano como lugar de origem e das tradições “negras”. Tal referência ao continente africano como lugar de origem aproxima-se do que Max Weber, em *Economia e Sociedade* (2000 [1922]), denominou de crença subjetiva da origem comum do grupo. Para o autor, tal crença em uma origem comum funcionaria como elemento construtivo de sentimentos de pertença grupal, e assim formador da identidade social do grupo (Weber, 2000 [1922]). Nestas falas, a África é simbolicamente mobilizada através da questão da vinda do povo africano para o Brasil. Esse complexo e amplo processo de trocas de símbolos e idéias entre a África e outras partes do mundo denomina-se de Atlântico Negro (Gilroy, 2001). Tais símbolos e idéias associadas à África são redefinidos nos contextos culturais locais. Vale enfatizar que a África, ao ser mobilizada no sentido de fazer parte da elaboração da “identidade negra”, funciona como lugar de origem das culturas e traços fenotípicos “negros” (Sansone, 2003). Além disso, as falas revelam, novamente, a idéia de mistura racial como um elemento presente na construção das “identidades negras” dos militantes citados acima. Outra vez, as representações sobre o mito das três “raças”, fundadoras do Brasil, aparecem relacionadas aos processos de construção das “identidades negras”.

Também é relevante salientar o fato do estigma funcionar como um elemento construtor de “identidade social” (Bourdieu, 2000). As falas acima revelam que o olhar e as ações preconceituosas serviram como um *despertar* para as suas auto-afirmações como “negros”. O que ocorre nestes casos é a percepção de que se é diferente, e que tal diferença

estabelece posições socialmente diferenciadas (Goffman, 1978). Quando a diferença é percebida, pode ter início um processo de reflexividade relativo ao significado de tal diferença e, conseqüentemente, a formação de uma postura contrária a tal estigma (Du Bois, 1999 [1903]). O estigma funciona, então, como um impulso para sua reversão. Neste caso, fatores como a educação e condições socioeconômicas são importantes nas “lutas de classificação” (Bourdieu, 2000). Voltamos novamente às reflexões de Goffman (1978), para pensarmos no complexo processo referente à elaboração do estigma social. Isso porque nas falas acima foram destacados elementos que apontam aspectos da maneira, até certo ponto particular, dos militantes perceberem que eram vistos como diferentes, e que essa diferença se estabelecia pelo fato deles apresentarem traços fenotípicos associados a “raça” negra. O estigma vai se consolidando através das relações sociais, ao mesmo tempo em que as pessoas estigmatizadas desenvolvem sobre ele uma forte flexibilidade. Em tal flexibilidade, colocam em questionamento e avaliação a auto-imagem e a imagem que possuem dos outros (Elias & Scotson, 2000; Goffman, 1978).

A percepção de que se é socialmente diferente desenvolve-se gradativamente, de forma mais ou menos particular para cada pessoa detentora de estigma social. De fato, são as interações da vida cotidiana que faz, de certo modo, com que o grupo socialmente estigmatizado desperte para o olhar diferenciado que recebe (Du Bois, 1999 [1903]). Para Du Bois, as atitudes racistas e discriminatórias apresentam-se como extremamente degradantes e, ao mesmo tempo, reveladoras de que existe um mundo de valores no qual o “negro” é visto como inferior. Assim, pode ter início um processo de autodescoberta da pessoa como “negra”. Ao conversar com uma militante, perguntei como foi o seu processo de auto-afirmação. A sua resposta aproxima-se da argumentação de Du Bois (ibid) sobre o processo de autodescoberta que os “negros” estão sujeitos a enfrentar.

Na infância eu acho que não aceitava muito na idéia de ser negra. Eu não entendia e as pessoas diziam que eu era morena. Eu achava que ser morena era uma coisa boa. Mas, as mesmas pessoas que me chamavam de morena, quando tinham uma raiva, me chamavam de negra nojenta. A gente enfrenta muitas dificuldades na escola, embora na minha casa também sentia um certo olhar diferenciado. Isso se dava porque o meu irmão tem a pele clara. As pessoas diziam que o menino tinha nascido com o cabelo bom, mas, a menina tinha o cabelo ruim. Eu me lembro que quando ia para a mercearia os meninos me jogavam pedras e diziam: “olha aquela negrinha”. Com isso eu fui despertando para a valorização da minha condição de negra.

Para a entrevistada, a valorização da sua condição de “negra” se constituiu através de um processo reflexivo sobre as maneiras como era, muitas vezes, tratada. O tom das conversas que ouvia fazia de sua “cor” um fator sobre o qual pensava a sua própria dignidade como ser humano. Quando se mora numa família que têm pessoas de pele “clara”, o olhar diferenciado pode ser percebido mesmo entre os familiares. Como destaca, até na sua casa, ouvia conversas com tons racistas referente à sua pessoa. Porém, foi justamente tal vivência com a estigmatização que a fez se valorizar e se assumir como “negra”. O relato da entrevistada serve, de certa forma, para se pensar na conflitante luta subjetiva envolvendo os processos identitários. Ademais, é interessante notar o destaque dado ao tipo de classificação racial que recebia, de acordo com a natureza das relações sociais em que ela estava envolvida. Era chamada de “morena” nos momentos amistosos e era chamada de “negra”, quando se envolvia em conflitos. Esta oscilação classificatória reflete um pouco da natureza política dessas categorias classificatórias de “cor” e “raça”. A pluralidade de termos referentes à auto-identificação racial das pessoas implica numa maior flexibilidade ou numa maior rede de possibilidades delas se classificarem e serem classificadas, de acordo com o contexto das relações (Sheriff, 2001).

Durante a pesquisa, outros militantes também enfatizaram fatores relacionados aos preconceitos raciais como constituintes dos seus processos de auto-afirmação como “negros”. Nos relatos seguintes, estão colocados mais elementos associados à questão da autopercepção como “ ser negro”. Pode se observar que, em todos eles, foi destacado o processo de reflexividade diante dos atos racistas, advindos tanto dos próprios familiares como da sociedade em geral. A vergonha e a humilhação sofridas por quem é estigmatizado podem se reverter numa fonte de força e de resistência contra o estigma (Goffman, 1978).

Quando eu era pequena mamãe nunca deixava sair com o cabelo solto. Ela sempre botava óleo de coco e amarrava porque achava feio. Ai você vai crescendo como uma pessoa feia e negra. E o cabelo é pichaim não pode soltar. O bonito é o cabelo solto e liso. Isso foi acontecendo comigo. Mas com o tempo fui mudando. A primeiro vez que eu fui desfilhar no pelotão do 7 de Setembro de Mossoró e a minha turma me escolheu para ser a representante do pelotão foi frustrante para mim. Porque quando eu passei na rua as pessoas disseram: “ah! Uma negra”. Com isso fiquei morta de vergonha e não fui desfilhar. Depois fui entendendo e pensando assim: será que negro não pode andar na frente nunca? Até que um dia fui entender que era gente mesmo. E quando entrei para o teatro foi que eu me assumi como negra. E comecei a achar que negro também é bonito. Mas eu hoje já

entendo que sou negra. Que tenho cabelo de negra. Que tenho nariz de negra. Pé de negra e orelha de negra (Grifos do pesquisador).

Eu sempre me reconheci como negro. Eu me lembro que na minha infância alguns colegas diziam brincadeiras que me fez voltar para cor da minha pele. Por exemplo, naquela época tinha músicas que eu ouvia que eram racista e deturpadoras da identidade negra. Eu não vou cantar para você esta música porque seria eu querer perpetuar o preconceito racial. Eu acho que você se olhar no espelho e perceber que é negro não significam nada para sua identificação. Mas, o que é importante para a afirmação da identidade negra é quando percebemos o olhar diferenciado do outro. Dos nossos colegas. E que esse olhar fere e a palavra fere. Então, eu me identifiquei e me assumi pela dor, pelo olhar de rejeição dos outros que estavam ao meu redor.

Um ponto interessante nestas falas se refere ao fato da família constituir um espaço no qual os estereótipos negativos relacionados ao “negro” são também reproduzidos. Isso até mesmo entre as famílias “negras”, tal como relatado nas falas acima. As atitudes racistas presenciadas na esfera familiar devem configurar obstáculos à formação de “identidades negras” (Guimarães, 1999). Mas, os processos de construção de “identidades negras” não se limitam apenas à esfera familiar. Como as falas acima evidenciam, as “identidades negras” são elaboradas através das experiências pessoais vividas nos variados espaços sociais de interação. Os mecanismos racistas, inseridos no próprio seio familiar, não anulam os processos de construção da “identidade negra” entre determinados membros da família. Outro ponto importante evidenciado nas falas diz respeito à resistência e ao repúdio contra a imagem negativa do “negro”, construída e reproduzida socialmente. Para estes entrevistados, as suas “identidades negras”, o seu “ser negro”, foram se constituindo mais pela percepção do olhar diferenciado, do que pela constatação da própria “cor” da pele. É relevante destacar as idéias de sofrimento e humilhação devido ao estigma da “cor”, evidenciadas nos relatos. Por mais que as falas tenham alguns aspectos semelhantes, o significado de “ser negro” é influenciado pela trajetória biográfica dos militantes, tornando-se relativamente particular para cada um deles.

Por se tratar de um estudo de caso, os apontamentos acerca da formação das “identidades negras” dos militantes não possuem nenhuma pretensão generalizadora. Apesar de suas falas vislumbrarem elementos encontrados em outros contextos etnográficos de pesquisa sobre “identidade negra” no Brasil, elas configuram, de certa forma, a cristalização das experiências biográficas dessas pessoas, referentes à questão do estigma racial. De fato, o que propomos articular, desde o início do artigo, foi uma discussão sobre “Ser negro”

enquanto “identidade negra” afastado de essencialismos, dando ênfase ao contexto da pesquisa e as subjetividades dos militantes. Além do mais, as suas falas devem ser entendidas como socialmente posicionadas, implicando, com isso, que elas estão inseridas num campo mais abrangente de relações. Melhor dizendo, a própria vivência deles na militância é um fator importante no sentido da construção de uma performance dos seus discursos de auto-afirmação como “ser negros”.

No decorrer do artigo, pôde-se perceber que os militantes preferem usar exclusivamente a expressão “ser negro” como forma de auto-afirmação. Apesar do significado de tal expressão ter um caráter subjetivo, existem alguns aspectos comuns na forma como os militantes se reportaram as suas “identidades negras”. Um deles diz respeito ao valor que a África possui para o significado de “ser negro”. De modo geral, a África apresenta-se, para os militantes, como um banco de referenciais simbólicos norteadores do significado das suas auto-afirmações. Um outro elemento colocado refere-se à ênfase na mistura racial e cultural. Para os militantes, a mistura das “raças” expressa às especificidades do racismo brasileiro e os constituem como “negros misturados”. Ser negro “misturado” não enfraquece as suas “identidades negras”, mas revela, sobretudo, particularidades de tais formas de auto-afirmação. Isso porque, mesmo colocando que não existe “negro” puro no Brasil, eles não deixaram de evidenciar o orgulho e o valor de suas “identidades negras”. Também os aspectos fenotípicos foram destacados como importantes para suas auto-afirmações, principalmente o cabelo, o formato do nariz e a “cor” da pele. Ademais, percebemos que entre os militantes o significado da expressão “negro” se expressa termos de resistência contra o preconceito racial sofrido em suas vidas uma vez que esse preconceito impõe a necessidade de se pensar como diferente dos outros. Portanto, esses são aspectos que foram recorrentes nas maneiras dos militantes afirmarem um “ser negro” como “identidades negras” brotado da vivência e contato com as diferenças.

REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. Distúrbios Identitários em Tempo de Globalização. *Mana*. v. 7, n. 2; Rio de Janeiro, out. 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132001000200001&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 23 Març. 2008.

BARTH, Fredrik. Os Grupos étnicos e suas Fronteiras. In: _____. *O Gurú, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p. 25-67.

BERREMAN, Gerard D. Etnografia e controle de impressão em uma aldeia do Himalaia. In:

ZALUAR, Alba (org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora S.A, 1980. p. 123-174.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: PEREIRA, Marieta de M. & AMADO, Janaina (orgs.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro; FGV editora, 1996. p. 183-191.

BOURDIEU, Pierre. A Identidade e a Representação: Elementos para uma Reflexão Crítica sobre a Idéia de Região. In: _____. *O Poder Simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 107-132.

CAPONE, Stefania. Le candomblé au Brésil, ou l’Afrique réinventée. *Sciences Humaines*. Versão 1; Université de Paris X – Nanterre, 2005. Disponível em: <<http://halshs.Archives-ouvertes.fr/halshs-00007679/es/>>. Acesso em: 8/3/2007.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Um Conceito Antropológico de Identidade. In:

_____. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976. p.33-52.

CASTRO, CARLA YARA F. *A Explosão Urbana de Mossoró e os Efeitos Sobre Seu Entorno: Um Desafio a Sustentabilidade*. 2000. 120 f. Dissertação de Mestrado - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Mossoró-RN. 2000.

CAVALCANTI, Maria Laura V. C. Oracy Nogueira e a antropologia no Brasil: o estudo do estigma e do preconceito racial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: v. 11, n. 31, p. 5-28, 1996.

CICOUREL, Aaron. Teoria e método em pesquisa de campo. In: ZALUAR, Alba (org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora S.A, 1980. p. 85-121.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1990. 247 p.

DU BOIS, W. E. B. Sobre Nossas Lutas Espirituais. In: _____. *As Almas da Gente Negra*. Tradução de Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999 [1903]. p. 51-62.

ELIAS, Nobert & SCOTSON John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das Relações de Poder, a partir de uma Pequena Comunidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. 224 p.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: A Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: Record, 1998 [1933]. 569 p.

FOOTE-WHYTE, Willian. Treinando a Observação Participante. In: ZALUAR, Alba (org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora S.A, 1980. p. 77-86.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LCT Editora, 1989. 213 p.

GLAZER, Nathan & MOYNIHAN, Daniel. Introduction. In: *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press, 1975. p. 1-26.

GILROY, Paul. “Uma História para não se Passar Adiante”: A Memória Viva e o Sublime Escravo. In: _____. *O Atlântico Negro*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34/UCAM, 2001. p. 351-416.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Tradução de Márcia Bandeira de M. L. Nunes. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. 158 p.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999. 238 p.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2006. 102 p.

HANCHARD, Michael George. *Orfeu e o Pode: O Movimento Negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. 243 p.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave da Antropologia Transnacional. *Mana*. Rio de Janeiro: v. 7, n. 39, p.7-39, 1997.

LUCENA, Francisco Carlos de. “Negros” misturados: um estudo de caso sobre “identidades negras” em Mossoró-RN. 2007. 209f. Dissertação de mestrado – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal. 2007.

MALINOWSKI, Bronislaw. Objetivo, método e alcance desta pesquisa. In: ZALUAR, Alba (org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora S.A, 1980. p. 39-61.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus Identidade Negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. 150 p.

NOGUEIRA, Oracy. *As Relações Raciais em Itapetinga*. São Paulo: EDUSP, 1998 [1955]. 245 p.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Os caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante das imagens da primitividade e do índio genérico. In: SANTOS, Ana F. M &

OLIVEIRA, João Pacheco de. Reconhecimento Étnico em Exame: Dois Estudos sobre o Caxixó. Rio de Janeiro: Contra capa, 2003. p. 141-181.

_____. Uma etnologia dos ‘índios misturados’: situação colonial, territorial e fluxos culturais. In: *A Viagem de Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. p. 10-37.

ORTIZ, Renato. Memória coletiva e sincretismo científico: as teorias raciais do século XIX. In: _____. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 13-35.

PLATÃO. *O Sofista – diálogos*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores)

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

_____. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Ed. UNESP, 1998. 250 p.

SANSONE, Lívio. *Negritude sem Etnicidade: O Local e o Global nas Relações Raciais e na Produção Cultural Negra do Brasil*. Salvador: Edufba; Pallas, 2003. 335 p.

SEYFERTH, Giralda. A invenção da raça e o poder discriminatório dos estereótipos. *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 175-203, 1995.

SCHWARCS, Lilia K. M. Dando Nome às Diferenças. In: *Racismo & Racistas: Trajetória do Pensamento Racista no Brasil*. (org.) SAMARA, Eni de Mesquita. São Paulo: n. 2; Humanistas/FFLCH/USP, p. 9-43, 2001.

SHERIFF, Robin E. Como os senhores chamam os escravos: discursos sobre cor, raça e racismo num morro carioca. In: MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Cláudia Barcellos (org.). *Raça como Retórica: A Construção da Diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 215-243.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. O atlântico pardo: antropologia, pós-colonialismo e o caso "lusófono". 2002. Disponível em: http://site.miguelvaledalmeida.net/?page_id=210. Acesso em: 02 Set 2008.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. *A Comunidade Quilombola de Acauã (Cunhã, Cunhã Velha)*. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte; Projeto: Identificação e delimitação dos territórios das comunidades quilombolas do Estado do Rio Grande do Norte, 2006. p. 23-131

_____. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org) *A Viagem da Volta*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999, p. 279-337.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: _____. *Economia e Sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. v 1. Brasília: Editora da UNB, 2000 [1922]. p. 267-277.

LE INCOERENZE TEORICHE DELLE RIFLESSIONI MARXIANE DEGLI ANNI QUARANTA E IL VALORE “TEORICO” DELLA RIVOLUZIONE DEL 1848

Irene Viparelli*

Se è indubitabile il valore politico dei testi marxiani relativi alla rivoluzione del 1848, meno evidente è invece quale sia stato il loro contributo specificamente teorico sullo sviluppo della teoria marxiana. La nostra tesi è che l’esperienza vissuta della rivoluzione del 1848 abbia permesso a Marx di superare un’ “interna incoerenza”, presente nell’intera produzione marxiana della metà degli anni quaranta, dall’*Ideologia tedesca* fino al *Manifesto del partito comunista*, tra presupposti teorici e prospettiva politica e di porre così le basi per una organica teoria rivoluzionaria.

La dimostrazione di tale ipotesi impone tre differenti momenti d’analisi: una definizione preliminare dei presupposti teorici delle analisi marxiane degli anni quaranta permetterà di specificare in che cosa esattamente consista quest’ “interna incoerenza” e di mostrare come la rivoluzione del 1848 abbia contribuito a superarla.

1 LINEARITÀ E CICLICITÀ

Definire le basi teoriche della prospettiva marxiana significa, a nostro avviso, cogliere la sua essenziale differenza rispetto ad ogni punto di vista eminentemente filosofico:

Con la rappresentazione della realtà la filosofia autonoma perde i suoi mezzi d’esistenza. Al suo posto più tutt’al più subentrare una sintesi dei risultati più generali che è possibile astrarre dall’esame dello sviluppo storico degli uomini. Di per sé, separate dalla storia reale, queste astrazioni non hanno assolutamente valore. Esse possono servire soltanto a facilitare l’ordinamento del materiale storico, a indicare la successione dei suoi singoli strati. Ma non danno affatto, come la filosofia, una ricetta o uno schema sui quali si possono ritagliare e sistemare le epoche storiche. La difficoltà

* Universidad de Nápoles, Nápoles – Itália.

comincia, al contrario, quando ci si dà allo studio e all'ordinamento del materiale, sia di un'epoca passata che del presente, a esporlo realmente. Il superamento di queste difficoltà è condizionato da presupposti che non possono affatto essere enunciati in questa sede, ma che risultano soltanto dallo studio del processo reale della vita e dell'azione degli individui di ciascuna epoca¹⁰.

Le teoria marxiana, al contrario delle filosofie della storia, si fonda su un uso cosciente delle concettualizzazioni e generalizzazioni teoriche: gli universali, riconosciuti come il prodotto dell'astrazione dalle differenze peculiari degli oggetti determinati, non possono più essere considerati il fine ultimo della conoscenza, ma assolvono piuttosto un compito "pratico" derivato dalla loro peculiare capacità sintetica: servono a definire i tratti comuni della storia umana.

Per Marx quindi l'astrazione, per sé priva di valore, diventa strumentale alla ricerca scientifica, che è invece sempre riferita ad un oggetto specifico ed è sempre finalizzata a definirne le sue caratteristiche peculiari, la sua irriducibilità alla dimensione generica e astratta, la sua "differentia specifica"¹¹.

Tale prospettiva metodologica fonda due dimensioni differenti della temporalità e determina la loro relazione reciproca.

La "temporalità lineare" è la condizione trascendentale della storia stessa, conseguenza delle caratteristiche essenziali dell'uomo: la sua specifica modalità di rapportarsi alla natura duplica il significato e il valore dell'elemento "naturale", che, in ogni epoca, diventa allo stesso tempo l'espressione del lavoro umano delle epoche passate, che dev'essere conservato, e il presupposto per lo sviluppo ulteriore delle forze produttive umane, che dev'essere quindi sempre ulteriormente trasformato¹².

Il movimento storico, determinato dallo scontro necessario tra queste due dimensioni, la conservativa e la dinamica, si configura come un processo che procede dal

¹⁰ MEW, 3, p. 27; tr. it. F. Codino, *L'ideologia tedesca*, Roma 1958, pp. 23-24.

¹¹ Cfr. G. M. Cazzaniga, *Funzione e conflitto. Forme e classi nella teoria marxiana dello sviluppo*, Napoli, Liguori, 1981, pp. 25-28 e R. Fineschi, *Hegel e Marx. Contributi a una rilettura*, Roma, Carocci, 2006, pp. 30-32. Sulla fondazione della teoria marxiana attraverso la critica dell'ideologia cfr. E. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La decouverte, 1993 e Id., *Cinq études de matérialisme historique*, Paris, F. Maspero, 1974, pp. 45-49; M. Barbier, *La pensée politique de K. Marx*, cit., p. 60-99; R. Guastini, *I due poteri - Stato "borghese" e stato operaio nell'analisi marxista*, Bologna, Il mulino, 1978, p. 20-29; G. Labica, *Le statut marxiste de la philosophie*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1976, pp. 277-310; M. Löwy, *La realtà rivoluzionaria nel giovane Marx*, tr. it. D. Tarizzo, Milano, Ottaviano, 1976, 120-135; E. Renault, *Marx e l'idea di critica*, tr. it. M.T. Ricci, Roma, Manifestolibri, 1999, pp. 91-97; R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.

¹² Cfr. M. Vadée, *Marx penseur du possible*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1992, pp. 224-225.

semplice al complesso, dalle varie storie particolari verso l'affermazione della storia universale. La rivoluzione, in ogni epoca, è lo strumento per distruggere i vecchi rapporti di produzione e per fondare una nuova "natura", una diversa oggettività che, adeguata alle forze produttive ormai sviluppate, realizza una nuova, effimera armonia tra l'elemento conservatore e quello rivoluzionario.

La temporalità lineare è dunque la "temporalità eminentemente filosofica", prodotta attraverso l'astrazione dalle caratteristiche determinate di ogni epoca e funzionale alla definizione dei caratteri generali, comuni a tutte le epoche storiche. Tale livello d'analisi, se permette di definire i tratti che accomunano la società capitalista, oggetto specifico della ricerca marxiana, alle altre epoche storiche, rende però impossibile rilevare quale sia la sua logica specifica, quali le sue caratteristiche peculiari. La vera conoscenza del modo di produzione capitalistico presuppone il superamento di questo terreno delle "astratte analogie"¹³.

La "temporalità ciclica", in quanto descrive e definisce ciò che distingue la società capitalista da ogni altra società umana, è il risultato del passaggio a questo nuovo piano d'analisi.

La borghesia non può esistere senza rivoluzionare di continuo gli strumenti di produzione, quindi i rapporti di produzione, quindi tutto l'insieme dei rapporti sociali¹⁴.

In opposizione alle altre classi dominanti della storia, che incarnavano la dimensione conservativa e statica dei rapporti di produzione costituiti, la borghesia interiorizza l'elemento rivoluzionario dell'indefinito sviluppo delle forze produttive come sua essenza peculiare.

Le "circostanze oggettive" conseguentemente, nel modo di produzione capitalistico, perdono la loro fisionomia tradizionalmente statica ed appaiono esse stesse come elementi

¹³ «L'idée de Marx est que la thèse selon laquelle "les circonstances font tout autant les hommes que les hommes font les circonstances" se renverse à partir du moment où *les hommes font tout autant les circonstances que les circonstances font les hommes*. Non seulement, cette thèse a une valeur critique contre les diverses écoles philosophiques matérialistes et idéalistes, mais elle ne s'applique pas indifféremment à toutes les époques historiques. Il faut la comprendre comme s'appliquant à notre époque qui est celle d'un tournant historique mondial. Du moins, Marx le pensait-il. Telle est l'expression et l'essence du matérialisme marxien» (M. Vadée, *Marx penseur du possible*, cit., p. 247).

¹⁴ *MEW*, 4, p. 464; *MEOC*, VI, p. 489.

dinamici, in continua trasformazione, infinitamente rivoluzionatesi attraverso i successivi cicli economici.

L'indefinito incremento delle forze produttive è il risultato necessario delle leggi coercitive del capitale, che da un lato impongono alla produzione di svilupparsi indefinitamente, al di là dei bisogni, indipendentemente dalle esigenze della domanda, e dall'altro mantengono lo scambio individuale quale forma di socializzazione della produzione privata, il mercato come luogo in cui si deve realizzare la produzione. La specificità del modo di produzione capitalistico è così, al tempo stesso, l'espressione del suo strutturale disequilibrio, del suo carattere intrinsecamente contraddittorio: la produzione si trova ciclicamente di fronte ad un mercato troppo limitato, ormai saturo, incapace di fagocitare l'enorme quantità di merci prodotte.

È il momento della crisi economica.

Nella crisi scoppia una epidemia sociale che in ogni altra epoca sarebbe apparsa un controsenso: l'epidemia della sovrapproduzione. La società si trova improvvisamente ricacciata in uno stato di momentanea barbarie; una carestia, una guerra generale di sterminio sembrano averle tolto tutti i mezzi di sussistenza; l'industria, il commercio sembrano annientati, e perché? Perché la società possiede troppa civiltà, troppi mezzi di sussistenza, troppa industria, troppo commercio. [...] Con quale mezzo riesce la borghesia a superare le crisi? Per un verso, distruggendo forzatamente una grande quantità di forze produttive; per un altro verso conquistando nuovi mercati e sfruttando più intensamente i mercati già esistenti. Con quale mezzo dunque? Preparando crisi più estese e più violente e riducendo i mezzi per prevenire le crisi¹⁵.

La "temporalità ciclica", cogliendo la peculiare dinamica attraverso la quale si realizza la "legge generale della storia" nel modo di produzione capitalistico, mette in luce le sue qualità determinate, i suoi elementi di irriducibilità, la sua unicità, la sua essenza: società ormai capace di produrre libera dai bisogni ma d'altra parte costretta a riprodurre ed aumentare progressivamente la miseria proletaria e lo sfruttamento del lavoro, è la "terra di mezzo" tra la preistoria e la storia dell'umanità, l'ultimo gradino della storia naturale e il presupposto necessario per lo sviluppo libero dell'uomo.

¹⁵ MEW, 4, p. 468; MEOC, VI, pp. 491-492. Sulle crisi cicliche del modo di produzione capitalistico cfr. M. Vadée, *Marx penseur du possible*, cit., pp. 417-448.

2 INCOERENZE INTERNE

Il proletariato non può sperare, come le classi subalterne delle società pre-capitalistiche, di emanciparsi attraverso il rivoluzionamento delle forze produttive; il loro indefinito sviluppo quantitativo e la loro infinita trasformazione sono piuttosto la sua croce, il fondamento della sua oppressione¹⁶. “La trasformazione delle circostanze”, la rivoluzione, nel modo di produzione capitalistico, deve necessariamente assumere un significato, completamente originale, nuovo: dovrà coincidere con la prima trasformazione “qualitativa” della storia, con la distruzione del presupposto naturale delle società umane e con l’inizio di una nuova fase della storia umana, fondata sul libero sviluppo onnilaterale degli uomini.

La “temporalità ciclica”, esprimendo la peculiarità del modo di produzione capitalistico, deve quindi definire anche da un lato la modalità di sviluppo dell’antagonismo sociale tra borghesia e proletariato, dall’altro le caratteristiche specifiche della rivoluzione sociale.

Tale deduzione è assente nella riflessione marxiana degli anni ‘40. La storia del proletariato corre parallela a quella della borghesia; il loro antagonismo si sviluppa progressivamente, secondo fasi successive, attraverso un percorso assolutamente lineare¹⁷.

Quando la borghesia è ancora in lotta contro le classi reazionarie, l’antagonismo rimane celato, nascosto, sotterraneo. In questo stadio la borghesia è infatti ancora la classe per eccellenza rivoluzionaria ed ha quindi il monopolio dell’iniziativa storica; il proletariato parallelamente è ancora immaturo, non si riconosce come soggetto storico, classe per sé. La sua lotta contro la miseria è ancora una lotta reazionaria contro il progresso, per riguadagnare la sua condizione perduta nell’artigianato medievale. Ogni gradino che compie la borghesia verso la sua completa affermazione come classe politicamente e socialmente dominante è però anche un momento di radicalizzazione del loro antagonismo essenziale. All’apice del

¹⁶ Sul legame tra grande industria e sviluppo del proletariato rivoluzionario cfr. G. M. Cazzaniga, *Funzione e conflitto*, cit., pp. 159-160; F. Claudin, *Marx, Engels et la révolution de 1848*, traduit de l’espagnol par A. Valzer, Paris, F. Maspero, 1980, pp. 35-51 e P. M. Sweezy, *Marx and the Proletariat*, in *Karl Marx’s social and political thought: Critical assessment*, Vol. II, a cura di C. M. Brown, London - New York, Routledge, 1990, pp. 228-240.

¹⁷ Sul rapporto tra la filosofia e la teoria marxiana degli anni ‘40 cfr. E. Balibar, *Cinq études de matérialisme historique*, cit., p. 23; Id., *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, pp. 184-189; Id., *L’idée d’une politique de classe chez Marx*, in *Marx en perspective*, textes réunis par Berbard Chavance, Paris, Éd. de l’École des hautes études en sciences sociales, 1985, pp. 173-192 e Id., *État, parti, idéologie. Esquisse d’un problème*, in E. Balibar, A. Tosel, C. Luporini, *Marx et sa critique de la politique*, Paris, F. Maspero, 1979, pp. 134-136; A. Tosel, *Les critiques de la politique chez Marx*, in *ivi*, p. 28

modo di produzione capitalistico, quando si sono ormai sviluppate tutte le forze produttive che potevano nascere all'interno dei rapporti di produzione borghesi, tale processo giunge infine al pieno compimento: la borghesia si è ormai trasformata in classe conservatrice mentre il proletariato è diventato un soggetto rivoluzionario pienamente cosciente delle condizioni della sua propria emancipazione.

La rivoluzione sociale è concepita anch'essa in piena analogia alle rivoluzioni borghesi dell'epoca moderna: un evento di breve respiro, capace di distruggere repentinamente, attraverso la conquista del potere politico da parte del proletariato, l'intero ordinamento borghese¹⁸.

La strategia politica, enunciata nel *Manifesto*, è pienamente coerente con tali presupposti "filosofici": lì dove, come in Germania, si era ben lontani dal vedere realizzata una matura società capitalistica e con essa le condizioni oggettive per la rivoluzione sociale, il proletariato avrebbe dovuto ancora essere, come il proletariato francese del 1789, alleato della borghesia contro le forze reazionarie e avrebbe dovuto aiutarla a realizzare il suo pieno dominio sociale e politico; lì dove invece, come in Inghilterra, il modo di produzione capitalistico aveva ormai già compiuto tutte le tappe del suo sviluppo, la rivoluzione sociale sarebbe stata imminente¹⁹.

Germania e Inghilterra rappresentavano i due estremi opposti dello sviluppo capitalistico: la prima era la nazione più arretrata, ormai anacronista, in cui la borghesia non era ancora né politicamente né socialmente la classe dominante; l'altra invece incarnava l'apice dello sviluppo capitalistico; la borghesia non aveva più altro nemico che il proletariato rivoluzionario.

¹⁸ Sulla concezione marxiana della rivoluzione francese come "forma classica" della rivoluzione e sul "giacobinismo" di Marx cfr. E. Balibar, *La crainte des masses*, cit., pp. 157-165; B. Bongiovanni, *Le repliche della storia: Karl Marx tra la Rivoluzione francese e la critica della politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 60-70; J. Bruhat, *Marx et la révolution française*, in «Annales historiques de la Révolution française», aprile-giugno 1966, pp. 125-147; A. Cornu, *Karl Marx et la révolution française*, in «La pensée», 1958, n. 81, pp. 61-74; F. Furet, *Marx et la révolution française*, Paris, Flammarion, 1986, pp. 13-85; G. Sgro', «Le considerazioni di un giovane in occasione della scelta di una professione»: il tema di tedesco di Karl Marx per l'esame di licenza liceale, in «Archivio di storia della cultura», anno XVIII, 2005, pp.79-98; A. Soboul, *Karl Marx et l'expérience révolutionnaire française. Les origines de la théorie de la dictature du prolétariat*, in «La Pensée», 1951, n. 36, pp. 61-69.

¹⁹ Sulla strategia rivoluzionaria prima della rivoluzione del 1848 e sul rapporto tra i comunisti e le altre forze democratiche cfr. E. Balibar, *Marx, Engels and the Concept of the Party*, in *Karl Marx's social and political thought: Critical assessment*, vol. III, cit., pp. 146-151; M. Barbier, *La pensée politique de Karl Marx*, cit., pp. 198-216; J. Cunliffe, *Marx, Engels, and the Party*, in *Karl Marx's social and political thought: Critical assessment*, vol. III, cit., pp. 198-215; M. Johnstone, *Marx and Engels and the Concept of the Party*, in *Karl Marx's social and political thought: Critical assessment*, Vol. III, cit., pp. 161-197; B. H. Moss, *Marx and Engels on French social democracy: Historians or Revolutionaries?* in *Karl Marx's social and political thought: Critical assessment*, Vol. I, a cura di C. M. Brown, London - New York, Routledge, 1990, pp. 222-237; J. Texier, *La nozione di "Partito" e di "Partito comunista" nel 1847-1848*, in R. Rossanda (a cura di), *Il Manifesto del Partito comunista 150 anni dopo*, Roma, Manifestolibri, 2000, p. 224-228.

La Francia, in questa prospettiva dell'assoluto parallelismo tra sviluppo economico, conquista borghese del potere politico e realizzazione delle condizioni oggettive della rivoluzione proletaria era per Marx un enigma irrisolto. Qui la borghesia aveva infatti già compiuto la sua rivoluzione politica, spazzato via l'antica nobiltà feudale ed il potere della chiesa, affermato il suo assoluto dominio di classe ma, d'altra parte, la realtà sociale francese era molto dissimile da quella inglese: l'antagonismo tra borghesia e proletariato rimaneva ancora secondario e la maggioranza della popolazione francese era ancora costituita da piccoli contadini proprietari e dalla piccola borghesia cittadina, la cui stessa esistenza era indice dell' "immaturità" del modo di produzione capitalistico.

Come poter spiegare questo scarto tra sviluppo politico e sviluppo sociale? L'imbarazzo di Marx è ancor più evidente se si considerano i suoi tentennamenti sulla strategia politica da adottare, oscillante tra la prospettiva dell'alleanza, enunciata nel *Manifesto*, e la previsione di una pura rivoluzione proletaria, enunciata nell'articolo *La situazione francese*, apparso sulla «Deutsche-Brüsseler-Zeitung» nel gennaio 1848²⁰.

L' insufficienza teorica, dovuta alla coesistenza di due piani eterogenei e contraddittori, si traduce in incertezza programmatica. La stessa dialettica è rintracciabile nei tentennamenti e nelle incertezze marxiane relative alla descrizione del passaggio della rivoluzione proletaria dalla dimensione nazionale a quella universale.

Nel *Manifesto* Marx propone una teoria pienamente coerente con la prospettiva lineare:

Sebbene non sia tale per il contenuto, la lotta del proletariato contro la borghesia è però all'inizio, per la sua forma, una lotta nazionale. Il proletariato di ogni paese deve naturalmente farla finita prima con la sua propria borghesia²¹.

Le rivoluzioni proletarie avrebbero inizialmente dovuto assumere la forma di rivoluzioni nazionali indipendenti, ciascuna strutturata secondo il grado di sviluppo raggiunto dal modo di produzione capitalistico.

²⁰ «Che fa il ministero? Nulla. Che fa l'opposizione parlamentare legale? Nulla. Che si deve aspettare la Francia dalle Camere attuali? Nulla. Che vuole Guizot? Restare al ministero. Che vogliono Thiers, Molé e compagnia? Rientrare al ministero. Che guadagna la Francia con questo eterno: ôte-toi de là, afin que je m'y mette? Nulla. Ministero e opposizione sono dunque condannati a non far nulla. Chi compirà da solo la prossima rivoluzione francese? Il proletariato. Che ci farà la borghesia? Nulla». (*MEOC*, VI, p. 522).

²¹ *MEW*, 4, p. 473; *MEOC*, VI, p. 497.

Con lo sparire dell'antagonismo fra le classi nell'interno delle nazioni scompare l'ostilità fra le nazioni stesse²².

La conquista della dimensione universale sarebbe stata poi il risultato naturale delle varie rivoluzioni nazionali: l'abolizione delle classi avrebbe portato con sé, come conseguenza, l'abolizione dei confini e delle nazioni.

In che modo però si possono conciliare i diversi gradi di sviluppo delle nazioni, i tempi diversi delle varie rivoluzioni nazionali, dal momento che la rivoluzione proletaria è vincente soltanto come rivoluzione mondiale?

La risposta sembra poter esser trovata nel discorso tenuto da Marx all'Assemblea nazionale di Londra per il diciassettesimo anniversario della rivoluzione polacca, in cui però Marx in realtà utilizza un paradigma completamente diverso:

Tra tutti i paesi l'Inghilterra è quello dove l'antagonismo tra proletariato e borghesia è più sviluppato. La vittoria del proletariato inglese sulla borghesia inglese è quindi decisiva per la vittoria di tutti gli oppressi contro i loro oppressori. La Polonia non si libera quindi in Polonia, ma in Inghilterra²³.

Ben lungi dall'apparire come un puro legame esteriore, la dipendenza tra le varie rivoluzioni nazionali in questo caso appare piuttosto fondata su un vincolo essenziale: i destini delle nazioni arretrate sono decisi in quelle più sviluppate. Dall'Inghilterra la rivoluzione si sarebbe dovuta quindi espandere a macchia d'olio fino a conquistare quella dimensione universale in cui sola avrebbe potuto essere vittoriosa.

Tale concezione della rivoluzione era destinata a rimanere un'ipotesi contraddittoria all'interno di una prospettiva politica che, indifferente alla specifica contraddizione del modo capitalistico di produzione, alla peculiarità dell'antagonismo di borghesia e proletariato e alla sua modalità ciclicità di sviluppo, fonda ancora la necessità della rivoluzione proletaria soltanto sull'astratta analogia con le altre società umane, storicamente determinate e quindi

²² *MEW*, 4, p. 480; *MEOC*, VI, p. 504.

²³ *MEW*, 4, p. 417; *MEOC*, VI, p. 411.

destinate a perire in virtù della contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione. La medesima prospettiva rivoluzionaria però, fondata sull'interdipendenza mondiale della produzione capitalistica e ben più coerente con i presupposti teorici marxiani, prenderà decisamente il sopravvento dopo la rivoluzione del 1848.

3 IL VALORE DELLA RIVOLUZIONE DEL 1848

Una nuova rivoluzione non è possibile se non in seguito a una nuova crisi. L'una però è altrettanto sicura quanto l'altra²⁴.

Il principio teorico del legame tra le crisi economiche e gli eventi rivoluzionari fu la scoperta fondamentale e il grande contributo della rivoluzione del 1848 alla teoria marxiana: non solo fu infatti il presupposto di una nuova strategia rivoluzionaria che, denunciando il carattere idealistico di ogni progetto rivoluzionario che non fosse fondato sulle “condizioni oggettive di possibilità della rivoluzione”, spinse Marx a criticare violentemente i progetti cospiratori dei democratici esiliati a Londra e provocò la scissione dall'ala Willich-Schapper nella ricostituita Lega dei comunisti; ma fu anche e soprattutto lo strumento di un'autocritica teorica fondamentale. L'individuazione dell'intrinseco legame tra crisi e rivoluzione impose infatti la liberazione della stessa teoria marxiana dagli ultimi residui idealistici di “filosofia della storia” che, alle soglie della rivoluzione, ancora inibivano la formulazione di una teoria rivoluzionaria organica e pienamente coerente.

Dopo il Quarantotto, infatti, la rivoluzione proletaria non poté più fondarsi semplicemente sull' “astratta necessità” che accomuna ogni società umana, destinata a perire con l'emergere della contraddizione di forze produttive e rapporti di produzione, ma si dovette invece legare alla modalità peculiare con cui questa “legge generale” della storia si realizza nel modo di produzione capitalistico, ovvero a quel movimento ciclico attraverso il quale si manifesta la contraddizione essenziale di lavoro salariato e capitale.

²⁴ *MEGA*², I, 10, p. 467; tr. it. P. Togliatti, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, a cura di G. Giorgetti, Roma, Editori riuniti, 1970, p. 286. «Dall'inizio del XVIII secolo non c'è stata in Europa rivoluzione seria che non sia stata preceduta da una crisi commerciale e finanziaria. Ciò vale per la rivoluzione del 1789 non meno che per quella del 1848» (*MEGA*², I, 12, p. 152; *MEOC*, XII, pp. 103-104).

Crisi economiche, rivoluzioni e contro-rivoluzioni diventano ormai i termini fondamentali di una teoria subordinata a tali dinamiche, specifiche del modo di produzione capitalistico, l'affermazione delle condizioni oggettive per il superamento del capitalismo.

La trasformazione del proletariato in classe compiutamente rivoluzionaria non si realizza, come Marx aveva immaginato nel *Manifesto*, attraverso un processo di sviluppo lineare, ma invece proprio attraverso le successive, cicliche, congiunture rivoluzionarie. Il suo sviluppo quantitativo, risultato del rivoluzionamento delle forze produttive necessario per superare le crisi, è sempre accompagnato da un parallelo sviluppo qualitativo, risultato delle "esperienze" rivoluzionarie e dell'acutizzarsi della lotta di classe in seguito alla crisi. Il massacro del proletariato parigino nel giugno del 1848 aveva liberato l'intero proletariato europeo da ogni illusione di poter emanciparsi all'interno dell'ordinamento borghese, dalla rappresentazione ideologica della borghesia quale classe universalmente emancipatrice, da ogni ipocrita "*fraternité*". Era diventato così una vera forza rivoluzionaria²⁵.

«Al posto delle sue rivendicazioni, esagerate nella forma, nel contenuto meschine e persino ancora borghesi, e che esso voleva strappare come concessioni della repubblica di febbraio, subentrò l'ardita parola di lotta rivoluzionaria: *Abbattimento della borghesia. Dittatura della classe operaia*. [...] Solo con la disfatta di giugno dunque sono state create le condizioni, entro le quali la Francia può prendere l'iniziativa della rivoluzione europea. Solo *immergendosi* nel sangue degli *insorti di giugno* il tricolore è diventato la bandiera della rivoluzione europea – *la bandiera rossa*.
E il nostro grido è: *La rivoluzione è morta! Viva la rivoluzione!*»²⁶.

Nella crisi futura il proletariato sarebbe stato ormai pienamente consapevole che «c'è un solo mezzo per *abbreviare*, semplificare, concentrare l'agonia assassina della vecchia società e le doglie sanguinose della nuova società, *un solo mezzo; il terrorismo rivoluzionario*»²⁷. La sua accresciuta potenza quantitativa e qualitativa gli avrebbe dato ben altra forza per resistere ai tentativi borghesi di frenare il movimento ascendente della rivoluzione²⁸.

²⁵ «In una parola: il progresso rivoluzionario non si fece strada con le sue tragicomiche conquiste immediate, ma, al contrario, facendo sorgere una controrivoluzione serrata, potente, facendo sorgere un avversario, combattendo il quale soltanto il partito dell'insurrezione raggiunse la maturità di un vero partito rivoluzionario» (*MEGA*², I, 10, p. 119; tr. it. *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, cit., p. 89).

²⁶ *MEGA*², I, 10, pp. 139-140; tr. it. *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, cit., pp. 141-145.

²⁷ *MEW*, 5, p. 457; *MEOC*, VII, p. 520.

²⁸ Cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, tr.it. G. Piana, Milano, Sugarco, 1973, p. 29-30).

Al progressivo rafforzamento del proletariato in ogni crisi rivoluzionaria corrisponde parallelamente un progressivo indebolimento delle capacità di resistenza della borghesia; un affievolimento della sua forza rivoluzionaria. La sempre maggiore radicalità delle crisi, la loro dimensione sempre più globale, la diminuzione degli strumenti per imporre la ripresa economica, le crescenti difficoltà ad estendere i mercati, il credito sempre più instabile avrebbero imposto alla borghesia con sempre maggiore necessità una gestione parsimoniosa dello spese statali, ovvero di quelle spese che, non producendo profitto, non sono altro che “*faux frais*”, spese inutili al capitale. Tale esigenza di ridurre al minimo l’apparato burocratico statale però corrisponde ad un’altra esigenza, contraria e contraddittoria: la progressiva radicalizzazione dell’antagonismo sociale rende l’apparato burocratico e militare di Stato un elemento sempre più indispensabile alla borghesia per il mantenimento della società capitalista, ne impone una crescita e uno sviluppo continuo.

Lo Stato borghese non sarà altro che una mutua assicurazione della classe borghese nei confronti sia dei singoli suoi membri che della classe sfruttata, un’assicurazione destinata a diventare sempre più dispendiosa e verosimilmente sempre più a sé stante rispetto alla società borghese, perché sempre più difficile sarà tenere a bada la classe degli sfruttati²⁹.

Le crisi cicliche del modo di produzione capitalista rendono quindi la borghesia sempre più impotente di fronte all’esplosione delle sue contraddizioni essenziali mentre insegnano parallelamente al proletariato come riuscire a spingere il movimento “ascendente” della rivoluzione fino alle sue estreme conseguenze. La rivoluzione sociale è sempre più all’ordine del giorno.

Questa nuova concezione dello sviluppo ciclico delle contraddizioni del modo di produzione capitalistico diede a Marx una valida griglia interpretativa per poter trovare le risposte a quelle questioni che, alle soglie della rivoluzione, erano destinate a rimanere degli arcani.

La rivoluzione proletaria era o non era all’ordine del giorno in Francia³⁰?

²⁹ *MEGA*², I, 10, pp. 296-297; *MEOC*, X, p. 334.

³⁰ «Lo sviluppo del proletariato industriale è condizionato, in generale, dallo sviluppo della borghesia industriale. E’ soltanto sotto il dominio della borghesia industriale che il proletariato industriale acquista quella larga esistenza nazionale, la quale rende nazionale la sua rivoluzione; crea i moderni mezzi di produzione, i quali diventano in pari tempo i mezzi della sua emancipazione rivoluzionaria. Solo il dominio della borghesia industriale strappa le radici materiali della società feudale e spiana il terreno, sul quale solamente è possibile una

Come gli operai credevano di emanciparsi accanto alla borghesia, così pensavano di potere compiere, accanto alle altre nazioni borghesi, una rivoluzione proletaria entro le pareti nazionali della Francia. Ma i rapporti di produzione francesi sono condizionati dal commercio estero della Francia, dalla sua posizione sul mercato mondiale e dalle leggi di questo. Come avrebbe potuto la Francia spezzare queste leggi senza una guerra rivoluzionaria sul continente europeo che si ripercotesse sul despota del mercato mondiale, sull'Inghilterra? Una classe nella quale si concentrano gli interessi rivoluzionari della società, non appena si è sollevata trova immediatamente nella sua stessa situazione il contenuto e il materiale della propria attività rivoluzionaria: abbattere i nemici, prendere misure imposte dalle necessità della lotta. Le conseguenze delle sue proprie azioni la spingono avanti. Essa non inizia indagini teoriche sui suoi compiti. La classe operaia francese non si trovava a questa altezza: essa era ancora incapace di fare la sua propria rivoluzione³¹.

L'antica questione, centrale nel *Manifesto*, della corrispondenza tra il grado di sviluppo del capitalismo all'interno di una nazione e la conseguente strategia rivoluzionaria da adottare sembra avere ormai perso l'antica urgenza: l'ambito in cui si definiscono le condizioni oggettive per la rivoluzione proletaria, infatti, non è più la nazione, ma invece il contesto e la fisionomia peculiare di ogni congiuntura rivoluzionaria, in cui si decidono le sorti delle rivoluzioni nazionali. Le nazioni più deboli infatti non sono vincolate solo economicamente, ma anche politicamente, dalle più forti: così, per comprendere la dinamica delle vicende tedesche del '48, Marx era stato costretto ad analizzare la rivoluzione francese, il cui destino era stato però a sua volta deciso in Inghilterra. Era stato infatti l'atteggiamento liberale della borghesia inglese, la sua battaglia per l'abolizione delle leggi sul grano, il segreto presupposto delle rivoluzioni politiche della primavera '48 proprio come era stato il massacro dei Cartisti del dieci aprile, e non il giugno parigino, che aveva dato inizio alla controrivoluzione europea.

rivoluzione proletaria. [...] La borghesia industriale può dominare soltanto là dove l'industria moderna foggia a propria immagine tutti i rapporti di proprietà, e l'industria può raggiungere questo potere solo quando ha conquistato il mercato mondiale, perché i confini nazionali non bastano al suo sviluppo. Ma l'industria francese in gran parte si assicura lo stesso mercato nazionale solo mediante un sistema proibitivo più o meno modificato. [...] La lotta contro il capitale nella sua forma moderna, sviluppata, nella sua fase culminante, la lotta del salariato industriale contro il borghese industriale, è in Francia un fatto parziale, che dopo le giornate di febbraio tanto meno poteva fornire il contenuto nazionale della rivoluzione, in quanto la lotta contro i metodi secondari di sfruttamento capitalistico, dei contadini contro l'usura ipotecaria del piccolo borghese contro il grande commerciante, il banchiere e l'industriale, in una parola, contro la bancarotta, era ancora confusa nel sollevamento generale contro l'aristocrazia finanziaria in generale» (*MEGA*², I, 10, p. 127; tr. it. *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, cit., pp. 114-116).

³¹ *MEGA*², I, 10, pp. 126-127; tr. it. *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, cit., pp. 111-114.

L'ingresso dell'Inghilterra nella congiuntura rivoluzionaria era quindi ormai per Marx il presupposto assolutamente necessario affinché la rivoluzione sociale potesse avere delle possibilità concrete di vittoria. Marx aveva erroneamente previsto questo debutto inglese nella congiuntura successiva che si sarebbe dovuta aprire tra il 1852 e il 1853³².

Le rivoluzioni politiche seguono sempre un cammino inverso rispetto alla crisi economica: nascono sempre nelle zone periferiche, dove le deboli borghesie sono disarmate di fronte alla crisi, tendono però ad espandersi progressivamente verso il centro³³. Se nel 1848 non erano riuscite ad oltrepassare la Manica e per questo erano state sconfitte, nella prossima crisi avrebbero invece raggiunto l'Inghilterra, trasformando l'iniziale analogia tra le due congiunture in una differenza assoluta³⁴.

Per superare la crisi economica del 1845-1847 la borghesia inglese aveva utilizzato tutte le sue armi più classiche, aumentando enormemente le forze produttive, aprendo nuovi mercati e sfruttando più intensamente gli antichi. La chiusura dei canali tradizionali della speculazione europea inoltre l'aveva costretta sia ad investire quasi tutto il capitale disponibile nella produzione industriale, sia ad espandere la speculazione verso i nuovi mercati oltreoceani. Da tali tendenze Marx aveva dedotto il carattere eminentemente industriale e la dimensione ben più universale della futura crisi economica che avrebbe colpito il cuore stesso dell'economia capitalistica, l'industria inglese.

Fra qualche mese la crisi sarà a un punto che non raggiungeva in Inghilterra dal 1846, forse dal 1842. Quando i suoi effetti cominceranno a farsi sentire appieno fra le classi lavoratrici, si risveglierà quel movimento politico che per sei anni ha sonnecchiato. I lavoratori inglesi insorgeranno di nuovo a minacciare le classi medie nel momento stesso in cui queste stanno finalmente cacciando dal potere l'aristocrazia. Sarà gettata la maschera che ha finora celato i veri lineamenti politici della Gran Bretagna. Allora i due veri partiti antagonisti del paese si ritroveranno faccia a faccia. la classe

³² «Durante tutto questo periodo, tra il 1846 e il 1852, si resero ridicoli col loro grido di battaglia: grandi principi e misure pratiche (cioè *piccole*). E perché tutto questo? Perché in ogni sommovimento violento sono costretti a ricorrere alla *classe operaia*. E se l'aristocrazia è il loro avversario in via di sparizione, la classe operaia è il nemico in ascesa. Essi preferiscono venire a un compromesso con l'avversario in via di sparizione piuttosto che rafforzare il nemico in ascesa con concessioni di qualche consistenza. Perciò si sforzano di evitare ogni collisione violenta con l'aristocrazia; ma la necessità storica e i tories li spingono avanti. Non possono evitare di adempiere la loro missione riducendo a pezzi la Vecchia Inghilterra, l'Inghilterra del passato; e nel momento stesso in cui avranno conquistato l'esclusivo predominio politico, quando il predominio politico e la supremazia economica saranno uniti nelle stesse mani, quando, di conseguenza, la lotta contro il capitale non sarà più separata dalla lotta contro il governo in carica, allora, da quel momento, avrà inizio la *rivoluzione sociale in Inghilterra*» (MEGA², I, 11, pp. 324-327; MEOC, XI, p. 345).

³³ «È naturale che le esplosioni violente si manifestano prima alle estremità del corpo borghese che nel suo cuore, perché qui le possibilità di un compenso sono più grandi». (MEGA², I, 10, p. 466; MEOC, X, p. 522).

³⁴ Cfr. F. Claudin, *Marx, Engels et la révolution de 1848*, cit., pp. 346-347.

media e le classi lavoratrici, la borghesia e il proletariato, e l'Inghilterra sarà costretta in ultimo a condividere l'evoluzione sociale generale della società europea. [...] D'ora in poi potrà difficilmente evitare i grandi sommovimenti interni che colpiscono le altre nazioni europee³⁵.

La borghesia, per poter conquistare la maggioranza parlamentare e amministrare direttamente lo Stato avrebbe rivendicato una riforma amministrativa per l'estensione del suffragio. Il proletariato, come sempre, suo naturale alleato contro l'aristocrazia fondiaria, avrebbe radicalizzato le rivendicazioni borghesi ed imposto il suffragio universale. Non ci sarebbe più stato spazio per i compromessi tra la borghesia industriale e l'aristocrazia fondiaria e si sarebbe aperta la congiuntura rivoluzionaria nella nazione che domina il mercato mondiale.

Il suffragio universale è l'equivalente del potere politico per la classe operaia d'Inghilterra, dove il proletariato costituisce la larga maggioranza della popolazione, dove, attraverso una guerra civile lunga, anche se sotterranea, esso ha acquistato una chiara coscienza della sua situazione in quanto classe, e dove persino nei distretti rurali non ci sono più contadini, ma proprietari terrieri, imprenditori industriali (fittavoli) e mano d'opera salariata. In Inghilterra, conseguire il suffragio universale costituirebbe una misura di gran lunga più socialista di qualsiasi altra cosa che sia stata onorata con questo nome sul continente.

A questo punto, il suo risultato inevitabile è la *supremazia politica della classe operaia*³⁶

Le rivoluzioni politica, giungendo al cuore del modo di produzione capitalistico, si trasforma in rivoluzione sociale, aprendo così una nuova fase della congiuntura rivoluzionaria: la conquista del potere politico da parte del proletariato inglese, da un lato avrebbe sottratto alla controrivoluzione europea quella segreta forza che l'aveva resa vittoriosa nel '48, dall'altro avrebbe dato al proletariato europeo l'energia che finora gli era mancata.

La rivoluzione sociale avrebbe cominciato così il suo movimento peculiare, inverso rispetto alle rivoluzioni politiche: dal centro, estendendosi a macchia d'olio, avrebbe raggiunto le nazioni più deboli, sostenuto le forze rivoluzionarie, permettendo loro di

³⁵ MEGA², I, 14, p. 168 ; MEOC, XIV, pp. 60-61.

³⁶ MEGA², I, 11, p. 327; MEOC, XI, p. 345. Cfr. J. Texier, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, Paris, PUF, 1998; E. Balibar, *Sur la dictature du prolétariat*, cit., p. 51.

“bruciare le tappe”, di andare oltre le possibilità offertegli dal grado di sviluppo economico nazionale, di accelerare il tempo storico col terrore rivoluzionario, di perpetrare la rivoluzione, di raggiungere infine quella dimensione universale in cui la rivoluzione sociale è vittoriosa³⁷.

Questa prospettiva, sicuramente idilliaca, non voleva però certamente essere profetica.

È impossibile infatti definire a-priori l'esito delle congiunture perché è impossibile che si realizzino, al di fuori della congiuntura, le condizioni oggettive per la vittoria rivoluzionaria. Se infatti i presupposti della rivoluzione proletaria fossero semplicemente ricavabili dal grado di sviluppo quantitativo raggiunto dalle forze produttive ad un certo stadio del modo di produzione capitalistico, non si sarebbe ancora usciti dalla prospettiva “filosofica” del *Manifesto*.

Le condizioni oggettive della rivoluzione proletaria sono allo stesso tempo invece il presupposto e il risultato della congiuntura rivoluzionaria prodotta dalla crisi economica. Da un lato infatti lo sviluppo quantitativo delle forze produttive è il fondamento di ogni crisi economica, quindi di ogni congiuntura rivoluzionaria, e ne determina il grado di intensità; dall'altro però, all'interno della congiuntura stessa, la crisi è un processo che si sviluppa, si trasforma, si generalizza e si radicalizza o si ritrae lasciando lo spazio per la ripresa di un nuovo ciclo capitalistico³⁸.

L'abolizione delle leggi sul grano, la scoperta delle miniere d'oro californiane, l'im maturità del proletariato europeo, l'atteggiamento reazionario dei contadini e della piccola borghesia, la sospensione delle leggi bancarie di R. Peel. Nella congiuntura del '48 i più disparati fattori, soggettivi ed oggettivi, avevano impedito la radicalizzazione della crisi e della congiuntura rivoluzionaria, favorendo la ripresa economica e la controrivoluzione.

Marx, quasi come volesse esorcizzare tale possibilità regressiva per il futuro, nei primi anni '50 incominciò una spasmodica ricerca degli elementi che potessero fungere da “fattori di radicalizzazione” della crisi economica “imminente”, e che, tutelando la rivoluzione dalle pericolose derive “discendenti”, le avrebbero garantito la conquista di

³⁷ Cfr. J. Textier, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, cit., pp. 22-23, D. Doveton, *Marx and Engels on Democracy*, in “History of political thought”, 1994, XV, pp. 555-591; M. Johnstone, *Marx, Blanqui, and Majority Rule*, in *Karl Marx's social and political thought: Critical assessment*, Vol. III, cit., pp. 331-351; L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, tr. it. M. T. Ricci, Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 77; Id. *Marx dans ses limites*, cit., pp. 454-464.

³⁸ «Questa duplice crisi viene accelerata, resa più vasta e pericolosa dalle convulsioni che contemporaneamente incombono sul continente, e, sul continente, le rivoluzioni assumeranno per l'effetto che avrà la crisi inglese sul mercato mondiale un carattere molto più marcatamente socialista». (*MEGA*², I, 10, 303; *MEOC*, X, p. 341).

quella dimensione universale vittoriosa. Che si trattasse della politica inglese, della questione indiana, della guerra di Crimea, delle leggi di Sir R. Peel, dei cambiamenti dei tassi di interesse della Banca inglese o delle rivolte sociali in Cina, ogni questione particolare era affrontata sempre dalla medesima prospettiva: cercando di definirne il ruolo specifico che avrebbe potuto assumere nella futura crisi e la sua potenziale capacità di inibire la ripresa economica.

La relazione tra la vecchia Europa e gli Stati Uniti d'America è emblematica della duplice possibilità essenziale, sempre presente in ogni congiuntura rivoluzionaria: le possibilità espansive del capitalismo sono ben lungi dall'essersi esaurite; d'altronde la possibilità di una rivoluzione sociale è altrettanto attuale. Il futuro è aperto a molteplici possibilità ed è solo nella congiuntura rivoluzionaria che si decidono le sorti della lotta tra le capacità espansiva e metamorfica del capitalismo, che gli permette di uscire dalle crisi, e la forza espansiva, "ascendente", accelerante, della rivoluzione³⁹.

Le miniere d'oro californiane sono state scoperte solo da diciotto mesi, e già gli yankees hanno avviato la costruzione di una ferrovia, di una grande strada e di una via d'acqua dal golfo del Messico, già esistono corse regolari di navi a vapore da New York a Chagres, da Panama a San Francisco, già il commercio dell'oceano Pacifico si concentra a Panama, e la rotta per capo Horn è ormai superata. Una costa di 30 gradi di latitudine, una delle zone più fertili e belle del mondo, finora praticamente disabitata, va trasformandosi a vista d'occhio in un paese ricco e civilizzato, densamente popolato da gente di tutte le razze, dallo yankee al cinese, dal negro all'indiano al malese, dal creolo al meticcio all'europeo. L'oro californiano si riversa a fiumi sull'America e sulla costa asiatica dell'oceano Pacifico e trascina gli indocili popoli barbarici nel commercio mondiale, nella civiltà. Quello che nell'antichità furono Tiro, Cartagine e Alessandria, per il medioevo Genova e Venezia e, sino ai giorni nostri, Londra e Liverpool, cioè empori del commercio mondiale, ora ben presto lo diventeranno New York e San Francisco, San Juan de Nicaragua e Leon, Chagres e Panama. Il fulcro del traffico mondiale – nel medioevo l'Italia, nell'epoca moderna l'Inghilterra – sarà ora la metà meridionale della penisola nordamericana. L'industria e il commercio della vecchia Europa debbono impegnarsi a fondo se non vogliono finire nella stessa decadenza toccata all'industria e al commercio italiani dal XVI secolo in poi, e se Inghilterra e Francia non vogliono ridursi a quello che oggi sono Venezia, Genova e Olanda [...] Grazie all'oro californiano e all'instancabile energia degli yankees, presto ambedue le coste dell'oceano Pacifico saranno popolate, aperte al commercio e industrializzate quanto lo è attualmente la costa da Boston a New Orleans.

³⁹ Su questa "duplice possibilità" presente in ogni congiuntura rivoluzionaria cfr. A. Tosel, *Études sur Marx et Engels. Vers un communisme de la finitude*, Paris, Ed. Kimé, 1996, p. 67 ; Id., *Marx et le rationalisme politique*, in « La pensée », Juillet-août 1995, n. 303, pp. 35-45; L. Brownstein, *The Concept of Counterrevolution in Marxian Theory*, cit., pp. 273-287 e I Garò, *Représentation et politique chez Marx*, cit., pp. 77-88.

Allora l'oceano Pacifico avrà la stessa funzione che ora ha l'oceano Atlantico, e che nel medioevo fu del Mediterraneo, la funzione cioè di grande via marittima del traffico mondiale; e l'oceano Atlantico si ridurrà al ruolo di mare interno, come è ora il Mediterraneo. L'unica possibilità, per i paesi europei civilizzati, di non cadere in quella dipendenza industriali, e commerciale e politica in cui ora si trovano l'Italia, la Spagna e il Portogallo, sta in una rivoluzione sociale che – finché si è in tempo – muti i sistemi di produzione e di trasporto secondo le necessità della produzione quali scaturiscono dalle moderne forze produttive nuove, che mantengano all'industria europea la sua superiorità compensando in tal modo gli svantaggi della posizione geografica⁴⁰.

Sebbene quindi progressivamente lo sviluppo capitalistico aumenti “tendenzialmente” le possibilità della vittoria rivoluzionaria, il pericolo di nuovi “fattori inibitori”, della ripresa economica, delle derive controrivoluzionarie, delle brame repressive borghesi è sempre in agguato⁴¹.

«*Après moi le déluge!*»⁴²: l'esplosione del fondamento contraddittorio del modo di produzione borghese apre uno spazio di incertezza storica e di molteplici possibilità, che si realizzano nel corso dello sviluppo della congiuntura, attraverso il dispiegamento e l'imprevedibile interazione di una pluralità di fattori eterogenei, sia soggettivi che oggettivi, che possono fungere da “inibitori” o da “radicalizzatori” della crisi e che non sono mai definibili a-priori⁴³.

⁴⁰ MEGA², I, 10, pp. 218-219; MEOC, X, pp. 264-265.

⁴¹ Cfr. L. Althusser, *Marx dans ses limites*, cit., p. 463).

⁴² MEGA², I, 10, p. 196; tr. it. *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, cit., p. 278.

⁴³ Cfr. M. Rubel, *Marx devant le bonapartisme*, Paris - La Haye, Mouton & Co, 1960, pp. 149-161; L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, cit., pp. 103-104; la definizione di Balibar di “appareil” in AA. VV. *Dictionnaire critique du Marxisme*, cit., p. 49 e K. Papaioannou, *Marx and the Bureaucratic State*, in *Karl Marx's social and political thought: Critical assessment*, Vol. III, cit., pp. 42-43.

O FORTE EM PLATÃO: UMA INTERPRETAÇÃO DO DIÁLOGO ENTRE TRASÍMACO E SÓCRATES

Jorge dos Santos Lima*

Resumo:

Este artigo tem como objetivo analisar, partindo do confronto entre Sócrates e Trasímaco iniciado no Livro I de *A República* de Platão, a possibilidade de um discurso escondido na interpretação que se faz da justiça como algo imutável e perfeito. O principal problema é a seguinte questão: Qual o interesse de Platão em afirmar, através de Sócrates e Trasímaco, que a justiça está no que é conveniente ao mais fraco e não ao mais forte? Tentar-se-á, responder este e outros questionamentos que possam surgir no sentido de instigar e convidar à reflexão. Inicialmente apresenta-se o que expõe Sócrates e Trasímaco sobre a justiça; segundo, questiona-se a coerência do argumento de Sócrates no que concerne a uma verdade ou mentira; depois compreende-se quem são os fracos e os fortes; e, por fim, retoma-se o debate do conceito de justiça.

Palavras-chave: Justiça. Platão. Força. Dominação.

Na cultura brasileira ou, até mesmo, em toda cultura ocidental, é normal e necessária a crença na existência de conceitos universais de caráter imutável e perfeito. São conceitos que parecem existir por si próprios independentes da situação da vida de cada pessoa e de sua classe social. Não se pretende, porém, desenvolver este tímido construto teórico tentando analisar tais questões segundo a variedade dos filósofos que dissertaram sobre o assunto, mas apenas questionar a coerência desses conceitos, a partir da noção de *justiça* discutido por Sócrates e Trasímaco na obra *A República* de Platão.

Observando o confronto das exposições dos dois personagens platônicos, assume-se como objetivo analisar, partindo desse confronto, a possibilidade de um discurso escondido na noção de uma justiça imutável e perfeita a qual permeia toda a obra *A República*. O principal problema se resume na seguinte questão: O que quer Platão, através de Sócrates e Trasímaco, em afirmar que a justiça está no que é conveniente ao mais fraco? Quer ele advogar em defesa dos fracos porque os fortes não lhes devem impor dominação alguma, ou quer não outra coisa que defender os fortes? Pode-se demonstrar que Platão está a defender os que possuem a

* Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal – Brasil, limajorg@hotmail.com

força? Caso isso seja possível, seria uma mentira dizer que a justiça convém aos fracos? Contudo, quem são os fracos e os fortes em *A República* de Platão? Não adiantar-se-á respostas, o que se pode logo destacar é a necessidade de manter-nos atentos ao desenrolar das questões, devido sua relevante importância no sentido de instigar e convidar a reflexão a partir de uma postura diferente diante da leitura platônica tradicional.

A leitura que se faz neste estudo sobre Platão segue como guia teórico as idéias de Erickson e Fossa em seus escritos de características platônica-pitagórica quando tenta visualizar uma estrutura da sociedade moldada em termos proporcionais segundo a linha dividida.⁴⁴ A escolha dessa linha de pesquisa se dá pelo fato de, além de adotarmos o pensamento de que o Estado pode ser pensado, segundo Platão, em termos proporcionais, esse estudo reflete uma das pesquisas desenvolvidas na época de Mestrado. Segue-se, também, a influência de Leo Strauss (1978) no pensamento de Erickson quando, em uma de suas aulas na pós-graduação em Filosofia, afirmou: “Assim na filosofia privada Platão pode dizer o que pensa, enquanto na pública, não”. Assim, destaca-se dois tipos de discursos existentes nos diálogos platônicos: um discurso privado e outro público.

Metodologicamente esta análise divide-se em quatro partes: primeiro apresenta-se o que expõe Sócrates e Trasímaco sobre a justiça; segundo, observando a preocupação de Trasímaco, questiona-se a plausibilidade do argumento de Sócrates; depois compreende-se quem são os fracos e os fortes, compreensão indispensável para qualquer leitura de Platão; e, por fim, retoma-se o debate do conceito de justiça em Sócrates e Trasímaco para apresentar o que pode ficar escondido.

A noção de justiça parte da análise do debate realizado entre Sócrates e Trasímaco exposto no livro I de *A República* de Platão. Trasímaco afirma categoricamente que a “[...] justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte” (*República*, 338c). Após vários contra-argumentos, Sócrates tenta provar que a justiça está de fato na conveniência, mas não na do mais forte, sim na do mais fraco.

- Portanto, Trasímaco, é desde já evidente que nenhuma arte nem governo proporciona o que é útil a si mesmo, mas, como dissemos a pouco, proporciona e prescreve o que o é ao súdito, pois tem por alvo a conveniência deste, que é o mais fraco, e não a do mais forte.(346e)

⁴⁴ A interpretação de Erickson e Fossa sobre a linha dividida estrutura geométrica do pensamento platônico pode ser aprofundada na obra *Número e Razão*, principalmente em seu quinto capítulo sobre *Uma heurística platônica para termos pitagóricos*.

O discurso de Sócrates defende a propagação do conceito de justiça em favor dos governados inculcando-lhes que a vida em harmonia, na qual cada um deve desempenhar sua tarefa perfeitamente sem se preocupar com a dos outros (433a-b), é a vida justa (443c-e) e feliz cabendo aos governantes organizá-la harmonicamente.

Por outro lado, as afirmações de Trasímaco estão voltadas à realidade demonstrando a ocorrência dos fatos históricos e daquela época. Assim, defende que todos os possuidores do poder cuidam do povo para dele tirar proveito, como pastores cuidam dos rebanhos, engordando-os para depois devorá-los (343b).

Em Sócrates não há pretensão de negar a justiça como conveniência (339b), mas é necessário afirmar o inverso do que Trasímaco expõe, uma vez que este não está sendo conveniente ao momento e sim, desagradável. O que deve ser propagado é que a justiça não é a conveniência do mais forte, mas um outro algo puro, imutável, colocado como sabedoria e virtude (351a) que, portanto, está a favor dos mais fracos.

Mesmo não convencido Trasímaco reconhece que está sendo inconveniente ao momento, demonstrando isso nas seguintes palavras: “[...] não serei eu quem te contradiga, a fim de não me tornar odioso aos presentes” (352b), por isso prefere silenciar. Apenas com esta atitude é que Sócrates passa a elogiá-lo dizendo: “[...] te tornas-te cordato e deixaste de ser desagradável” (354b), porém Trasímaco percebe através do exposto por Sócrates que o que pode ser dito a todos não é como a justiça tem se manifestado e como de fato ela é, mas como deve ser e como deve se manifestar.

Analisando dessa forma, o conceito de justiça que postula um dever ser, infinitivamente distante dos acontecimentos da realidade, não seria uma falsidade? Em outras palavras, dizer que a justiça é o que convém aos mais fracos, não seria divulgar uma grande mentira? Para dar esta resposta destacam-se dois pontos: sobre quem tem o direito de mentir e como a mentira deve ser entendida entre os fracos.

A mentira para Platão consiste em atribuir “aos objetos [e pessoas] o que não lhes é próprio, não se lhes pertence ou não lhes assemelha” (Crátilo, 429c – 431b. Grifos acrescidos). Sócrates estaria pronunciando uma mentira se concedesse aos fracos o que não lhes pertence. Mas o que pertence e não pertence aos fracos que vivem sob a *caverna*⁴⁵? Pertence aos fracos o conceito de justiça que aperfeiçoe sua natureza, esta é a fraqueza, ao contrário de um conceito que lhes imponha seu oposto como queria fazer Trasímaco. Dizer

⁴⁵ A expressão *caverna* refere-se à alegoria da Caverna contida no início do Livro VII de A República de Platão.
SABERES, Natal – RN, v. 1, n.2, maio 2009

que a justiça convém aos mais fracos, não condiz com os acontecimentos históricos e reais, mas, mesmo assim, esse argumento não pode ser caracterizado falsidade uma vez que é atribuído aos fracos, governados, o que se lhes assemelha e os constitui internamente. Portanto, o que poderia ser interpretado como falso é ao público, verdadeiro.

Poder-se-ia ainda pensar que a mentira compete aos fracos por viverem dominados por sensações, sombras e, assim, devido a natureza de sua vida mesclada de contradições, não conseguem dizer das coisas o que elas realmente são (República, 523b – 524d). Estes, contudo, por não estarem orientados pela claridade da luz verdadeira, o Sol, não possuem sabedoria suficientemente para distinguir o verdadeiro do falso, a verdade da mentira, sua sabedoria, iluminada por uma luz inferior e artificial, o fogo na Caverna, impossibilita-lhes de perceberem pela inteligência o ser e a imutabilidade das coisas (515a-d). Logo, faz parte desses homens dominados por uma inferioridade natural, crer nas coisas sentidas como se apresentam, sendo que a verdade e mentira não têm diferenças significativas para eles, pois não é do seu “ser” distinguir o que é do que não é.

O mentir, diz Platão, “compete [não às pessoas da comunidade que formam o público, mas] aos [poderosos] chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade” (389b). Caso a mentira competisse ao povo (fracos), estes poderiam pensar que a fraqueza não é de sua natureza e, por isso, enganar-se-iam (382a-b) abrindo brechas ao *vandalismo dos cidadãos* e ao *ataque dos inimigos* (414 b-e). Vejamos:

[...] se um particular mentir a tais chefes, diremos que isto é um erro da mesma espécie, ma maior ainda do que se um doente não dissesse a verdade ao médico, ou um aluno não revelasse ao mestre de ginástica os seus sofrimentos físicos, ou um marinheiro não referisse a verdade ao piloto sobre o navio e a tripulação, quanto à sua situação e à dos seus companheiros de viagem.

- [...]

- Logo, se apanhar alguém a mentir na cidade

*daqueles que são artífices,
ou adivinho, ou médico que cura os males, ou construtor
de lanças,*

castigá-lo-á, a título de que introduz costumes capazes de derrubar e deitar a perder uma cidade, tal como se fosse um navio. (389c-d, grifos do autor)

Os chefes, com o objetivo de manter a harmonia, não podem admitir a prática da mentira entre seus súditos devendo admoestá-los severamente a fim de evitar conflitos internos e imperfeições. Ainda, as crenças e normas impostas pelos representantes da força, devem ser aos fracos plenas verdades, por que quando uma decisão superior for interpretada como mentira e como conveniente ao mais forte, gerará desestabilidade na estrutura perfeita do Estado. Com efeito, a mentira deve transformar-se em verdade para o povo, fracos, se for conveniente à cidade e aos poderosos.

Quando Platão fala sobre os poderosos, os mais fortes ou os chefes da cidade, quer indicar os que são historicamente chamados dessa maneira? Não podemos ser ingênuos e defender essa postura, temos de recordar que *A República* é uma construção utópica (540d, 592b), o dever ser de um mundo dominado por filósofos reis (473d) representantes da força, da perfeição e do poder.

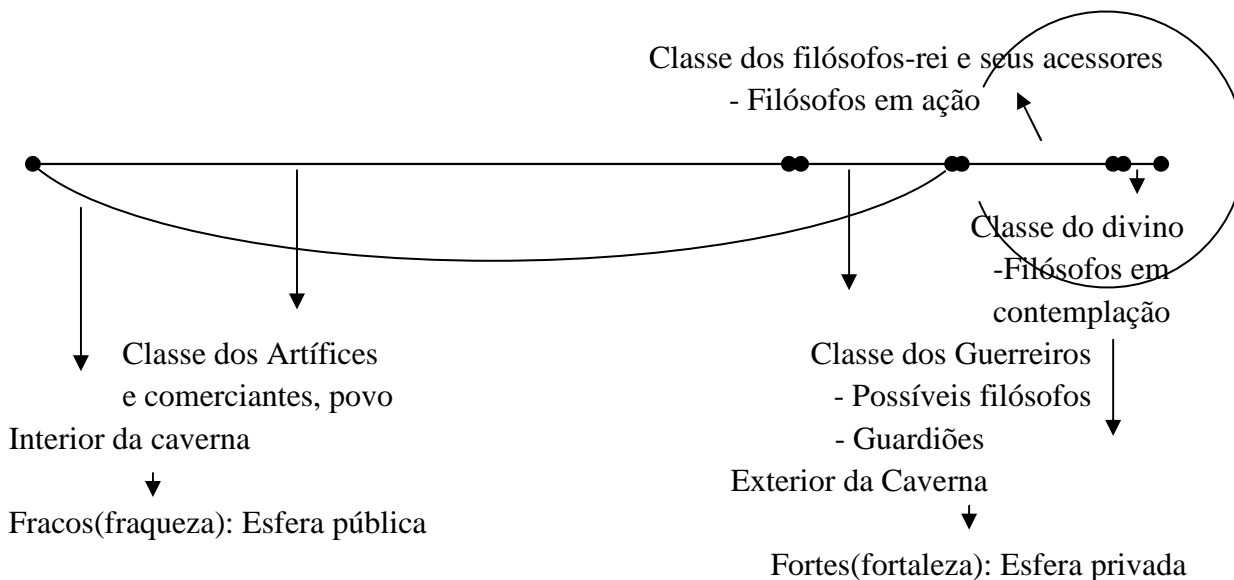
Os mais fortes representam uma categoria que por natureza possuem a força não lhes sendo próprio qualquer atribuição de fraqueza, não força física apenas, mas principalmente a intelectual.⁴⁶ Os governantes, historicamente surgidos na humanidade, demonstraram-se incapazes da perfeição, mesclados de fraqueza, vivendo sempre na *Caverna*, conduziam suas cidades ao caos e corrupção (473d-e) desmerecendo o cargo tão sublime que ocupavam. Era de se esperar que uma natureza movida nas sensações, fosse incapacitada de elevar uma cidade sob seu domínio à perfeição (434b).

Existe, realmente, este homem possuidor das características de um *guardião perfeito* (428 d) e incorruptível capaz de governar? Pode não existir historicamente enquanto governador, mas é necessário que venha a existir. Esse governador, chefe da cidade, deve ser um verdadeiro amigo do saber e este é o filósofo (376b). Logo, “se queremos guardiões muito perfeitos devemos nomear filósofos” (503b), por que é o único habilitado em promover uma vida feliz a todos os cidadãos por causa de sua intimidade com a sabedoria (428d-429a). Enquanto isso não acontecer será impossível haver “tréguas dos males [...] para as cidades, nem sequer [...], para o gênero humano”(473 d-e). O verdadeiro filósofo, homem superior a todos os outros, é o que pode curar os males da alma e da sociedade.

Diferente das sociedades históricas, Platão constrói teoricamente uma nova estrutura social na qual o governador é esse *guardião perfeito*. Observemos essa estrutura, a partir da

⁴⁶ Ver a formação do filósofo no livro VI de *A República*. Passos 484a-511e.

figura abaixo, que tem como base a linha dividida⁴⁷ (509d-511c, 534a) e a alegoria da Caverna de Platão (514a-518b, 532a-d).



Através da figura, vemos claramente que na estrutura de uma sociedade justa e harmônica, a classe dos mais fortes é constituída por filósofos (540a), os *guardiões perfeitos*, capazes de contemplar o saber divino, e a classe dos mais fracos é composta pelo povo (369d-373d), e os guerreiros (373e-376e), em fim, por todos aqueles que estão condenados a ser o que são segundo uma natureza inferior.

Os Poderosos semelhantes aos governantes da época de Platão não possuem poderes no Estado idealizado, por que nem se quer existem como chefes de cidades, vivem apenas como qualquer cidadão, inseridos na classe dos fracos, exercendo a atividade que lhe é natural, ou seja, se sua natureza for de um artífice, essa será sua atividade, se for de um guerreiro, será, então, guerreiro. Isto pelo fato de que a natureza destes reis e soberanos sempre foi imperfeita e, portanto, inferior a natureza perfeita exigida pela importância da função de um governante.

Os que vivem sob a caverna dividem-se entre os que se ocupam "do que é relativo ao corpo" (369d) e os guerreiros, também guardiões, só que inferiores ao *guardiões perfeitos*, por que estes, além dessa formação militar de guerreiro, receberam a formação de filósofo (521d-541a).

⁴⁷ Sobre a proporcionalidade dos seguimentos da *linha dividida* ver, também, ERICKSON, Glenn W. FOSSA, John A. *A pirâmide platônica*. João Pessoa: universitária/UFPB, 1996. p. 67

Entre os *Guardiões perfeitos*, são desenvolvidas duas atividades: a governação da cidade e a contemplação do que há de divino.

[...] Depois de terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, para o resto da vida, mas consagrando a maior parte dela à filosofia; porém, quando chegar a vez deles, agüentarão os embates da política, e assumirão cada um deles a chefia do governo, por amor à cidade, fazendo assim, não por que é bonito, mas porque é necessário. Depois de terem ensinado continuamente outros assim, para serem como eles, e de os terem deixado como guardiões da cidade, na vez deles retirar-se-ão para habitar nas Ilhas dos Bem-Aventurados.(540a-b)

Os filósofos, com sua natureza superior (431c) estão condenados a orientar e vigiar o povo em sua harmonia social, pelo fato que conseguem contemplar o totalmente perfeito e harmônico, a essência de cada coisa, o divino, alcançando o limite do inteligível (532b). Compete, portanto, ao filósofo retornar (539e) da contemplação e governar o humano segundo a plenitude do saber que fora conquistado.

Os Filósofos-rei, representantes do poder superior, constituem a classe dos fortes detentores da verdade que é sempre enunciada somente entre seus particulares, revelando ao público unicamente discursos que promovam “*a concórdia, harmonia entre [aqueles] os naturalmente piores e [esses] os naturalmente melhores*”(532a. Grifos acrescentados).

Agora, após definirmos quem são os fracos e poderosos, convém retornar o argumento de Trasímaco. O que quer Sócrates no seu debate com Trasímaco? Não seria defender sua Glória de filósofo colocando-se superior a qualquer ser humano? Observemos ainda que na sua crítica, esta é possível que seja a verdadeira preocupação socrática em toda obra *A República*, Sócrates está preocupado em silenciar Trasímaco (350e) e em fazer com que se perceba o objetivo e a diferença do dito ao público e do que deve ser tratado apenas entre os particulares.

O conceito de justiça dado por Trasímaco pode ser debatido apenas entre os particulares, enquanto o de Sócrates deve ser apresentado a todos, pois está de acordo com a estrutura da formação das comunidade Ateniense. Lembremos que o debate do Livro I de *A República* ocorre entre intelectuais da época (329e), que os filósofos estavam enquadrados na categoria dos intelectuais e que os intelectuais participavam de benefícios da classe dos

poderosos e políticos. Assim, Sócrates (Platão) e os demais constituíam a classe dos mais fortes com todas as condições para assumir o poder da cidade.

Podemos ver o quanto é necessário o silêncio de Trasímaco e o quanto é necessário a apresentação de Sócrates. Este não poderia admitir o que fora pronunciado visto que a verdade revelada em sua plena claridade não deve ser para todos, mas para a classe dos particulares, ou seja, aos filósofos, especificamente ao Filósofos-rei e seus companheiros.

Neste contexto, a justiça de Sócrates está a favor da classe dos fortes. Como a força em sua plenitude não pode ser mais forte que si próprio, pois em si é força, os fortes representam um regime perfeito e imutável. Sempre que o conceito de justiça divulgado ao público venha representar perfeição e imutabilidade, ou seja, o regime do mais forte, os fracos entenderão que é natural a defesa e a necessidade de manter os poderosos.

- E a profissão de artífice e de trabalhador manual, por que motivo julgas tu que acarreta censuras? Diremos que é por qualquer outra razão, senão que se trata de alguém que tem a sua melhor parte tão débil por natureza, que não é capaz de comandar os monstros que nele habitam, antes os acalenta e a única coisa que aprende é a adúlá-los?

[...] - Portanto, a fim de um homem nessas condições ser mandado por um poder semelhante ao homem superior, não diremos que ele precisa de ser escravo desse ente superior, cujo chefe é o elemento divino, sem julgar que essa sujeição seja em prejuízo do escravo, como pensava Trasímaco relativamente aos súditos, mas sendo melhor para todos ser governado por um ser divino e sensato, de preferência albergando-o dentro de nós mesmos, e, caso contrário, comandando-nos do exterior, a fim de que, sob a mesma égide, sejamos todos iguais e amigos, até onde for possível? (590c-d)

Os poderosos devem ser aceitos inquestionavelmente por sua natureza plena na perfeição e que, por isso, são sabedores, muito mais do que seus súditos, do melhor para todos. Para tanto, faz-se necessário recorrer a artifícios que convençam o público a manter aqueles representantes da força. As pessoas da esfera pública devem assumir como *algo inato em cada um*, conceitos reprodutores da vontade de quem governa como é o caso do conceito de justiça que convém aos mais fracos, “[...] a justiça [...] diz respeito [...] à atividade [...] interna [do homem, n]aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence”(443d-e). Assim, a justiça sempre será a conveniência do mais forte.

Quando Platão afirma que a justiça é “[...]o princípio de que o que nasceu para ser sapateiro faria bem em exercer esse mester, com exclusão de qualquer outro, [...] e assim por

diante” (443c), quer, senão dizer que é preciso enfatizar a questão da justiça como conveniência ao mais fraco por que, desse modo, os fracos estarão inseridos *naquilo que lhes pertence*, no conceito de fraqueza em sua plenitude e, por isso, submissos à força. Pode um fraco receber o seu oposto que é a força? Ao fraco compete a fraqueza, ao forte a fortaleza. Da mesma forma que a grandeza e a pequenez, a unidade e a multiplicidade percebidas pelo entendimento não estão misturadas, mas distintas (524c-e), a fortaleza e fraqueza não podem ser misturadas uma a outra. Portanto, Trasímaco não pode propagar publicamente o que afirmara, deve seguir as afirmações de Sócrates, até mesmo como modelo.

Argumentar publicamente que justiça é a conveniência do mais forte querer atribuir aos fracos força e poder, como a força é para os fortes e a fraqueza para os fracos, é obrigatório os fracos tomarem ciência somente do que os torna fraco. O que torna fraco os fracos é entender que a justiça está na conveniência do mais fraco. Nisto, poder-se-á pensar que a justiça não deixa de ser um conceito perfeito e imutável e, no entanto, incoerente com o projeto de *A República* de Platão? Este conceito seria mutável e imperfeito se permitisse ao entendimento tratar de coisas contraditórias nas quais algo estaria mesclado de seu oposto como expusera Trasímaco, este queria atribuir fortaleza aos fracos e fraqueza aos fortes. Sócrates não deixa isso acontecer, pois a medida que conduz o fraco ao que o caracteriza, assim como ao forte, ele está atribuindo à justiça o caráter de perfeição e imutabilidade exigido pelo seu sistema.

Em suma, destaca-se, como considerações finais, que Platão, através da exposição de Sócrates contra Trasímaco na qual a justiça convém ao mais fraco, quer dizer o que deve ser internalizado pelo público, o povão, enquanto que a verdade deve manter-se entre os particulares, os filósofos. Isto porque estes, na condição de *guardiões perfeitos* são os fortes, a quem a justiça deve sempre convir. Conseqüentemente, Platão, não defende uma mentira, visto que as coisas devem ser, desse modo, contrarias a forma que os acontecimentos se dão no cotidiano. Também, mesmo que fosse uma mentira, compete aos filósofos mentirem, desde que só eles pratiquem e saibam deste fato. Esse é o contexto pelo qual a justiça deve ser entendida. Deve-se dizer ao público somente o necessário para que cada pessoa cumpra o que lhe é determinado, sendo que esta determinação deve ser entendida como algo que faz parte de sua natureza. Não querendo aprofundar no momento a questão, aqui, pode-se estabelecer um paralelo entre os conceitos de caracteres imutáveis e perfeitos que fazem parte da mentalidade popular e acadêmica – humanitário, justo, consciência, certo, errado, científico, pedagógico, culto, etc - a exemplo do conceito de Justiça em Platão, concluindo que eles

podem expressar, nada mais, a vontade de dominar do determinado grupo de poderosos ao qual o conceito beneficia, seja no campo intelectual ou político, a medida que são internalizados e defendidos pelos seus súditos, ou seja, estudantes e cidadãos.

REFERÊNCIAS

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Tradução de Desidério Murcho, et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ERICKSON, Glenn W.; FOSSA, John A. *A linha dividida: Uma abordagem matemática à filosofia platônica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

_____. *A pirâmide platônica*. João Pessoa: universitária/UFPB, 1996.

_____. *Número e razão: os fundamentos matemáticos da metafísica platônica*. Natal: EDUFRN, 2005.

GAISER, Konrad. *La dottrina non scritta di Platone: studi sulla fondazione sistemática e storica delle scienze nella scuola platônica*. Milano: Vita e pensiero, 1994.

GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Tradução de Tomás Calvo Martinez. Madrid: Gredos, 1987.

HARE, R. M. *Platão*. Tradução de Adail Ubirajara e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2000.

IGLÉSIAS, Maura. Conhecimento, linguagem e pensamento em Platão. *Idéias*. Campinas, ano 11, n.2, p. 233-262, 2004. Revista do instituto de filosofia e ciências humanas da UNICAMP.

KRAUT, Richard. The defense of justice in Plato's Republic. In: _____ (Org.). *The Cambridge Companion to Plato*. New York: Cambridge University Press, 1999. cap. 10, p. 331-337.

_____. Introduction to the study of Plato. In: _____ (Org.). *The Cambridge Companion to Plato*. New York: Cambridge University Press, 1999. cap.1, p. 01-50.

MULLER, Robert. La justice de l'âme dans la République. In: DIXSAUT, Monique (Org.). *Études sur la République de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005. p. 265-283. v.1: De la justice.

MUELLER, Ian. Mathematical method and philosophical truth. In: KRAUT, Richard (Org.). *The Cambridge Companion to Plato*. New York: Cambridge University Press, 1999. cap. 5, p. 170-199.

_____. Remarques sur les cinq *mathèmata* chez Platon. Tradução de Dimitri El Murr. In: DIXSAUT, Monique (Org.). *Études sur la République de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005. p. 105-124. v.2: De la science, du bien et des mythes.

NESCHKE-HENTSCHKE, Ada. Justice socratique, justice platonicienne. In: DIXSAUT, Monique (Org.). *Études sur la République de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005. p. 227-246. v.1: De la justice.

PIGLER, Agnès. La justice comme harmonie de l'âme. In: DIXSAUT, Monique (Org.). *Études sur la République de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005. p. 285-304. v.1: De la justice.

PLATÃO. *Diálogos: Teeteto, Crátilo*. 3. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

PLATÃO. *A república*. 8. ed. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

PLATÃO. *A República*. 2. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, 1988.

PLATO. *The Republic of Plato*. Translated with introduction and notes by Francis MacDonald Cornford. New York: Oxford University Press, 1945.

ΠΛΑΤΩΝ. *Πολιτεία*. [S.I]:. Elpenor, 2006. Disponível em:<
<http://www.elopos.net/elpenor/greek-texts/ancient-greece/plato/plato-politeia.asp>
>. Acesso em: 15 set. 2007.

PRESTIGE, G. L. *God in Patristic Thought*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1952.

RUFINO, Salvador Rus; MEABE, Joaquín E. *Justicia, derecho y fuerza: el pensamiento de Trasímaco acerca de la ley y la justicia y su función em la teoria del derecho*. Madrid: Tecnos, 2001.

SACHS, David. A fallacy in Plato's Republic. In: VLASTOS, Gregory (Org.). *Plato: Modern Studies in Philosophy*. New York: Anchor Books, 1971. . v 2. p. 35-51. (Col, Ethics, politics and philosophy of art and religion).

STRAUSS, Leo. *The city and man*. Chicago: The University of Chiacago Press, 1978.

THEON de Smyrna. *Mathematics Useful for Understanding Plato*. Tradução de R. Lawlor e D. Lawlor. San Diego: Wizards Bookshelf, 1979.

THEIN, Karel. Justice dans la cité et justice em l'âme une analogie imparfaite. In: DIXSAUT, Monique (Org.). *Études sur la Republique de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005. p. 247-263. v.1: De la justice.

VEGETTI, Mario. Antropologias da Pleonexía: Cálices, Trasímaco e Gláucon em Platão. *Boletim do CPA*. [Campinas] Ano VIII, n.16, p. 9-26.

WATANABE, Lygia. Sobre o envolvimento histórico do Livro I da República de Platão. In: BENOIT, Hector; FURNARI, Pedro Paulo A. (orgs.). *Ética e Política no Mundo Antigo*. Campinas: Unicamp, IFCH, 2001, p. 282. (Coleção Idéias; 3)

FIGURAS CONTEMPORÂNEAS DO BIOPODER

José Caselas*

Resumo:

Este artigo apresenta de modo sucinto algumas figuras do biopoder que resultam de uma continuidade relativamente à abordagem de Michel Foucault mas que, na época contemporânea, assumem novos matizes. Iniciamos com a explanação da uma política da vida que pode situar-se na modernidade com a reflexividade do Eu e da pluralidade de opções, numa sociedade pós-tradicional. Desenvolvemos igualmente o sentido biopolítico relativo à medicina genética e ao seu enquadramento numa bio-cidadania, onde o corpo é politizado em termos de práticas de si que envolvem componentes moleculares.

Palavras-chave: Biopoder. Michel Foucault. Novas Matizes.

Na sua obra *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age* (1991), Anthony Giddens refere-se ao planeamento da vida na modernidade tardia como um *ethos* de autodescoberta que mobiliza o *self* a uma auto-formação.

O que é a política da vida? “É uma política de auto-realização (*self-actualisation*) num ambiente ordenado reflexivamente, onde essa reflexividade liga o *self* e o corpo a sistemas de âmbito global.” (Giddens, 1991, 214) O nível desta política da vida, podemos dizê-lo, joga-se numa trajectória de referencialidade interna no que Foucault designou como *ontologia de nós mesmos*, diante de uma pluralidade de opções definidoras de um *estilo de vida*. Inspirando-se na obra de Vernon Coleman, *Bodysense*, alude-se a um “senso corporal” que implica um cuidado do corpo, entendendo-se por este conceito a possibilidade de lidar com as doenças e monitorizar o risco, outra noção central desta obra. Uma das modalidades essenciais do projecto reflexivo do *self* é a *autoterapia* (recolhida no manual de auto-ajuda, *Self-Therapy* de Janette Rainwater). Aqui é recomendado um questionamento contínuo sobre si próprio, a manutenção de um diário, uma espécie de escrita de si, para utilizar ainda os termos foucaultianos, onde se vê espelhado o percurso do indivíduo num processo de auto-

* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa – Portugal, jcaselas@netcabo.pt

interrogação, um diálogo com o tempo, um “tomar conta da sua vida” ao ponto de escalonar os acontecimentos causadores de *stress* com a intenção de refazer a auto-identidade, onde o indivíduo se apropria do seu passado e antecipa o seu futuro em confronto com o risco.

O conceito de risco é um conceito pivô na obra em geral. Os questionários permitem que o indivíduo coleccione itens divisados com o intuito de fornecerem uma estimativa dos seus riscos de contrair doenças concretas – em especial o cancro, problemas cardiovasculares, doenças respiratórias, problemas digestivos e dificuldades dos músculos e articulações. (Giddens, 1991, 101)

Temos, assim, de ouvir constantemente o corpo, vigiar a boa saúde, distinguir os seus sinais – é esta a noção que norteia o corpo como reflexividade moderna. É isto que leva Giddens a afirmar que nos tornámos responsáveis pelo *design* dos nossos próprios corpos. (*ibid.*, 102) As determinações sociais tornam-se alvo de uma elaboração pessoal cunhado como percurso auto-reflexivo por Beck ou processo de individualização, onde o que ocorre é uma descontextualização e uma recontextualização dos modos de vida da sociedade industrial onde os indivíduos têm de construir as suas biografias.⁴⁸ Se o *self* é construído reflexivamente, o seu pano de fundo é o risco, visto que a modernidade é uma cultura do risco; a procura de um estilo de vida não nos isenta de opções onde emerge a diferença, a exclusão e a marginalização. Uma das consequências da modernidade é o que Giddens chama o isolamento da experiência que tem, por um lado, um sistema internamente referencial e, por outro, uma separação relativamente à moralidade. A experiência é isolada relativamente à loucura, criminalidade, doença e morte, sexualidade e natureza. O que ocorre é um plano de empobrecimento moral onde o *self* emerge de modo narcísico, tema desenvolvido por Christopher Lasch em *The Culture of Narcissism* (1985).

Os usos da terapia na modernidade tardia parecem substituir-se a uma religião tradicional, à autoridade religiosa mas deve ser vista igualmente como uma manifestação de um planeamento da vida rumo a uma maior auto-determinação. Será que o corpo se libertou da docilidade que a disciplina lhe impunha, que o apego à fábrica, à escola e ao asilo necessitava? O cultivo contemporâneo do corpo e da auto-terapia assumirão novas modalidades sem o espectro da sujeição? Na medida em que o indivíduo nas condições da modernidade é encorajado a tornar-se no ponto focal da reflexão e da preocupação, que investimentos mobiliza? Giddens convoca a questão do narcisismo mas associa-a à

⁴⁸ A este respeito ver as passagens de Beck, Ulrich (2001, 290) e (2000, 13). Beck alude mesmo a uma autoconstituição: “Esses imperativos de trabalho sobre si, de planificação e de organização da sua própria existência constituem, cedo ou tarde, novos desafios no domínio da formação, da terapia e da política.” (2001, 292)

dependência pericial. O desmoronar dos padrões tradicionais impõe novos compromissos que liguem os sistemas abstractos a um comportamento social moderno. Se alguns autores relacionam o advento das terapias com a secularização e o enfraquecimento da família patriarcal, para Giddens isso, por si só, não é relevante. Apesar de reconhecermos que a terapia é um capricho e um retraimento narcisista, oneroso e apenas acessível a privilegiados, ela é igualmente um sistema pericial no interior do projecto reflexivo do *self* e um fenómeno da modernidade. Escreve Giddens: “A terapia, portanto, é mais uma expressão específica de dilemas e práticas relevantes para a modernidade tardia do que um fenómeno que substitui formas sociais ou morais tradicionais.” (1991, 165)

Quais os traços distintivos do que Giddens chama a modernidade tardia? O mundo moderno é descontínuo; nele o espaço é separado do tempo, as instituições sociais são descontextualizadas e advém uma reflexividade, como vimos, que aponta para um projecto internamente referencial. (Giddens, 1991 cap. 1 e 2002, 36-37) É sobretudo este último aspecto que nos interessa destacar. A política da vida conduz a um *ethos* de autodescoberta, considerado no capítulo “The Trajectory of the Self”, consequência da descontextualização e da imposição de sistemas abstractos, assim como da interpenetração do local com o global. Já não estamos no âmbito de uma mera política emancipadora, mas de uma política do estilo de vida. Porém, Giddens não pondera se essa escolha de um estilo de vida é um movimento proactivo ou meramente passivo, fruto de um seguidismo ou moda, que leva o sujeito a optar por este ou por aquele hábito sem o questionar. Neste segundo caso, não estaríamos a falar de uma auto-transformação consciente enquadrada num verdadeiro projecto reflexivo do *self*. O que é facto é que na modernidade tardia as escolhas são múltiplas e o universo social é segmentado; o domínio de operação é a dúvida metodológica e não a certeza. O recurso à terapia pode ser conceptualizado como uma tarefa de substituição dos antigos ritos, embora Giddens a veja mais como um processo de auto-realização, o que não é inteiramente linear.

O que Giddens defende é que os empreendimentos terapêuticos na modernidade tardia ocorrem num isolamento da experiência e orientam-se para o controlo lidando com a oportunidade e o risco. (Giddens, 1991, 180) O estilo de vida na modernidade implica um planeamento segundo uma pluralidade de opções e não é transmitido (*handed down*) mas adoptado (*adopted*). Como diz Giddens: “Os sinais de trânsito estabelecidos pela tradição estão agora em branco.” (1991, 82) Não fica claro se estamos perante uma prática de si tal como a encarava Foucault. Referindo-se ao corpo e à auto-realização, Giddens enfatiza

demasiado os regimes superficiais do *self* – aparência, postura e sensualidade, exercício e dieta – em detrimento de uma auto-estilização moral.

Na verdade, Foucault alude a uma reflexividade do sujeito ligando-a a uma prática de si. Na entrevista de 1983, “Estruturalismo e Pós-estruturalismo”, a questão da reflexividade do sujeito é apresentada sob o pano de fundo das formas de racionalidade. A este respeito escreve: “Como ocorre que o sujeito humano se torne ele próprio um objecto de saber possível, através de que formas de racionalidade, de que condições históricas e, finalmente, a que preço?” (Foucault, DEIV, 1994, 442) O que interessa a Foucault é a relação entre a reflexividade do sujeito e o discurso de verdade, ao passo que Giddens enfoca sobretudo uma construção de uma auto-identidade numa ordem pós-tradicional onde a fragmentação se tornou evidente e a coerência das opções cede perante uma diversidade, que pode redundar numa ausência de sentido. Porém, nenhum projecto reflexivo do *self* pode evitar o auto-conhecimento, isto é, um regime de verdade mesmo sem uma orientação muito precisa. O estilo de vida é uma escolha desabrigada de padrões fixos, à mercê de uma confiança nos sistemas periciais. “A modernidade confronta o indivíduo com uma complexa diversidade de escolhas e, porque é não fundacional, oferece ao mesmo tempo pouca ajuda no respeitante a quais as opções que devem ser seleccionadas.” (Giddens, 1991, 80)

Para Foucault, os jogos de verdade de uma prática de si envolvem uma prática de liberdade e na relação que estabelece consigo mesmo, o homem moderno procura reinventar-se. Nesse caso, o desafio da modernidade é a autoconstituição, isto é, a constituição de si como sujeito autónomo ancorada numa atitude irónica e crítica, uma atitude-limite. Giddens ilude a questão central de Foucault, uma vez que o sujeito acede à verdade de si mesmo numa determinada forma de racionalidade que pode convocar um modo de dominação como no caso da loucura. Dizer a verdade sobre si mesmo não é, assim, independente da esfera do poder. “Se digo a verdade sobre mim mesmo como eu o faço, é porque, em parte, me constituo como sujeito através de um certo número de relações de poder que são exercidas sobre mim e que exerço sobre os outros.” (Foucault, 1994, 451)

Vivemos numa Era etopolítica, argumenta Rose na obra *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century* (2007), formas de viver, estilos de vida e a conseqüente problematização ética – qual o papel da psicofarmacologia e das novas práticas de si que daí resultam? A medicina é uma estratégia biopolítica como disse Foucault em 1977. Só que o novo campo biopolítico joga-se agora a um nível molecular.

Foucault aludiu a mecanismos de regulação biopolítica – mecanismos que na população global “vão poder fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeostasia, assegurar compensações.” (1997, 219) Ora, esses mecanismos de normalização têm um poder de regulamentação - Maximizar as forças, obter estados globais de equilíbrio. Mas também têm uma influência na subjectividade, ou seja, na possibilidade que cada um possui para formar uma identidade, um espelho de si mesmo, uma individualidade somática. De que modo a biotecnologia pode contribuir para isso? É a questão que importa destacar.

No texto «O nascimento da medicina social» Foucault fala-nos de uma medicina urbana, um grande medo urbano, de que nos dá conta Cabanis, a acumulação das populações, e cloacas como o cemitério dos Inocentes de Paris, que originaram uma «inquietação político-sanitária». Impunha-se controlar as vacinações, os alojamentos insalubres, as epidemias. A população torna-se então um objecto de saber e de poder onde uma racionalidade médica, uma arte de governar os doentes, processos biológicos de conjunto tomam como alvo a população.

Em 1976 Foucault referia-se a esta bio-economia em termos de incremento da medicina. Como é que o corpo entra no mercado? Apenas pela força de trabalho? Não, também pela saúde, afirma numa conferência proferida no Brasil, «Crise da medicina ou crise da anti-medicina?»: “A medicina encontra a economia por um outro caminho. [...] A saúde tornou-se um objecto de consumo que pode ser produzido por alguns laboratórios farmacêuticos, por médicos, etc, e consumido por outros – os doentes possíveis e reais -, adquiriu uma importância económica e introduziu-se no mercado.” (DEIII, 1994, 54) para concluir que esta relação não é directa mas paradoxal, isto é, o crescimento do consumo não revela o incremento da saúde como correlato positivo.

O nível da educação tem uma influência maior no incremento da vida do que o consumo médico. Escreve Foucault: “Segue-se daqui que, para viver mais tempo, um bom nível de educação é preferível a um consumo médico.” (*Ibid.*, 55)

Para Foucault, a determinação da substância ética é “o modo como o indivíduo deve constituir tal ou tal aspecto dele próprio como matéria principal da sua conduta moral.” (1984, 33) Esta relação a si e aos outros, que Foucault noutros passos designa governamentalidade, é visível nas comunidades virtuais que organizam as suas formas de vida em torno de determinadas doenças, do seu risco genético, da sua corporalidade manipulável. É o caso da *doença de Huntington* estudada por Carlos Novas que relata como os sujeitos discutiam em

sites procurando uma nova ética da subjectividade biomédica e um assumir da sua responsabilidade genética.

A construção de uma identidade molecular-genética implica fazer o levantamento familiar e o teste genético para tomar decisões, caso seja portador do gene defeituoso. Sobre estas tecnologias do Eu, Novas distingue quatro situações:

-
1. *Uma identidade molecular-genética* – fazer o levantamento familiar e o teste genético para tomar decisões, caso seja portador do gene defeituoso.
 2. *Um domínio de problematização ética* – ter ou não filhos, pensar na sua descendência e tomar decisões sobre a sua reprodução.
 3. *Uma nova relação com os peritos* – adquirir conhecimentos sobre a doença e melhorar a qualidade de vida.
 4. *O que se pode entender por estratégias de vida* – formular a sua dimensão ética. A vida é entendida num eixo temporal, com tarefas e objectivos a cumprir. Governar a sua vida e o futuro de acordo com o risco genético, recorrendo a psicólogos, grupos de suporte, discussão na Internet com outros indivíduos com a mesma doença, programas de TV e conversas com amigos e familiares.
-

Como escreve Rose “A biomedicina contemporânea, tornando o corpo visível, inteligível, calculável e manipulável num nível molecular, gerou novas relações entre a vida e o comércio, possibilitou a ligação das velhas tecnologias da saúde como as da cidadania social a novos circuitos do capital.” (Rose, 2007, 150)

A nossa relação com os outros, a nossa concepção de saúde, passa por uma grelha de percepção que tem em conta a ideia de risco genético. Nesta forma emergente de vida, o que está em causa é uma nova ética baseada numa subjectividade biomédica, onde cada um assume a sua identidade genética em termos de gestão do risco. Nesta lógica de controlo, recorre-se ao aconselhamento genético que leve a uma optimização da nossa forma de vida. Foucault falou-nos também de noções como o instinto, no caso da monomania homicida inventada por Esquirol, a degenerescência, mas actualmente a biomedicina refere a predisposição como indicador genético de algo que ainda não existe mas que apela a diagnósticos antecipados. O sujeito deve preencher inquéritos diários sobre os seus sentimentos, comportamentos em várias situações, de modo a saber identificar a sua personalidade em termos biológicos. Será que este devir-molecular, como diria Deleuze, conduz a um determinismo? Rose nega-o. A prescrição de uma identidade pela biomedicina ilude uma livre escolha, visto que o sujeito vê o seu corpo socializado pelas relações de

mercado (mesmo sem chegarmos a falar de relações de poder). A própria definição de humano é um *output* das ciências da vida e da biomedicina. Para Rose não há determinismo porque os traços genéticos não são imutáveis mas podem alterar-se com o meio, uma relação entre as predisposições psicológicas e o meio social. Carlos Novas enfatiza a participação dos pacientes não-cientistas na investigação científica que possa conduzir a curas para as suas doenças, o que apenas foi possível na modernidade. (Novas, “Patients, profits and values. Myozyme as an exemplar of biosociality” in Gibbon, Sahra and Novas, 2008, 136)

Na verdade, aquilo que parece uma livre escolha, no fundo, é uma adequação à retórica da biociência, uma explicação que se adota a partir das inovações biotecnológicas – que funcionam como uma autoridade - e a conseqüente produção do biovalor (o corpo no mercado), uma produção de verdade, uma tecnologia de si, que é inquestionada. Estas relações complexas entre a ética e o biovalor fazem com que o futuro risonho da medicina genómica para a produção da saúde, desenvolva serviços de educação e apoio ao consumidor (uma comodidade de mercado e um serviço de indústria).

Para Rose, esta corporalidade, esta identidade somática, está associada a uma concepção pós-ontológica da personalidade e a uma concepção de vida mais de superfície do que de profundidade. Ela conduz a uma novo pastorado do soma, isto é, um paradigma ético baseado num discurso médico e numa corporalidade molecular. Numa óptica molecular e a um nível genético, a questão da identidade e da raça é reconfigurada. Numa época regulada por uma biopolítica molecular, por uma medicina genómica e por uma identidade somática, o campo da biossocialidade joga-se nas escolhas que mobilizam diferentes níveis de biovalor, isto é, comunidades que definem a sua cidadania em termos de saúde e particularidades de uma condição biológica (as suas doenças e a sua relação com a terapêutica).

Não já a proto-clínica abordada por Foucault no *Nascimento da Clínica*, onde o olhar médico penetra no corpo.

O que é a cidadania biológica? O termo ganha forma após o estudo de Adriana Petryna sobre a situação das populações pós-Chernobyl. Os cidadãos que estiveram expostos à radiação invocaram direitos a serviços de saúde e apoio social devido aos prejuízos no seu corpo.

Para Rose, esta noção de *cidadania biológica* constitui-se em torno de um *status* genético, categorias de vulnerabilidade corpórea, sofrimento somático, e risco genético. Por exemplo, a AMD (Associação dos Maníaco- Depressivos) permite que as pessoas afectadas por esta doença assumam o controlo sobre a sua doença através de grupos de auto-ajuda,

informação e publicações, programas de Formação, aconselhamento legal, e seguros de viagem.

Talvez seja o que Didier Fassin chama a bio-legitimidade⁴⁹: o corpo que sofre, doente ou ameaçado invoca um reconhecimento político sobre o seu sofrimento; esbata a barreira entre o físico e o psíquico, a sanitização e o social. Fassin direcciona a ideia de cidadania biológica de Petrina de modo diferente: trata-se de uma política de compaixão onde a doença se torna razão social – ajuda médica, consultas gratuitas, maior permanência do estrangeiro em situação irregular que sofra de uma doença grave.

Com a cidadania biológica⁵⁰ estamos perante um regime de si, uma responsabilidade consigo próprio, uma forma de *prudência genética* como disse O'Malley em 1996. Inaugura-se o que se pode designar por uma economia política da esperança, individual e colectiva na medida em que estão em causa formas de activismo e campanhas por um melhor tratamento, o fim do estigma, o acesso a serviços e a essas comunidades que se ligam entre si virtualmente. (bio-cidadania digital) Alguns países, como a Finlândia, proclamam a biotecnologia como um imperativo nacional.

O cidadão é confrontado com uma linguagem biológica e biomédica que o categoriza sistematicamente, desde a criança hiperactiva, ou a mulher com desordem pré-menstrual com disforia, ou o criminoso com susceptibilidade genética embora pré-sintomático. Um dia poderemos começar a prender as pessoas que se podem transformar em criminosos e eles vão agradecer pondo em prática um auto-reconhecimento e uma confissão pré-crime. (forma perfeita da auto-modelagem biomédica). O conceito de *biossocialidade* de Paul Rabinow abrange formas colectivas de partilha de informação sobre o estado genético de cada um, categorias de vulnerabilidade corpórea, sofrimento, risco genético e susceptibilidade.

Esta tecnologia de si, gera um movimento ético rumo a uma comunidade de direitos de bio-cidadania. A linguagem biológica e biomédica molda a cidadania levando a práticas onde o indivíduo se descreve em termos de auto-compreensão – com acesso a uma verdade médica e normativa – a formação de uma substância ética não como sexualidade, mas como

⁴⁹ Cf. Fassin, Didier, “Biopouvoir ou biolégimité? Spendeurs et misères de la santé publique” in Granjon, Marie-Christine (dir), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques* (2005, 161) O que Fassin aponta ao biopoder é menos um excesso do que uma impotência. A redução do higienismo ao genoma releva de uma nudez vital (tal como Agamben pensou a respeito do *homo sacer*), que manifesta uma política da clínica, de saúde pública, que pode ser regatada apenas pela bioglegitimidade. A doença torna-se uma razão social com o reconhecimento do corpo doente, sofredor e ameaçado, capaz de aceder, nessa conformidade, a uma cidadania social.

⁵⁰ Cf. Artigo de Rose, Nikolas; Novas, Carlos, «Biological Citizenship» em www.lse.ac.uk/collections/sociology/pdf/RoseandNovasBiologicalCitizenship2002.pdf

vulnerabilidade a doenças genéticas. Esta nova arte de governar-se a si próprio enquanto *comunidade biossocial* tem algumas implicações: a partilha de informações, o combate ao estigma, o apoio aos que sofrem de uma mesma doença, a procura de formas alternativas de tratamento, podemos ver como se desenvolvem associações como os bipolares, os doentes com HIV, etc. Não se trata de contestar os peritos médicos nem de opor uma resistência ao modo como a medicina opera enquanto normalização social; do que se trata é de dirigir uma demanda aos peritos para que se ocupem e assumam uma responsabilidade ética, onde aqueles que participam ou que sofrem de uma doença particular mobilizam uma esperança ao nível financeiro, ético e de participação pública activa. As comunidades de doentes com SIDA promovem um activismo com vista a formas alternativas de tratamento, e pedindo novos desenvolvimentos terapêuticos.

Será que a comunidade Web propicia uma verdadeira comunicação entre os indivíduos e possui um sentido ético colectivo? Temos dúvidas. Poderá fazer-se aqui algum teste de universalização ou estamos apenas ao sabor de identidades pós-modernas fabricadas aqui e ali? Rose e Novas depositam uma certa esperança na possibilidade destas comunidades se organizarem como pioneiros éticos, como sujeitos de uma nova cidadania biomédica. No entanto, pensamos que uma auto-estilização exige algo mais do que o ajustamento de uma dieta, de um estilo de vida eventualmente organizado em torno da sua doença, a minimização da doença e a maximização da saúde, ou seja, encarar a sua existência em termos biológicos e produzir uma retórica saída da biociência e da biomedicina. Uma política da vida, um tal investimento teria que ir mais longe em termos de valores e considerar uma economia dos prazeres, por exemplo ou para usar os termos de Foucault não basta ficarmo-nos por uma Dietética. Contudo, existe aqui um valor comercial em causa. O mercado e particularmente o farmacêutico, toma conta deste procedimento de corporalidade social.

As novas relações entre a ética a biociência induzem a produção do *biovalor*, termo captado de Catherine Waldby, o que significa que extraímos valor dos processos vitais. Esta forma de cidadania biológica nas democracias liberais induz novas relações entre a ética e a biociência.

O site do Prozac não deverá ter grande futuro agora que anunciaram a ausência dos efeitos da fluoxetina (introduzida em 1987) Peter Kramer que escreveu a obra *Listening to Prozac* vai ter que escrever outra *Não Escutem o Prozac*. Os conselhos dos sites farmacológicos não pedem uma postura passiva, mas solicitam práticas de si que nos encorajam a uma auto-modelagem: praticar a auto-descoberta, a gostar de nós, a ser auto-

complacentes, a reduzir o *stress*, a cuidar da auto-estima, a formar grupos de *coping* ou a ler os boletins do Prozac.com. Ironicamente podíamos dizer que estamos perante uma nova *epimeleia heautou* – um *cuidado de si* que Foucault procurava ardentemente e que afinal está ao nosso alcance com os antidepressivos. Sem ironias, podemos alegar que estamos diante de uma produção, de uma reconfiguração da verdade sobre nós próprios, uma veridicção que as velhas práticas monásticas perseguiam.

Se o *dispositivo carcerário* mantém intactas as suas funções de gestão das populações indesejáveis – como se a única obsessão dos governos nacionais, espartilhados por lógicas transnacionais fosse a do confinamento e a do encerramento -, o *dispositivo asilar*, o hospício que encerra as suas portas, perdeu a sua utilidade, transformado agora num novo tipo de nosopolítica a que Rose designa *neuropolítica*.

Quais as linhas orientadoras desta neuropolítica? As drogas psiquiátricas ganham um significado tal que não está em causa apenas a terapia de uma doença, mas a interpretação do mundo. O discurso psi promove uma relação connosco, uma ontologia de nós próprios, em termos de neurose, de trauma de desejos inconscientes, de repressão. Tornámo-nos Eus neuroquímicos (*neurochemical sense of ourselves*) de acordo com uma crença numa racionalidade que tem em conta as anomalias, as desordens neuroquímicas do cérebro. A modulação destas anomalias faz-se em termos de uma cidadania responsável e uma constante monitorização da saúde. Mas o governo da alma passa também pelas tecnologias farmacêuticas, por uma individualidade expressa em termos biológicos. Há um entrelaçamento ou um esbater das fronteiras entre a auto-compreensão, o mercado farmacêutico e as novas formas de vida.

Da mesma forma, as novas tecnologias psiquiátricas e farmacêuticas para o governo da alma obrigam o indivíduo a ocupar-se numa constante gestão do risco, a monitorizar e a avaliar o seu estado de espírito, as emoções e o conhecimento de acordo com um processo cada vez mais fino e contínuo de auto-escrutínio. (Rose, 2007, 223)

Se este sentido neuroquímico de nós mesmos produz uma tecnologia da verdade, importa contestar o seu uso criminológico. Se já Foucault suspeitava da engrenagem psiquiátrico-judicial para avaliar por exemplo o indivíduo perigoso, o que dizer de uma criminologia inscrita nos genes que pode antecipar a penalidade? Poderá a biocriminologia contemporânea determinar o potencial agressor através de um *scanner* ao cérebro? Ou argumentar que uma anomalia no mecanismo da serotonina está associada ao comportamento impulsivo ou agressivo? (Um polimorfismo do gene A para a monoamina oxidase e a

recepção do sistema da serotonina que levaria a uma maior impulsividade.) Alguns autores defendem esta hipótese que parece saída do filme *Relatório Minoritário*. Uma biologia da agressão apontaria claramente para um determinismo neurogenético e poderia ser aplicada na descoberta de um «gene agressivo» que explique o comportamento anti-social. Naturalmente que é preciso ter em conta o fenótipo. Há autores que acreditam que o comportamento anti-social na criança se deve em 50% a processos genéticos. Não podemos pensar num *gene agressivo* como causador do crime sem ter em conta as condições biográficas, mas a sugestão biocriminológica está lançada para uma biopolítica com práticas discriminadoras. No futuro, poderemos assistir a uma detenção preventiva (quase a detenção indefinida de Guantanamo) do potencial agressor, do incorrigível, em nome do perigo que ele pode vir a representar. Em nome do risco tentaremos identificar o traço individual e familiar que revele uma propensão para, em certas circunstâncias, desenvolver uma conduta violenta e anti-social.

Como Rose argumenta, nesta exagerada retórica da biologia molecular e da neurogenética, uma vez identificada a base genética para as características indesejáveis, e uma vez identificados os indivíduos em risco, começarão as intervenções para reduzir esse risco: psicofarmacologia, terapia genética, controlo do meio, técnicas de gestão da vida e reestruturação cognitiva (Rose, 2007, 249). Porém, o rumor da batalha contra este modo de subjectivação que impõe novas práticas de sujeição está no seu início.

REFERÊNCIAS

- Aïch, Pierre; Delanoë, Daniel, (1998) *L'ère de la médicalisation. Ecce homo sanitas*, Ed. Económica.
- Beck, U., (2001) *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Flammarion.
- Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott, (2000) *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética no Mundo Moderno*, Oeiras, Celta.
- Conrad, Peter; Schneider, Joseph W., (1992) *Deviance and Medicalization, From badness to Sickness*, Philadelphia, Temple University Press.
- Fassin, Didier; Memmi, Dominique, (dir.) (2004) *Le gouvernement des corps*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Foucault, Michel, (1994) *Dits et écrits. vol III (1954-1988)*, Paris, Gallimard.

_____, (1994) *Dits et écrits*. vol IV (1954-1988), Paris, Gallimard.

_____, (1984) *Histoire de la sexualité, vol 2, L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.

_____, (1997) «Il Faut Défendre la Société» *Cours au Collège de France*, 1976, Paris, Gallimard.

Gibbon, Sahra and Novas, Carlos, (2008) *Biosocialities, Genetics and the Social Sciences. Making Biologies and Identities*, London and New York, Routledge.

Giddens, Anthony, (2000) *As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta.

_____, (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Modern Age*, Oxford, Basil Blackwell.

Granjon, Marie-Christine, (2005) *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Paris, Éditions Karthala.

Rabinow, Paul; Dan-Cohen, Talia, (2005) *A Machine to Make A Future. Biotech Chronicles*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.

Rose, Nikolas, (2007) *The Politics of Life Itself, Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press.

Turner, Bryan S., (1995) *Medical Power and Social Knowledge*, London, Sage Publications.

PANTEÍSMO E SOLIPSISMO NO *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN

José Fernando da Silva*

Resumo:

Este artigo mostra que a noção de panteísmo constitui-se numa interessante chave para a compreensão do solipsismo no *Tractatus*. O solipsismo aparece no *Tractatus* na seqüência de aforismos 5.6-5.641 (Wittgenstein, 1984). Ele é o ponto de intersecção entre toda a seqüência de aforismos a respeito da lógica, que delimitam os limites internos da linguagem, e os aforismos finais que tratam da questão do místico e dos valores absolutos. Inicialmente, este artigo esboça uma definição de panteísmo; em seguida, mostra como ela se encontra presente no *Tractatus*. Por último, o texto procura confirmar essa aproximação elucidando o que seria a indizível verdade do solipsismo.

Palavras-chave: Solipsismo. Panteísmo. Linguagem.

O problema do solipsismo, ou seja, a questão da chamada “doutrina do *eu só*”⁵¹ é um tema recorrente na filosofia pós-cartesiana e designa, genericamente, a doutrina da existência de um sujeito privilegiado por uma irreduzível característica, ou seja, remete a uma existência singular determinada por um fator que a isola das coisas externas ou mesmo de tudo que existe. *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Audy, 1995) alude a cinco variantes de solipsismo: *solipsismo enfático*, instância de solipsismo que isola o sujeito partindo da inacessibilidade de suas experiências a todos os demais seres humanos; *solipsismo semântico*, termo que propõe um isolamento lingüístico, na medida em que o significado das palavras teria como fundamento entidades mentais apenas acessíveis ao usuário da linguagem; *solipsismo psicológico*, expressão que postula o sujeito e seus estados psicológicos como entidade completamente isolada da realidade, uma vez que tais estados seriam inacessíveis a quaisquer outros indivíduos; o *solipsismo ontológico*, a mais extremada de todas as variantes, que nos defronta com um sujeito que assume ter garantias apenas de sua própria existência; *solipsismo metodológico*, variante do solipsismo psicológico que isola do mundo os

* Universidade Metodista de São Paulo. São Paulo/SP – Brasil, Jose.fernando@metodista.br

⁵¹ O termo tem origem no latim: *solus* que significa “só”, e *ipse* que designa “eu”.

sentimentos e pensamentos do sujeito, na medida em que seria imperceptível o elo causal entre seus estados subjetivos e sua manifestação empírica. Em todas essas variantes do termo notamos a caracterização do solipsismo como uma forma de isolamento, espécie de partição do sujeito em relação ao mundo em seus diversos aspectos. Ao longo do *Tractatus* e também dos cadernos de anotação de onde o livro foi gerado, Wittgenstein usa os seguintes termos para se referir ao sujeito solipsista: “sujeito filosófico”, “sujeito metafísico”, “sujeito volitivo” e “sujeito ético” e em todos esses usos prevalece a defesa do solipsismo como a única alternativa capaz de aproximar e efetivamente unir o sujeito com o mundo. Em outras palavras: em contraposição a essas definições, no *Tractatus* a noção de solipsismo aparece como a única alternativa capaz de aproximar e efetivamente unir o sujeito ao mundo e a toda multiplicidade de acontecimentos que este oferece. Nosso objetivo nesse artigo é tão somente indicar que a compreensão dessa característica singular do sujeito solipsista tractatiano se torna mais clara quando o contemplamos como visceralmente ligado a uma visão de mundo panteísta. Essa aproximação facilita a apreensão de um sujeito metafísico capaz de enxergar o mundo como uma totalidade limitada, perspectiva que coincide com a apropriação que o sujeito faz da linguagem com base em sua vontade numênica. O artigo obedecerá ao seguinte percurso: primeiro, daremos uma definição de *panteísmo*. Segundo, mostraremos como essa noção está presente nos aforismos tractatianos sobre o sujeito solipsista. Este momento argumentará com base em alguns aforismos do *Tractatus* e, principalmente, em diversas passagens dos *Tagebücher 1914-1916*, rascunhos em que Wittgenstein desenvolve com mais vagar o que se mostra de modo aforismático no *Tractatus*. Terceiro, concluiremos ilustrando como a aproximação do sujeito solipsista e uma visão panteísta da vida elucida a afirmação wittgensteiniana sobre a infabilidade da verdade do solipsismo.

1

O panteísmo é uma posição religiosa e metafísica que sustenta a concepção da imanência de Deus em relação ao mundo. Michael Levine (1994, p. 1) define-o desta forma: “existe uma Unidade todo-inclusiva que é divina”. Uma característica marcante dessa definição de panteísmo é que ela traça uma clara distinção em relação a todas as religiões de caráter teísta. Com o termo “Deus”, tais religiões designam “um Ser ‘cuidadoso’ (*minded*) que

possui as propriedades características de uma ‘pessoa’ intencionada que, neste sentido, possui estados intencionais e capacidades associadas, incluso a habilidade de tomar decisões” (Levine, 1994, p. 02). Do ponto de vista teísta, “Deus” designa algo totalmente diverso em relação ao mundo, que possui uma existência que transcende de modo completo à realidade, e que, necessariamente, a teria criado. Em oposição a essa concepção, “panteísmo” designa uma perspectiva que assume que Deus “é radicalmente imanente ao mundo” (Levine, 1994, p. 06). Ele não designa um ser totalmente transcendente, ou seja, um ente que subsiste independentemente do mundo, mas, ao contrário, a algo que teria na realidade material um atributo entre seus infinitos atributos. Levine (1994, p. 106) ilustra esse contraste com o seguinte exemplo: ao contrário da Bíblia, que em uma de suas passagens mais famosas afirma que Deus estava sobre a montanha, o panteísmo sustenta que “a todo-inclusiva Unidade não está *sobre* a montanha, mas a constitui por inteiro”.

Ressaltamos que a caracterização do panteísmo como a defesa da existência de uma Unidade capaz de estar presente em tudo que existe não implica a redução dessa Unidade ao que ela engloba. Diferentemente do que Schopenhauer entende por esse termo⁵², do ponto de vista panteísta “a crença numa Unidade divina e todo-inclusiva é a razão para que se identifique o mundo com Deus, mas não vice-versa” (Levine, 1994, p. 36). Ou seja, o panteísmo não afirma que Deus *é* a natureza, mas tão somente que Ele *está* na natureza. Dessa forma, o mundo identifica-se com Deus, mas Ele possui um significado que, simultaneamente, coincide e ultrapassa os limites do mundo. Listemos as principais características presentes em todo sistema religioso e metafísico de cunho panteísta.

Um primeiro traço que podemos assinalar como característico do panteísmo é que ele postula uma Unidade de caráter divino, não pessoal, e que é imanente ao mundo, mas não é redutível a ele. Outro traço que também lhe é característico é a estreita relação que o panteísmo pleiteia existir entre as noções de microcosmo e macrocosmo. Tais noções engendram a concepção de uma reprodução das propriedades da Unidade nas diversas partes inferiores que Ela subsume. A grande essência de onde o mundo saiu e com o qual este se identifica é onipresente, por isso o panteísmo pleiteia que a essência de todas as coisas manifestas no mundo é também a essência individual de tudo o que existe. Em outros termos,

⁵² Schopenhauer desacredita a doutrina panteísta por dois motivos. Primeiro, o filósofo frankfurtiano interpreta que o panteísmo se caracterizaria pela defesa de uma simétrica identidade entre Deus e o mundo. De acordo com ele, o ponto de vista panteísta não passa da afirmação de uma tautologia que justapõe os termos *Deus* e *mundo* sem que com isso se acrescente qualquer informação nova a respeito do mundo. De modo irônico, Schopenhauer afirma que, dada a impregnante presença de sofrimento no mundo, “muito mais correto seria identificar o mundo com o demônio” (Schopenhauer, 1974, p. 101).

cada fragmento do mundo traz em sua essência a Unidade divina da qual faz parte e que constitui sua origem. É possível que quando Tales de Mileto afirmou que o mundo está repleto de deuses tivesse em mente a idéia panteísta segundo a qual tudo possui uma alma partilha a essência da alma universal. Sexto Empírico assim se expressa sobre a estreita relação que todos os fatos do mundo mantêm com aquilo que os engendra e os acolhe: “existe certa comunidade unindo-nos, não apenas com cada outro e com todos os deuses, mas também com a criação bruta. Há nos fatos uma respiração que como alma atravessa todo o cosmo e nos une com eles” (Sexto Empírico *apud* Levine, 1994, p. 116).

Em algumas formas de panteísmo, a relação entre o macrocosmo e o microcosmo especifica-se na relação que se estabelece entre o mundo e o homem. Em diversas religiões orientais, o ser humano é descrito como uma *divindade potencial* que se efetiva após uma longa jornada de sofrimentos e provações no mundo. Lançado para a periferia da Grande Unidade, ele tem de trilhar uma longa roda de reencarnações que apenas se findam com a sua perfeita harmonização com o universo. No hinduísmo e no budismo, em especial, essa doutrina toma uma forma muito nítida.

No hinduísmo, o ser animado percorre uma longa trajetória, que o conduz da condição de uma pedra ou porção de água até uma longa sucessão de encarnações de diferentes animais (por exemplo, vermes rastejantes, moscas, pássaros e mamíferos), até alcançar a condição de ser humano. Adquire então uma alma individualizada que renascerá inúmeras vezes, processo que apenas será rompido quando o princípio universal individualizado que em cada homem habita – o Atma – seja onipresente e onisciente. Nesse momento, o homem assume uma vivência perfeitamente harmônica com Brahma e sua alma individual cessa seu ciclo de reencarnações sobre a Terra.

No budismo, postula-se a existência de uma Realidade que se encontra encoberto por um imenso mundo de aparências – o Véu de Maia no supõe-se vivermos. Segundo a doutrina budista, saímos do seio dessa Realidade e a ela voltamos quando nos tornamos Iluminados – algo que se dá quando percorremos o caminho óctuplo, reconhecendo e vivenciando as quatro verdades nobres⁵³. No pensamento filosófico de Plotino, também encontramos uma exposição

⁵³ As quatro verdades nobres que o budismo proclama são: 1. a vida humana resume-se a sofrimento e frustração e tudo que ela abrange é apenas transitório e relativo; 2. todo sofrimento resulta do apego que temos por determinadas coisas, ou seja, vemos o mundo como algo fragmentado e repleto de coisas individuais e separadas e sofremos por privilegiarmos algumas; 3. é possível vencer a roda de reencarnações que nos mantém presos a este mundo de sofrimentos e enganos; 4. vencemos *samsara* (a roda de reencarnações) quando nos deixamos orientar pelo caminho óctuplo. Esse caminho inicia-se com o reconhecimento e a aquisição do caráter absoluto da vida, prossegue com a prática de ações ensejadas pelo conhecimento absoluto do mundo e a prática incessante de meditações visando a eclodir a parte do Todo que está latente em nós. A plena eclosão do Todo que habita em

que especifica a relação microcosmo / macrocosmo no âmbito da relação homem-universo. A alma humana é produto da terceira realidade ou hipóstase, e ocupa uma posição acentuadamente periférica em relação ao núcleo que forma o Uno. Cada alma humana particularizada é pensada como uma ‘semente’ da Alma universal, que por seu turno seria semelhante a um grande oceano espiritual que banha a realidade sensível. Quanto mais a alma individual se ilumina e se banha na espiritualidade que o circunda, mais ela se purifica. Tal processo faz com que ela se afaste do plano sensível que habita, se dirigindo gradualmente ao Uno de onde saiu.

A história da filosofia registra diversos sistemas que procuraram delinear e defender uma concepção de panteísmo. Vejamos no que se segue o esboço de três distintas formas de comprometimento filosófico com o panteísmo. O primeiro exemplo que gostaríamos de aludir é a cosmogonia de Anaximandro, pensador jônico que apresentou o *apeíron* como o princípio ou a origem do cosmo. Segundo Anaximandro, o *apeíron* seria o que subsiste fora do tempo, o que possui uma existência anterior a todo ordenamento do cosmo. Ele seria, neste sentido, a origem de tudo, subsistindo independentemente daquilo que existe. Além disso, ele se constituiria no elemento presente em tudo o que existe, como uma espécie de força constitutiva e governante de toda manifestação da vida; seria, ao mesmo tempo, o princípio material e ordenador que atravessaria a todo cosmo. O *apeíron* seria, portanto, não apenas a substância de onde todas as coisas pertencentes ao cosmo teriam surgido, mas também a que estaria presente em todas as diversas manifestações da vida. Por fim, o *apeíron* também se constituiria no destino a que tudo que existe um dia deve retornar. Ele foi assumido por Anaximandro como imortal e imperecível, sem início e sem fim. Seria, portanto, indestrutível e por isso divino. Segundo o filósofo jônico, o *apeíron* estaria em um eterno e infindável movimento cíclico cujo início teria se dado com a precipitação de seu interior de um par de contrários, o quente e o frio, - coisas que estariam inicialmente adormecidas em seu interior. Uma vez postos em movimento, esse par de contrários engendraria um estado de guerra perpétuo, condição esta que seria a fonte de um longo processo de geração e corrupção constitutivo da ordem predominante no cosmo. Todo o processo descrito expressaria então um movimento circular infindável e o despertar do par de contrários coincidiria com um movimento de expansão do *apeíron*, fator precipitante do cosmo. O ciclo se fecharia com o retorno do par de contrários ao seio do *apeíron*, o que significa dizer que também todo o

nós coincide com nossa Iluminação e a efetivação de nosso *nirvana* (o término de nosso *samsara* individual e nossa plena harmonia com o Todo).

cosmo, que é por eles precipitado, retornaria ao estado primevo de repouso – momento de descanso e espera pelo início de um novo ciclo.

Outro exemplo de posição panteísta que a história da filosofia destaca, reside no pensamento neoplatônico de Plotino. Em sua filosofia, também encontramos a afirmação de uma divindade impessoal e primordial, o Uno – eterno, imóvel e infinito. Ele não foi gerado, não está sujeito ao devir e é infinito em sua potência produtora, ou seja, sua força ativa não se esgota, e Ele permanece perpetuamente gerando a si próprio e todas as outras coisas. Assim, em Sua relação com o cosmo, Ele é emanante e imanente. Também, dado que Sua *infinitude* se encontra além daquilo que o cosmo é em seus limites, o Uno é inefável, “porque não sabemos dizer nada a seu respeito, mas somente tentamos, como melhor nos suceda, dar alguma indicação acerca Dele, entre nós e para nosso uso” (Plotino *apud* Reale, p. 47).

Plotino explica que, fundamentalmente, existe o Uno que exala perfeição, transbordando de si três realidades, e ilustra esse movimento criando uma imagem em que compara o Uno com a luz que se irradia do sol:

Como, pois, convém pensar a respeito Dele, que é imóvel? É um esplendor em torno que emana Dele, mas Ele permanece imóvel; como no sol o esplendor lhe faz uma auréola em torno, esplendor emanando Dele que permanece eternamente. De resto, todos os seres, enquanto duram, emanam do fundo de sua essência, em torno de si e fora de si, uma certa existência necessária ligada à sua operação atual, e é como a figura dos arquétipos dos quais brotou: o fogo difunde o seu calor e a neve não guarda o frio somente dentro de si (Plotino, *apud* Reale 2008, p. 56).

As realidades exaladas pelo Uno são: o próprio Uno, que se contempla e cria a si próprio ininterruptamente; o Espírito, que coincide com a díade formada pelo Ser e o Intelecto criador e é constituído pelas Idéias que fornecem os diferentes modelos formadores de todas as coisas constitutivas do mundo sensível; a Alma do mundo que precipita toda a mudança e diversidade que predominam no universo material e todos os entes que o constituem. Importante frisar que o transbordar de si que ocorre com o Uno não deve ser entendido como assinalando uma forma de separação, uma vez que as três hipóstases dele derivadas não denotam qualquer perda de unidade. Tudo que existe, inclusive a mais densa matéria que se encontra mais distante do Uno, partilha, ainda que de modo tênue, a noção de unidade, por isso a idéia de uma imanência do Uno em tudo que subsiste. Por isso pergunta-se Plotino: “o

que poderia existir se não houvesse a unidade?” (Plotino, *apud* Reale, 2008, p. 42). O sistema de Plotino também contempla um movimento de retorno por parte de tudo que ele emana em direção ao centro que o lançou. Em sua infinita potência criadora, o Uno gera o efeito de contemplá-Lo em tudo que gera, ou seja, tudo que é criado volta-se para Ele de forma contemplativa, e esta atividade produz um êxtase capaz de criar novas esferas inferiores, alimentando o anseio de voltar ao seio da absoluta perfeição contemplada.

O último exemplo com que tencionamos ilustrar o significado de panteísmo é a que se encontra no pensamento de Benedito Espinosa. Na primeira parte de sua *Ética*, Espinosa encadeia oito definições que traçam uma concepção de Deus, a qual podemos chamar de “panteísta”. Nela, Deus é definido como uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um deles expressando uma essência eterna e infinita (Spinoza, 2008, I, def. 6). Os termos dessa definição são elucidados nas sete demais definições: “substância” designa o que existe por si e é por si mesmo concebido (Spinoza, 2008, I, def. 3). Ela coincide com o que é *causa de si*, ou seja, com “aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (Spinoza, 2008, I, def. 1). A noção de atributo remete ao que é próprio da essência de uma substância (Spinoza, 2008, I, def. 4). E o que significa a idéia dos infinitos atributos de Deus exprimirem uma essência eterna e infinita? Por “eterno”, Espinosa concebe a existência de algo que não pode ser explicado pela duração ou pelo tempo, concepção que faz a noção de existência coincidir com a própria essência divina (Spinoza, 2008, I, def. 8). Assim, todos os infinitos atributos de Deus constituem sua essência e necessariamente existem. Por último, quanto à noção de infinito, resta dizer que, conquanto Espinosa não nos forneça uma definição positiva de “infinito”, podemos inferir seu significado da definição de número 2 da *Ética*, lugar em que o filósofo holandês afirma que algo é finito quando pode ser limitado por algo da mesma natureza. Ao dizer que os infinitos atributos divinos exprimem uma essência infinita, Espinosa está dizendo que a substância divina não é finita, ou seja, Ela não é limitada por nenhuma outra substância de idêntica natureza, o que significa que Ela é a única substância que existe, idéia que é confirmada pelas proposições 8 e 14 da primeira parte. Esta única substância, cuja essência coincide com sua existência, é causa *imanente* de tudo que existe, ou seja, “tudo o que existe, existe em Deus, e por meio de Deus deve ser concebido; portanto Deus é causa das coisas que nele existem” (Spinoza, 2008, I, prop. 18). A imanência da substância se dá por intermédio de seu atributo da extensão: “Deus é uma coisa extensa” (Spinoza, 2008, II, prop. 2). Neste breve esquema da concepção espinosana de Deus encontramos a expressão de visão panteísta do divino: a

afirmação de um Uno, a substância única que é composta de infinitos atributos e dos quais conhecemos dois, seu pensamento absoluto (Spinoza, 2008, I, prop. 31) e sua extensão (I, prop. 18, 25 e 28, II, prop. 2).; sua imanência no mundo (Spinoza, 2008, I, prop. 18). Do ponto de vista espinosano, todas as coisas que existem constituem-se em *modos* ou *mudanças* de a substância, caracterizando-se tão somente como “aquilo que existe em outra coisa, por meio do qual é também concebido” (Spinoza, 2008, I, def. 5).

2

Tratemos de ilustrar, agora, em que medida uma concepção de panteísmo se mostra presente no *Tractatus*. Veremos que ele fundamenta o caráter divino do sujeito solipsista. A elucidação do modo como essa noção se manifesta no *Tractatus* inicia-se com a percepção da subsistência de duas concepções de mundo em seu interior, a saber, o mundo como tudo que é o caso e o mundo como totalidade limitada. Vejamos a seguir a distinção que perpassa essas duas concepções.

A ontologia do *Tractatus* assume o mundo como tudo que é o caso, ou seja, como algo que se resolve na totalidade dos fatos que se sucedem (Wittgenstein, 1961, 1.2). Dessa forma, encontramos no livro uma concepção de mundo assentada sobre o que é contingente e fortuito: ele é delineado como potencialmente não finito, ou seja, como um conjunto de acontecimentos cujos limites estão sempre abertos à sucessão de novos fatos. Desse ângulo, o desenrolar dos fatos *não* pressupõe uma ordem que *a priori* determine o fluxo dos acontecimentos, afinal “tudo o que vemos poderia ser de outro modo (*könnte auch anders sein*)” (Wittgenstein, 1961, 5.634). Num mundo que equivale a tudo que é o caso reina um estado de contingência que perpassa a ocorrência dos fatos, pois “algo pode ou não ser o caso e todo o restante permanecer inalterado” (Wittgenstein, 1961, 1.21). Não gratuitamente, tal concepção sempre esteve próxima da visão de realidade das ciências naturais, cuja cientificidade se exprime na idéia do conjunto de todas as proposições verdadeiras – o conjunto de todas as proposições que descrevem tudo que é o caso – perfazerem a totalidade das ciências naturais (Wittgenstein, 1961, 4.11), perspectiva que é assumida como o grande modelo do mundo a ser alcançado, possibilitando coordenar, descrever e prever os fenômenos observáveis, delimitando no âmbito do pensamento tudo que é o caso.

A definição do mundo como totalidade dos fatos que se sucedem coincide com a definição de *como* (*wie*) ele é. Sua descrição pode ser feita por edifícios distintos, conforme mostrou o trabalho de Heinrich Hertz⁵⁴ (1996), porém ela vai sempre incidir sobre o que é passível de verificação empírica, sobre o que se constata como sendo o domínio do factual. A ciência remete-nos sempre a um mundo contingente, pois sempre traça uma noção de mundo cujos contornos são determinados pelo modo como seu conteúdo se apresenta momentaneamente – inclusas nessa definição as conseqüências (previsões) que podemos extrair dos fatos em sua disposição atual. Nessa perspectiva, todo o conjunto de previsões é um produto rigorosamente contingente à ordem factual que ora se configura.

As ciências fazem um inventário daquilo que pertence ao mundo, procurando prever quais fatos devem constituí-lo no futuro. No entanto, Wittgenstein afirma que essa delimitação nos lança constantemente na busca de ir além dela. A aleatoriedade que marca o mundo *como* nós o encontramos é responsável pelo brotar de uma instigante suspeita de cunho filosófico: há no mundo “algo de problemático a que chamamos de seu sentido” (Wittgenstein, 1984, 11/06/16). Reduzido a tudo o que é o caso, ao campo daquilo que por definição é contingente, o mundo parece sempre se mostrar destituído de qualquer sentido. Nesse contexto, “sentido” denota algo que extrapola o âmbito das proposições e sua relação com o domínio dos fatos observados. A ciência nos lança em um mundo de descrições e justificativas que, ainda que extremamente articuladas, não se mostram capazes de nos fornecer uma chave para desvelar o sentido do mundo e da vida. Assim, Jacques Bouveresse assinala esta convicção de Wittgenstein: “a ciência não nos fornece nada além de um modo apropriado de *descrever* os fenômenos, mas nenhum meio de *explicá-los* no sentido forte do termo” (Bouveresse, 1971, p. 24). Em suma, Wittgenstein acredita que a possibilidade que a ciência nos fornece de compreensão do mundo é sempre periférica em relação ao cerne que, efetivamente, possuem o mundo e a vida: “sentimos que mesmo que todas *possíveis* questões

⁵⁴ Em sua obra *Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt*, Hertz mostra que diferentes construções científicas podem explicar o mesmo domínio dos fatos. Visando fornecer à comunidade científica critérios lógicos para a escolha da construção mais adequada, O autor desenvolveu sua concepção de modelo lógico das teorias científicas, se constitui numa chave importante à compreensão da concepção de linguagem de Wittgenstein. Segundo ele, a aceitação de um modelo deve obedecer ao preenchimento de três requisitos formais: o primeiro afirma que “todos os nossos modelos devem ser logicamente admissíveis (*logische zulässige*), ou, em resumo, ser admissíveis (*zulässige seien*)” (Hertz, 1996, p.68). Tal requisito postula a necessidade de todo modelo ter uma consistência lógica. O segundo é que “nossos modelos sejam corretos (*richtig seien*)” (p. 68). O terceiro é que todo modelo deve se mostrar exato e simples em suas definições. Esse critério incide sobre a conveniência (*Zweckmäßigkeit*) do modelo, que ocorre na direta proporção em que apresentar o maior número de características essenciais do grupo de objetos representado, e ao mesmo tempo o menor número de relações vazias ou supérfluas que ele subsumir (Hertz, 1996, p. 68).

científicas venham a ser respondidas, nossos problemas vitais não serão minimamente tocados” (Wittgenstein, 1961, 6.52). Ou, conforme salienta Schopenhauer, que muito influenciou o autor do *Tractatus*:

...nenhuma ciência no sentido exato da palavra (quero dizer um conjunto de conhecimentos sistematizados com a ajuda do princípio de razão) está apta a fornecer uma solução definitiva, nem uma explicação completa da realidade; a ciência, com efeito, não poderia penetrar até a essência íntima do mundo; ela não ultrapassa nunca a simples representação” (Schopenhauer, 1986, p. 63-64).

O sentimento a respeito do caráter periférico da ciência em sua relação com o problema da vida coincide com a presença de um *sentimento* de que o mundo tem um sentido e que este deve residir *fora* dele: “No mundo tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor” (Wittgenstein, 1961, 6.41). O mundo visto como o conjunto daquilo que é o caso reduz-se ao domínio desses fatos e é por natureza incapaz de fornecer qualquer abertura para o seu sentido próprio e para o sentido e da vida. Os fatos são o que são, e assim, os acontecimentos reduzem-se ao domínio daquilo que é efetivo. E o sentido do mundo e da vida deve se colocar num plano que se encontra além dessa esfera.

Ora, a ciência desperta em nós a sensação do contingente, do factual. Guiados por ela, assumimos a contingência que sentimos de modo tão impregnante como o elemento que demarca e consubstancia o mundo. Por isso, quando efetivamente compreendida, ela mostra-nos a inexistência de valores absolutos *no* mundo. E, conforme fica implícito na argumentação de Wittgenstein quando trata dos limites das proposições significativas, um valor aparente não é um valor, mas um fato ou um conjunto de fatos. Justamente por esse motivo, ao mesmo tempo em que aponta para a inexistência de quaisquer valores absolutos no mundo, a ciência enseja *o sentimento* de que a única possibilidade da existência de valores se coloca *fora* dos limites factuais. Ela procura sistematicamente nos descrever a constituição do mundo que percebemos, porém é sempre incapaz de satisfazer a seguinte indagação de escopo mais profundo: por que o mundo e não o nada? Por que existe algo?

Sentir *que* (*dass*) o mundo existe, ou simplesmente *que* estamos vivos, significa perceber que a sua constituição factual é periférica em relação ao seu sentido e ao cerne da vida. Sentimos *que* o mundo existe e que sua existência é algo anterior ao modo *como* ele se

configura diante de nós. A história das ciências naturais sistematicamente mostra que um mesmo conjunto de fatos pode ser compreendido de diversos modos, e que tal possibilidade está sempre aquém da maravilha da existência que ele nos revela. Aquele que apenas percebe o mundo como tudo que é o caso enxerga-o, invariavelmente, com um olhar fragmentado, ou seja, de uma perspectiva que o limita. O cerceamento que aqui mencionamos é aquele que nos prende à busca da compreensão do desenrolar dos acontecimentos com que interagimos direta ou indiretamente. Por mais detalhista que a ciência procure ser, algo sempre lhe escapa e, inevitavelmente, algo sempre se coloca além de toda a explicação que ela possa formular. Nesse sentido, Wittgenstein concorda como Rabindranath Tagore, que sustenta que “o mundo não é átomos e moléculas, nem radioatividade nem outras forças; o diamante não é carbono, nem a luz uma vibração do éter” (Tagore, 2007, p. 86). Já dissemos que esse quadro suscita o nascimento de um sentimento de inquietude, ou seja, certa sensação de que há algo que se coloca além daquilo que experienciamos. Essa sensação de inquietude nos conduz à gênese das indagações metafísicas sobre o *que* do mundo.

A indagação sobre o *que* do mundo é o elemento que permite a eclosão de outra concepção de mundo, inserindo o místico (*das Mystiche*) no horizonte tractatiano: o sentimento do mundo como uma totalidade limitada. Tal sentimento é, genuinamente, um sentimento de espanto, de maravilhar-se com a existência do mundo e da vida. Sentimos que nossos parâmetros sobre o que seja o mundo e a vida transbordam os limites impostos pela ciência – aqueles que coincidem com a concepção do mundo como totalidade dos fatos. É como se o domínio dos fatos representasse uma taça de vinho, cujas bordas não dão conta do vinho com o qual a preenchemos. Os parâmetros presentes no *que* do mundo revelam-se de modo similar à “beleza de uma flor, infinitamente maior que seus aspectos botânicos, ou como o sentido da espécie humana, que não pode ser contido dentro de um simples gregarismo” (Tagore, 2007, p. 112).

Que exista o mundo constitui-se em fascínio que nos arrebatava e nos conduz a vê-lo de uma perspectiva diversa, algo que suscita a idéia de que somos capazes de submeter toda a contingência a uma ordem maior que a funda e lhe outorga *um* sentido. Podemos ver o mundo como uma totalidade limitada e isso significa que não mais o vemos como algo consubstanciado apenas no âmbito daquilo que ocorre; não mais o observamos como algo reduzido a *como* ele é, já que somos capazes de sentir *que* ele é: “O místico não é *como* (*wie*) o mundo é, mas *que* (*dass*) ele seja” (Wittgenstein, 1961, 6.44). Como uma totalidade limitada, ele é finito, e mostra-se submetido a *uma* determinação *a priori* que independe

daquilo que nele ocorre. Contemplado do ponto de vista factual, ou seja, como aquilo que é o caso, o mundo gera um sentimento de inquietude, algo que denota o sentimento de uma espécie dependência em relação a algo que não se reduz aos limites do factual. *Como* o mundo se mostra conduz-nos a buscar o *que* do mundo, algo que apenas encontramos quando experimentamos o sentimento do mundo como uma totalidade limitada. Tal sentimento é a experiência do místico, isto é, daquilo que é inefável por se colocar fora dos limites do pensamento. Ele equivale à percepção de que o mundo tem um valor absoluto, de que possui um valor que configura um patamar necessariamente anterior ao domínio dos fatos.

Sempre que pensamos a respeito do mundo como algo que se limita ao conjunto daquilo que ocorre, estamos refletindo sobre uma totalidade que tem seu fundamento na contingência, pois, conquanto logicamente estruturados, os fatos são logicamente independentes. Por isso é que a ciência se revela incapaz de nos fornecer o sentido da vida: de seu ponto de vista, algo pode acontecer e todo o restante que escapa àquele recorte do mundo que ela observa e explica permanecer inalterado. A totalidade factual que encontramos em *como* o mundo se encontra é uma totalidade sempre provisória, volátil, núcleo que, inserido no fluxo temporal dos acontecimentos, é constantemente rompido e alterado por fatos que desaparecem e pela eclosão de novos acontecimentos. Do ponto de vista do mundo como totalidade limitada, tudo o que existe mantém uma relação de dependência com o místico: o *que* do mundo é também o *que* de qualquer coisa que exista e o espanto que perpassa a existência do mundo também se faz presente em tudo que o constitui. Segue-se que “uma pedra, o corpo de um animal, o corpo de um homem, nosso próprio corpo, todos estão no mesmo nível” (Wittgenstein, 1984, 12/10/1916), ou seja, todas essas coisas pertencem ao mundo e em todas elas podemos nos maravilhar com o caráter inexplicável da existência. A esse respeito, Wittgenstein (1984, 08/07/1916) afirma:

Seja como for (Wie dem auch sei), em algum sentido e em qualquer caso somos dependentes, e aquilo de que dependemos podemos chamar de Deus. Deus seria, neste sentido, tão somente o Destino, ou o que é a mesma coisa, o mundo – independente de nossa vontade.

Essa dependência alude a tudo o que ocorre no mundo (inclusive o sujeito psicológico, algo que se reduz à esfera dos fatos) e também ao sujeito metafísico, que é o seu limite. Tudo o que se insere na esfera que trata de *como* o mundo se encontra – inclusive tudo o que fixa seus

limites – decorre daquilo que é transcendental e que também é transcendente, daquilo o que instaura e o constitui, mas que também lhe escapa (não pertence aos seus domínios). A referência ao Destino como algo que equivale a Deus não contempla qualquer forma de teleologia ou causa necessária nos moldes da teologia tradicional. Wittgenstein parece tão somente afirmar nessa passagem que “Deus não é um ser, mas o nome que damos à explicação dos fatos em um nível superior” (Barrett, 1994, p. 142). Tal interpretação é confirmada pela seguinte passagem dos Cadernos:

Que sei sobre Deus e a finalidade da vida (*den Zweck des Leben*)?
Sei que este mundo existe. (...)
Que há algo problemático nele a que chamamos de seu sentido. Que este sentido não se encontra nele, mas fora dele. (...)
Que podemos chamar de Deus ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo (Wittgenstein 1984, 11/06/1916).

No *Tractatus*, Deus corresponde ao “mais alto”, ao *que* do mundo e da vida, cuja presença nos causa um sentimento de espanto. Desse modo, Ele *não* é um fato que encontramos no domínio do mundo, pois ele não pertence à contingência que é assinalada pelos fatos efetivos. Por isso, “*como* seja o mundo é de qualquer ponto de vista completamente indiferente para o mais alto (*für das Hörere*). Deus não se manifesta *no* mundo” (Wittgenstein, 1961, 6.432).

Ora, uma concepção de panteísmo ressoa nesse quadro que acabamos de apresentar: ele expressa uma concepção de Deus que escapa ao domínio factual e, ao mesmo tempo, é a causa desse domínio, ocupando em relação a ele uma posição de imanência, ou seja, se mostra como algo que é imanente com o mundo. Vimos que o mundo como totalidade limitada é a expressão do místico e que este coincide com uma experiência que prescindem a qualquer explicação, trazendo à tona um sentido que impregna o mundo e a vida. O místico é apresentado como algo que não reside na esfera dos fatos, por isso não podemos falar nada a seu respeito. Experimentá-lo equivale a ser capaz de ultrapassar o domínio dos fatos particulares, contemplando o mundo como um todo limitado. Além disso, se o que caracteriza o místico escapa ao domínio dos fatos, então a linguagem não pode dizer nada a seu respeito. Por isso também Wittgenstein o chamar de inefável (Wittgenstein, 1961, 6.522): o *que* do mundo é, portanto, incognoscível e inefável.

Para o filósofo vienense, aquilo que coincide com o místico é também determinante daquilo que este é, ou seja, o místico impregna a lógica e de toda contingência que se expressa no modo como os fatos efetivamente se configuram. “Como tudo transcorre, é Deus. Deus é: como tudo transcorre (*Wie sich alles verhält, ist Gott. Gott ist, wie sich alles verhält*)” (Wittgenstein, 1984, 01/08/1916). Não há nessa passagem qualquer alusão a uma divindade pessoal: o uso que Wittgenstein faz da noção “Deus” não sugere ou supõe a existência de uma deidade, um ser pessoal que cria o mundo e passa a manifestar sobre ele suas intenções sob a forma de uma teleologia implícita à ordem dos acontecimentos. Essa concepção de Deus que se esboça no *Tractatus* revela também traços de que Ele é imanente a tudo que existe: o espanto que temos diante da constatação da existência do mundo é algo que perpassa a existência do que quer que exista. Em outras palavras, aquilo que empresta ao mundo um sentido transcendental é algo que também o impregna, fazendo com que esse sentido seja indissociável de qualquer manifestação da vida: “O mundo e a vida são unos (*Die Welt und das Leben sind Eins*)” (Wittgenstein, 1961, 5.621), por isso Wittgenstein sustenta que “a vida é o mundo” (*Dass das Leben die Welt ist*) (Wittgenstein, 1984, 11/06/16).

A indagação sobre o *que* do mundo é perfeitamente extensível a todas as manifestações da vida, pois se constitui numa indagação sobre a própria vida. Ou seja: o questionamento em relação à existência do mundo mostra-se igualmente cabível em relação a qualquer fato com que nos deparamos. Assim, a respeito de qualquer acontecimento pode-se indagar: por que isto transcorre assim e não de outro modo? Por que disto? Como observamos, o espanto que ocorre na esfera da constatação da existência de um todo limitado é algo que se estende legitimamente sobre tudo que se encontra presente no interior dessa totalidade. Em seus diários, Wittgenstein chama essa condição maior que determina o mundo e a lógica de diferentes modos: além de “Deus”, ela é também chamada de “o Místico”⁵⁵, “o Inefável”, “o Destino”, e dada a relação interna que mantém com o mundo e a vida, também de “o Mundo”, e “a Vida”.

O sentimento de espanto, ou seja, a sensação de maravilhar-se que é produzida pela percepção do mundo de um ponto de vista da eternidade é algo que preenche tudo que existe e que se mostra presente em todo e qualquer fato particular. O sentimento de que existe um

⁵⁵ O termo *das Mystische* aparece em três passagens do *Tractatus*: 6.44, 6.45 e 6.522. Em todas elas, o termo mantém estreita relação com a concepção wittgensteiniana de “Deus”. Em 6.45, a noção designa a experiência que temos de Deus. Refere-se, portanto, à experiência *sub specie aeternitatis* com a qual o sujeito se coloca fora do mundo e o enxerga como uma totalidade limitada. Nos outros dois aforismos, 6.44 e 6.522, aparece como sinônimo da causa sem explicação do mundo e da vida. Em 6.44 “o místico” aparece designando o *que* do mundo, remetendo, assim, à concepção de Deus do *Tractatus*. Em 6.522, “o místico” diz respeito ao inefável, ao que transcende ao domínio dos fatos e sobre o qual nada podemos falar.

sentido no mundo, algo que vai além daquilo que o compõe, mas que simultaneamente trespassa tudo o que nele existe, sinaliza a presença de um traço panteísta no *Tractatus*. Além disso, na capacidade do *que* do mundo revelar-se em tudo que compõe a vida, identificamos também a relação interna que o panteísmo costuma atribuir ao microcosmo e ao macrocosmo: o espanto de caráter divino que coloca o mundo em destaque, também se afigura presente em qualquer coisa que o constitui. Na medida em que somos capazes de nos maravilhar com a existência do mundo, também estamos aptos a nos contagiar com uma impregnante alegria diante da existência de qualquer coisa que dele faça parte. Em outras palavras, o caráter divino (inexplicável) da vida é algo que também se mostra em todos os acontecimentos que ela nos reserva, de tal sorte que em cada coisa com que nos deparamos se faz presente um mundo, um microcosmo que reflete o macrocosmo, a Unidade de caráter divino e todo-abarcante.

Destacamos que essa relação microcosmo-macrocosmo se mostra também presente no *Tractatus* de outra perspectiva, a saber, no caráter divino que também é constitutivo do eu. No aforismo 5.63 do *Tractatus* lemos: “eu sou meu mundo. (o microcosmo)” (Wittgenstein, 1961). Nos seguintes, esta passagem é assim elucidada: 5.631 – no mundo não existe uma unidade a que podemos chamar de “sujeito”; segue-se, em 5.632 – que o sujeito está fora do mundo, ou seja, que ele é seu limite; esta relação é exemplificada em 5.633/5.6331 – o sujeito mantém uma relação com o mundo que é similar à relação que o olho mantém com o campo visual; por fim, em 5.634 – Wittgenstein afirma que “tudo que vemos poderia também ser diferente. Tudo o que, em geral, podemos descrever poderia também ser diferente. Não há uma ordem *a priori* das coisas” (Wittgenstein, 1961). Constatamos que o aforismo 5.63 expressa uma identidade: sendo um ponto sem extensão, o eu metafísico pode ser definido como aquele capaz de envolver o mundo. Assim, dado que não existe uma ordem *a priori* das coisas, então pode o sujeito abraçar aquilo que ele está disposto a aceitar, aquilo que ele reconhece como sendo um fato do mundo. Deus ou o macrocosmo reflete sua potência criadora também por intermédio do microcosmo que é o sujeito metafísico.

Sobre o caráter divino do sujeito: de modo similar ao campo visual que é formado por aquilo que o olho vê e cuja amplitude depende da dimensão daquilo em que o olho fixa sua atenção, se o mundo é formado por fatos que obedecem a estruturas determinadas pela substância que o constitui, o mundo do sujeito coincide com o conjunto de estruturas factuais que ele está disposto a admitir. Essa admissão é por ele realizada com sua vontade numenal e é o que lhe confere o caráter de divindade: “Há duas divindades (*Gottheiten*): o mundo e meu

eu independente (*unabhängiges Ich*)” (Wittgenstein, 1984, 08/07/1916). Isso significa que sua atitude determina a amplitude que o mundo possui: ele pode ser minguado ou expandido, já que Deus e o *eu* delimitam seus limites como um todo atuando, respectivamente, sobre a totalidade do macrocosmo e do microcosmo. O exercício criador da vontade do sujeito revela-se na direta proporção em que esta se harmoniza com a vontade de Deus. Isso mostra que o eu mantém com o mundo uma relação simultânea de dependência e independência em que sua vontade se torna independente, na medida em que, com sua atuação é capaz de instaurar os limites de seu mundo; no entanto, essa vontade é também dependente, uma vez que sua atuação se dá sobre algo que lhe é dado. O eu pode, com suas ações, escolher entre aceitar ou não os fatos que o mundo lhe oferece e esse exercício volitivo é o que lhe confere o caráter de divindade.

Apresentando os traços panteístas que orbitam em torno do sujeito transcendental tractatiano, podemos examinar o que Wittgenstein tinha em mente ao caracterizar a verdade do solipsismo como inefável.

3

No aforismo 5.62 do *Tractatus*, o filósofo vienense apresenta do seguinte modo os contornos que envolvem tal verdade:

Esta observação dá a chave para resolver (*zur Entscheidung*) o problema da medida em que o solipsismo é uma verdade.

A saber, o que o solipsismo significa (*Was der Solipsismus nämlich meint*) é plenamente correto, porém é algo que não se pode dizer, antes é algo que se mostra (*sondern es zeigt sich*).

Que o mundo é *meu* mundo se mostra nisso, que os limites *da* linguagem (da linguagem, a única linguagem que eu entendo) (*der Sprache, die allein ich verstehe*) significam os limites de *meu* mundo.

A observação a que o primeiro parágrafo faz referência está no aforismo anterior – 5.61, no qual, conforme já observamos, Wittgenstein traça os contornos da relação interna que une o mundo, a lógica e a esfera do pensamento. Ele afirma que a lógica tem limites que

coincidem com os limites do mundo, de tal sorte que o pensamento logicamente estruturado não pode ir além desses limites. Assim, tudo o que escapa aos limites do mundo e da lógica é impensável e indizível. O segundo parágrafo de 5.62 confirma que é verdadeiro aquilo que o solipsismo pleiteia, no entanto, assinala que tal verdade é indizível, ainda que se mostre no mundo. O terceiro parágrafo traz o conteúdo dessa verdade, a saber: que há uma Unidade maior todo inclusiva, de caráter divino, que envolve o sujeito solipsista (transcendental) com o mundo e a vida; que essa relação de identidade entre o macrocosmo e o microcosmo se mostra presente em tudo o que esta Unidade abarca, estendendo-se também sobre o domínio da linguagem e do mundo que o sujeito engendra. Por isso, *o* mundo e o mundo do sujeito são um só; da mesma forma que *a* linguagem e a linguagem do sujeito também são unas.

Nos diários de 1914-1916 a elucidação daquilo que o sujeito solipsista pretende dizer se dá do seguinte modo:

Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo.
De fato, existe apenas uma alma do mundo (*Es gibt wirklich nur reine Weltseele*), aquela que preferencialmente chamo de *minha* alma, de tal modo que apenas eu concebo o que chamo as almas dos outros.
A observação anterior oferece a chave necessária para decidir em que medida é o solipsismo verdadeiro.
Há muito tempo sou consciente da possibilidade pessoal de escrever um livro ‘O mundo tal como o encontrei’ (*Was für eine Welt ich vorfand*) (Wittgenstein, 1984, 23/05/1915).

Nessa passagem, a verdade do solipsismo é caracterizada como sendo o aspecto divino do sujeito, ou seja, como sua capacidade de criar a linguagem e fixar com seu uso os limites do mundo. A possibilidade de fixar os limites da linguagem e também de poder conceber “as almas dos outros” deriva da atitude que o *eu* assume em sua relação com *o mundo com que se defronta*. A alusão à redação de um livro capaz de descrever o mundo tal qual o *encontra*, indica que o mundo possui uma existência autônoma em relação ao sujeito. Isso apenas reitera que a verdade solipsista não alude a qualquer egoísmo radical capaz de isolar o *eu* de tudo o que existe, mas enseja a capacidade de o sujeito metafísico determinar as fronteiras do mundo na direta proporção em que é capaz de aceitar o que este lhe oferece. Desse modo, a verdade do solipsismo remete à harmonia que as ações do sujeito metafísico expressam em sua relação com o mundo e, por extensão, com o místico que é oferecido pela existência do mundo ao *eu* transcendental. Em outras palavras: essa verdade coincide com a

harmonia entre microcosmo e macrocosmo, algo que se expressa no fato da vontade do sujeito ser dependente de uma vontade maior, da percepção do sujeito metafísico em relação ao fato de seu mundo ser uma instância de *o* mundo, da mesma forma que sua linguagem se constitui numa das infindáveis instâncias de *a* linguagem.

Concluindo: a questão tractatiana sobre a verdade do solipsismo traz de modo embrionário a noção de “proposição gramatical” que Wittgenstein irá desenvolver após os anos trinta. O autor diz que as afirmações solipsistas são verdadeiras, no entanto são indizíveis. Segundo o *Tractatus*, as proposições da linguagem a que podemos chamar de verdadeiras são aquelas que expressam algo efetivo da realidade; dessa forma, a verdade de uma proposição nada mais é que a subsistência de uma relação de correspondência entre ela e o fato representado, sendo, nesse sentido, garantida pelo que é o caso. O *Tractatus* menciona ainda as proposições da lógica, – as tautologias – que são invariavelmente verdadeiras, não expressando nada a respeito da realidade, pois são vazias de qualquer conteúdo. Ora, no que tange às pretensões semânticas do sujeito solipsista, Wittgenstein nos informa que a afirmação “os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo” não é uma proposição que se insere dentro do uso legítimo da linguagem, pois pretende falar sobre os limites da linguagem e do mundo. Ocorre que tais limites não são fatos que encontramos no mundo, mas algo cuja existência apenas *se mostra* no domínio dos fatos. Portanto, se a afirmação pleiteada pelo solipsista é verdadeira, esta não o pode ser em virtude de expressar uma correspondência entre ela e um conteúdo factual por ela representado. Tampouco a asserção pode ser verdadeira por pertencer ao campo das tautologias, pois o solipsista pretende com ela afirmar *algo* a respeito do mundo – “algo” que o próprio Wittgenstein reconhece como expressão de uma verdade.

Nos anos trinta, Wittgenstein chama de “proposições gramaticais” algo que lembra o tipo de enunciado que ele atribuiu ao sujeito metafísico na época do *Tractatus*. O autor explica que tais proposições aparentam um conteúdo empírico, – e em certas situações são usadas com a finalidade de descrever esse conteúdo, mas desempenham no interior de determinada prática lingüística (um dado jogo de linguagem) um papel lógico (transcendental), capaz de fixar os limites discursivos dessa práxis. Proposições gramaticais, necessariamente, *não* são bipolares e um exemplo ilustrativo é a proposição “o vermelho existe”, usada na descrição da existência de objetos que possuem a cor vermelha; porém, é possível também o seu uso com o objetivo de estabelecer o significado de uma palavra, ou seja, também usamos “o vermelho existe” como sendo a asserção que nos afirma que “a

palavra ‘vermelho’ tem um significado. Quiçá, de modo mais correto: ‘vermelho não existe’ como ‘*vermelho* não possui significado’” (Wittgenstein, 1967, § 58). Assim, o correto entendimento da proposição solipsista “os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo” ocorre quando compreendemos que ela não expressa qualquer conteúdo empírico a respeito da linguagem, do mundo ou do sujeito, mas que enuncia o tipo de relação lógica que liga o sujeito, o mundo e a linguagem.

REFERÊNCIAS

AUDI, Robert (ed). *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BARRET, Cyril, 1994. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Trad. Humberto Marraud González. Madrid: Alianza.

BOUVERESSE, Jacques, 1971. *Wittgenstein: la rime et la raison: science, éthique et esthétique*. Paris: Les Edition de Minuit.

BREDECK, Elizabeth, 1992. *Metaphors on Knowledge: language and thought in Mahthner's critique*. Detroit: Wayne State University Press.

HERTZ, Heinrich, 1996. *Die Prinzipien der Machanik in neuem Zusammenhange dargstellt*. Frankfurt am Main: Verlag Harri Deutsch.

LEVINE, Michael, 1994. *Pantheism: a non-theistic Concept of deity*. London: Routledge.

REALE, Giovanni, 2008.. *Plotino e neoplatonismo*. 9 ed. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.

SCHOPENHAUER, Arthur, 1974. *Parerga and Paralipomena*. v. 2. Oxford: Oxford University Press.

_____, 1986. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SPINOSA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

TAGORE, Rabindranath, 2007. *Meditações*. Trad. Ivo Storniolo. Aparecida: Idéias & Letras.

WITTGENSTEIN, L., 1984. *Tagebücher 1914-1916*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____, 1991. *Geheime Tagebücher 1914-1916*. Wien: Turia & Kant.

_____, 1967. *Philosophische Untersuchungen*. 3. ed. Oxford: Basil Blackwell.

_____, 1961. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul.

A MENTIRA DE UM PONTO DE VISTA ÉTICO E POLÍTICO EM CELSO LAFER

Mario A. L. Guerreiro*

Resumo:

Ao longo do pensamento ocidental, duas posições básicas têm sido tomadas em relação ao problema ético da mentira: (1) Os que a consideram o ato de mentir uma coisa inadmissível em toda e qualquer circunstância (Santo Agostinho e Kant, são casos clássicos) e (2) Os que consideram mentir um ato desonroso, mas admitem haver exceções em que a mentira é eticamente justificável (Platão e Benjamin Constant são os mais destacados defensores). Apesar da grande influência de Platão sobre Santo Agostinho, este último não compartilha a posição de seu mestre neste particular: fundamenta sua rejeição radical da mentira em passagens da Bíblia. Por sua vez, Kant a fundamenta em sua ética rigidamente deontológica em que uma regra – no caso: *Não mentir* – não pode comportar nenhuma exceção sem que se descaracterize. Lafer assume a posição de Platão e Benjamin Constant e desenvolve uma justificção para a mentira em determinados casos excepcionais em que está em jogo o sacrifício de um bem menor (por exemplo: a honra) em nome de um bem maior (por exemplo: a vida). Pensamos que esta posição está mais adequada às exigências do Direito, bem como da *praxis* política.

Palavras-chave: Mentira. Ética e Política. Celso Lafer.

De acordo com Celso Lafer (1995, p.13), a moralidade e o Poder dão-nos *prima facie* a desagradável impressão de que são duas linhas paralelas, pois raras são as convergências entre ambas - constatação bastante incômoda para os que desejam encontrar as virtudes da lisura e da probidade presentes na vida pública, a referida constatação ensejou ao autor uma investigação sobre as relações entre ética e política.

Mais particularmente, ele está interessado em discutir os argumentos que têm sido apresentados para justificar “a mentira como exceção ao princípio ético da veracidade” e a razão pela qual o assim chamado direito de mentir do governante, exercido em benefício da comunidade, gera forte contraposição ao direito do cidadão a uma “informação exata e honesta da parte de um homem público”. (Lafer, 1995, p.13). [obs. nossa: direito à informação do qual o *habeas data* é um caso particular]

* Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro – Brasil, xerxes39@gmail.com
SABERES, Natal – RN, v. 1, n.2, maio 2009

Desde Maquiavel que a coragem e a habilidade - a força do leão e a astúcia da raposa - têm sido consideradas as virtudes relevantes no domínio da ação política, ao passo que a veracidade nunca foi considerada uma virtude política, como observou Hannah Arendt (1973). No referido domínio, as mentiras têm se mostrado tradicionalmente justificáveis, tudo dependendo das circunstâncias.

Platão, no livro II da *República*, já havia afirmado haver ocasiões em que a mentira podia ser algo útil e não odioso. O filósofo a considerou “benéfica como o remédio com que atalhamos um mal, quando a usamos contra os inimigos ou quando algum dos que consideramos amigos tenta praticar uma ação má, seja por efeito de um ataque de loucura ou de outra perturbação qualquer” (Lafer, op.cit., p.14). No entanto, no livro III, Platão deixou claro que a verdade deve ser apreciada acima de todas as coisas, enquanto a mentira não passava de algo útil em determinadas circunstâncias, exatamente como um remédio de gosto amargo mas de efeito benéfico.

Assim sendo, a mentira deve ser uma prerrogativa dos médicos, e os médicos da *pólis* (Cidade-Estado) são seus governantes a quem é permitido mentir “em relação aos seus inimigos e seus concidadãos em benefício da comunidade, sem que nenhuma outra pessoa esteja autorizada a fazê-lo [obs.nossa: Mais uma evidência da *estatolatria* de Platão apontada por K. Popper (1973, tomo I)]. E se um indivíduo enganar os governantes, será isso considerado uma falta não menos grave que a dos doentes ou do atleta que mentem ao médico ou ao treinador em assuntos atinentes ao seu corpo, ou o marinheiro que não diz a verdade ao piloto sobre o estado do navio ou da tripulação”.

Segundo Lafer, a justificação de Platão para a mentira dos governantes, quando considerada benéfica para a comunidade, tornou-se um lugar-comum retórico da argumentação política. Da Antigüidade à Revolução Francesa, foram usadas fartamente as metáforas platônicas do governante como “piloto” ou “médico” que sabem melhor do que os governados o que é bom para eles [*Sabem mesmo?*, questionamos nós]. Enquanto os governantes gozam do direito de mentir, desde que assim o façam para o benefício dos governados, estes, por sua vez, têm o dever de dizer a verdade em toda e qualquer circunstância. [Por que esta *espúria assimetria?* - questionamos nós]. Lafer reconhece, porém, que isso suscita um problema ético, (Lafer, op.cit., pp.13-14).

A condenação moral da mentira é um princípio ético tradicional na cultura greco-cristã. Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* (VII-1127a25-30), assevera que a verdade é nobre e merecedora de aplauso e a mentira é vil e repreensível. No *Êxodo* 20,16 e no *Deuteronômio*

5,20 está escrito que “Não dirás falso testemunho contra teu próximo” e nos *Provérbios* 12,22 está escrito que “Javé abomina os lábios mentirosos e ama os que praticam a verdade”. A mentira é considerada uma nódoa vergonhosa na conduta humana e “a infâmia do mentiroso acompanha-o sem cessar”. (*Eclesiástico* 20,24). Lafer observa que outro não é o posicionamento contra a mentira no *Novo Testamento*, em que diversas vezes Jesus Cristo reiterou a proibição da lei mosaica concernente ao falso testemunho (por exemplo: Mateus 10,19).

Acrescentou Lafer que, na tradição judaica da problemática ética da mentira, a palavra é considerada um dom divino e seu mau uso, objeto de inúmeras advertências no *Talmude* que compara a mentira a um roubo: “Existem sete classes de ladrões e a primeira é a daqueles que roubam a mente de seus semelhantes através de palavras mentirosas”. E diz também que Deus “odeia a pessoa que fala uma coisa com a sua boca e outra com o seu coração”. Na tradição católica, Santo Agostinho rejeitou todo e qualquer tipo de mentira, não aceitando nenhuma justificativa para tal coisa. [obs.nossa: Neste particular, não endossou o pensamento de Platão, seu grande mestre] Para ele, Deus proíbe a mentira *tout court* e considera que os mentirosos põem em perigo suas almas imortais. (Lafer, op.cit., pp.14-15).

Examinando a etimologia do verbo “mentir”, Lafer observa que o mesmo é proveniente do latim *mentire* que quer dizer: mentir, imaginar, inventar. Sua raiz é a mesma de *mens, mentis* (a mente). Hannah Arendt considerou essa etimologia elucidativa, uma vez que a ação requer imaginação, quer dizer: a capacidade de pensar que as coisas podem ser diferentes do que são, para que possam ser modificadas. Ocorre, no entanto, que essa mesma imaginação que permite questionar os fatos, para que se possa mudá-los, permite desconsiderá-los. Em outras palavras: ambas as capacidades, a de questionar e a de desconsiderar os fatos, fazendo uso da imaginação, estão inter-relacionadas.

A falsidade deliberada lida com fatos contingentes, com assuntos que não carregam em seu bojo uma verdade inerente e carecem de feições definidas com a clareza da evidência. Além disso, precisam de testemunho e de testemunhas confiáveis para que fiquem devidamente estabelecidos, pois sempre comportam uma margem de dúvida. E é por isso que a mentira é uma tentação que não entra em conflito com a razão, porque as coisas poderiam ser como o mentiroso as conta. [Cabe acrescentar aqui, que segundo David Hume, sendo a verdade factual de natureza *contingente*, todo e qualquer proposição de caráter factual sempre comporta as *possibilidades* de que as coisas não sejam assim como ela expressa e/ou sejam mesmo o contrário do que ela expressa].

Para Lafer, há uma necessidade de proteger a verdade factual, que Hannah Arendt considera ser o caso da verdade política. Isto se dá porque ela não é evidente e pode ter como seu contrário o erro, a ilusão, enfim a mentira. Santo Tomás de Aquino a define como o ato de quem pretende, enganando, induzir em falsidade a opinião alheia. Falsidade deliberada, a mentira não só coloca o problema de sua relação com o falso testemunho como também a busca desinteressada e a preservação da verdade factual. Este é um papel atribuído freqüentemente à História, à medida mesma que esta desenvolve um esforço para ser objetiva.

Não só na História que pode ser detectado esse esforço. Hannah Arendt o detecta em Homero que, na *Iliada* (XIX, 312,313), põe na boca de Aquiles a seguinte resposta ao “engenhoso Odisseu” (Ulysses): “Tal como do Hades as portas, repulsa me causa a pessoa/ que na alma esconde o que pensa e outra coisa na voz manifesta”. De acordo com M.I. Finley, um conhecido helenista, a História como disciplina surgiu na Grécia clássica no exato momento em que a narrativa histórica se libertou da tradição mítica e da poesia, quer dizer: libertou-se da imaginação que abre espaço para a astúcia e a mentira [obs.nossa: Entendemos que a astúcia em si é *axiologicamente neutra*, tudo dependendo da finalidade visada pelo agente humano, que pode tanto pode empregá-la para o bem como para o mal].

Lafer lembra que para um importante filósofo da história do século XIX, Leopold von Ranke, a veracidade histórica, o modo como as coisas realmente ocorreram, é parte do tema do *testemunho confiável* e é também politicamente relevante, porque a confiança depositada funciona como fundamento das relações interpessoais. Na ausência da confiança, que requer a veracidade, não há lugar para o agir conjunto que, de acordo com Hannah Arendt, gera o poder político, geração esta necessária para que o mesmo possa ser exercido.

Na Antigüidade clássica, Cícero (em *De Officiis* 1,7,3) afirmara que a confiança é a base da boa-fé que, para ele, é o fundamento da justiça. Para o grande jurista romano, trata-se da racionalidade política da conduta moral. E é por isso que Cícero condena ambos força do leão e astúcia da raposa considerados excelsas virtudes políticas no *Príncipe* de Maquiavel.

Se o jurista romano não encara as coisas de modo semelhante ao pai da ciência política, é porque considera a violência da força do leão e a mentira da raposa astuciosa expedientes eticamente condenáveis, uma vez que são formas de coerção desagregadoras da confiança e da boa-fé, bem como impeditivas da liberdade. E é justamente por isso que Dante, na *Divina Comédia* (Inferno, Canto XI, verso 24), coloca no mesmo plano aquele que “*o con forza o con frode, altrui contrista*” [“com força ou com fraude prejudica o outro”] (Lafer, op.cit., p.17).

Contrariamente a idéia daqueles que – como aliás sugere a etimologia - consideram a mentira contrária à razão, Lafer afirma não ser esta sua posição, mas sim que a mentira é um problema político capaz de suscitar dilemas éticos pondo em risco princípios e comprometendo resultados. Na dicotomia verdade/mentira, a mentira é o termo fraco, porque dizer a verdade não requer explicação, mas dizer uma mentira exige justificção.

De fato, Lafer tem razão: acreditamos que os autores que refletiram sobre a mentira encarada de um ponto de vista ético ou político talvez possam ser agrupados em dois grupos: (1) o daqueles que - como Santo Agostinho e Kant - rejeitaram todo e qualquer tipo de mentira considerados como uma prática imoral, e (2) o daqueles que – como Platão e Benjamin Constant - aceitaram algum tipo de mentira como algo podendo e requerendo ser justificado. Isto significa dizer que, mesmo aqueles que se mostraram dispostos a aceitar determinadas exceções à prática de dizer a verdade, procuraram oferecer razões para abrir as referidas exceções.

Como observa ainda Lafer, o próprio Maquiavel asseverou que governar em conformidade com as leis e ser um príncipe dotado de integridade é algo louvável, embora o que é louvável e próprio do homem nem sempre seja suficiente, e o príncipe se veja levado a assumir tanto a força do leão como a astúcia da raposa.

Lafer observa ainda que, de acordo com Norberto Bobbio, os argumentos éticos usualmente empregados para distinguir as boas das más ações dos agentes políticos estão baseados em *princípios* (por exemplo: os Dez Mandamentos) ou em *resultados* (por exemplo: a maior felicidade do maior número). No primeiro caso, está em jogo o que costuma ser chamado de *ética dos deveres* que corresponde ao que Max Weber (1993, pp.113-114), chamava de *ética da convicção* (*Gesinnungsethik*) que, segundo Lafer, “tem como linha de conduta fazer o que se deve, obtendo o que se pode, de acordo com os princípios”.

No segundo caso, está em jogo uma ética de fins a ser alcançados que, na ponderação entre meios e fins, legitimaria a *ética da responsabilidade* (*Verantwortungsethik*) sustentada por Weber como sendo a ética da política (Lafer, op.cit., p.18). Neste ponto somos obrigados a fazer uma ressalva a ser aprofundada mais adiante quando estivermos expondo nosso pensamento sobre o assunto.

Embora não esteja incorreta, a definição de Lafer não caracteriza o essencial da definição weberiana de “ética da convicção” que consiste em *cumprir estritamente o dever sem levar em consideração as previsíveis conseqüências das ações, que são entregues a Deus ou ao que quer que ocorra*.

O mesmo pode ser dito com referência à definição de Lafer de “ética da responsabilidade”. O essencial da definição weberiana é que esta consiste em *cumprir o dever, mas não deixar de levar em consideração as previsíveis conseqüências das ações numa reflexão envolvendo meios e fins*, o que aliás caracteriza o conceito weberiano de racionalidade prática.

Para Lafer, de um ponto de vista político sustentar uma *ética de princípios* significa a *redução total da política à moral*. No parágrafo seguinte, ele esclarece o que entende por “ética dos princípios”: é o tipo de ética sustentada somente por dois grandes filósofos: Santo Agostinho e Kant. Inere-se facilmente que ele está se referindo ao que ele mesmo denominou de *ética dos deveres* e que equivale à *Gesinnungsethik* (ética da convicção) de Max Weber e que, de um ponto de vista estritamente filosófico – acrescentamos nós - caracteriza um tipo de ética: a *deontológica* (do grego: *deon, deontos*: dever) pensada contrapostamente à *teleológica* (do grego: *telos*: fim).

Segundo Sissela Bok(1979, p. 35), autora referida por Lafer, enquanto Santo Agostinho encara a mentira como um uso condenável do dom divino da palavra concedido ao homem para transmitir seus pensamentos aos seus semelhantes e não para enganar os outros, Kant encara a mentira – qualquer tipo de mentira, sem exceções – como um aniquilamento da dignidade humana.

E é neste ponto que Celso Lafer toca em um problema filosófico que será o núcleo de nosso interesse no presente livro e será tematizado na Primeira Parte, capítulo 5: a famosa polêmica sobre a mentira envolvendo Immanuel Kant e Benjamin Constant. É importante deixar assinalado que desenvolvemos nosso pensamento sobre o assunto e só posteriormente descobrimos o artigo de Lafer com o qual concordamos quase totalmente, principalmente no que se refere à sua posição diante da referida polêmica. [vide II, 10].

Segundo Lafer, Kant (2000) - em seu artigo “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade”- sustenta a tese de que dizer a verdade em todas as asserções é um *sagrado mandamento da razão*, um dever ético que não comporta *nenhuma exceção* à regra. O supramencionado artigo kantiano constitui uma resposta a um artigo de Benjamin Constant (1993) intitulado “As reações políticas” em que este pensador suíço-francês anteriormente fizera uma objeção, segundo a qual se adotássemos o dever de dizer a verdade como um dever absoluto, incondicional, *a sociedade humana tornar-se-ia simplesmente impossível*.

De nossa parte, entendemos que Constant quer dizer, em outras palavras, talvez mais contundentes, que as exceções feitas ao dever de veracidade constituem *uma, entre outras*,

condições necessárias da sociabilidade. Por sua vez Lafer disse que a referida polêmica suscitou a ele uma crucial indagação: Por que razão, na tradição do pensamento ocidental, somente Santo Agostinho e Kant sustentaram, sem nenhuma hesitação, o dever absoluto da veracidade?

A resposta de Lafer não só nos parece correta como também vem ao encontro do que já havíamos pensado sobre o assunto. O fato de somente dois grandes filósofos assumirem a mencionada posição “é porque existem dificuldades para a vigência plena de uma *ética de princípios* que, como já foi visto, equivale a uma *ética da convicção* na terminologia de Max Weber (1993, pp.113-114). De nossa parte, diremos que mais do que uma dificuldade a referida vigência é *praticamente inviável* por sérios fatores de ordem filosófica [vide Parte I, cap.5]. Mas logo a seguir Lafer fez uma observação que deixa cristalinamente clara a natureza da inviabilidade prática apontada por nós.

“Como sabem os juristas, que verificam com base na experiência que na prática não há princípio que não esteja sujeito à exceção na sua aplicação em certos casos concretos (por exemplo: a legítima defesa como exceção ao princípio de não matar)” (Lafer, op.cit., p.19). De pleno acordo. Mas, para ser coerente com sua ética de deveres absolutos e incondicionados, como Kant poderia admitir a legítima defesa ou aquilo que denominamos de *mentira defensiva*, i.e. aquela que não é dita com a finalidade de tirar proveito do outro, mas sim de impedir que ele tire proveito de nós ou mesmo de terceiros?!

Lafer lembra que até um autor como Grotius - que não é um formulador da doutrina da *razão de Estado* e que não se insere na tradição do *realismo demoníaco do poder* – aceita a mentira tendo em vista a utilidade comum e assevera ser lícito mentir para o inimigo [Coisa esta que, segundo pensamos, parece próxima da validade da *guerra justa* (defensiva) - uma extensão da figura jurídica da legítima defesa - a exemplo da mentira defensiva algumas vezes dita para salvar a própria vida e/ou a de outrem].

A aceitação de justificativas para exceções a uma regra geral costuma levar em consideração uma prudente avaliação dos resultados podendo ser produzidos pelas exceções aceitas produzindo, assim, para Lafer, uma interpenetração da *ética de princípios* e da *ética de resultados*, ou seja: da ética da convicção e da ética da responsabilidade, respectivamente, na terminologia de Max Weber.

De nossa parte, pensamos que “interpenetração” não é a palavra precisa para a caracterização da situação em jogo, uma vez que a ética da responsabilidade, por definição, *inclui* justamente aquilo que a da convicção *exclui*: ponderação do agente em relação aos

princípios e sua aplicação em particulares circunstâncias, levando sempre em consideração as previsíveis conseqüências das suas ações. Neste ponto, Max Weber é cristalinamente claro, não comportando dúvida nenhuma:

Desembocamos, assim, na questão decisiva. Impõe-se que nos demos claramente conta do fato seguinte: toda a atividade orientada segundo a ética pode ser subordinada a duas máximas inteiramente diversas e irredutivelmente opostas. Pode orientar-se segundo a *ética da responsabilidade* ou segundo a *ética da convicção*. Isso não quer dizer que a ética da convicção equivalha à ausência de responsabilidade e a ética da responsabilidade, a ausência de convicção. Não se trata disso, evidentemente. Não obstante, há oposição profunda entre a atitude de quem se conforma às máximas da ética da convicção – diríamos, em linguagem religiosa, “O cristão cumpre seu dever e, quanto aos resultados da ação, confia em Deus – e a atitude de quem se orienta pela ética da responsabilidade, que diz: “Devemos responder pelas previsíveis conseqüências de nossos atos”. (Weber, 1993, p.113).

Fica também bastante claro que quando Weber fala em *ética da convicção*, ele tem em mente, embora não o diga explicitamente, a ética kantiana, uma vez que Kant afirma que *devemos nos limitar a cumprir estritamente nosso dever, sem conceder a menor importância às circunstâncias em que agimos e às previsíveis conseqüências das nossas ações*. Diante disto, não poderíamos censurar quem chegasse à conclusão de que a *ética da responsabilidade* não se contrapõe exatamente à *ética da convicção*, mas sim à “ética da irresponsabilidade”!

Quanto à objeção feita por Benjamin Constant a Kant, ela se fundamenta justamente numa ponderação sobre as conseqüências das nossas ações. O *princípio de veracidade* comporta exceções sempre que dizer a verdade acarreta conseqüências mais danosas e indesejáveis do que dizer uma mentira.

Quem não mentiria, se - em determinada circunstância - dizer a verdade acarretaria e/ou geraria o sério risco de acarretar a morte de sua própria mãe? Quem não mentiria em tal circunstância? Certamente Santo Agostinho e Kant e provavelmente um adepto do *fanatismo de princípios* semelhante ao de ambos. E reparemos que, assim procedendo, eles estariam colocando suas valiosas honras – mentir é certamente um ato desonroso – acima da vida de suas queridas mães!

Ora, do ponto de vista da axiologia jurídica a vida é um bem hierarquicamente mais elevado do que a honra, não importando se estão em jogo nossas próprias vida e honra e/ou as do outro. E não vemos nenhuma razão para a ética ter uma escala de valores em que a honra seja um valor mais elevado do que a vida, a não ser para aquela minoria de japoneses dispostos a fazer *harakiri* e *kamikaze* ou quaisquer outros indivíduos humanos capazes de semelhantes atos temerários.

Por conseguinte, não devemos preservar nossa honra não mentindo, quando esta preservação tem forte probabilidade de concorrer para a morte de alguém e/ou a nossa própria. Isto é o que temos a dizer na presente introdução, uma vez que dedicaremos a Parte I, cap.5 à polêmica de Benjamin Constant e Kant. Feita esta breve digressão, voltemos ao texto de Celso Lafer.

Ele observa que “dessa maneira o juízo sobre a ação boa ou má vai além da prudência e torna-se técnico – o que quer dizer, kantianamente, que o imperativo categórico se transforma num imperativo hipotético – e a relação meios-fins é tratada como derivação da relação causa-efeito” (Lafer, 1995, p.20). Não entendemos por que razão, ele diz que o referido juízo “vai além da prudência”. Se, ao tomar uma decisão relativa a um curso de ação, examinarmos detidamente as previsíveis conseqüências de nossa ação - antes de tomar a decisão de desempenhá-la - não estaremos indo além, mas sim nos mantendo nos estritos limites da prudência – uma virtude dianoética cuja inobservância costuma acarretar problemas éticos

Quanto à referida transformação, concordamos com Lafer, supondo que ele quis dizer que está em jogo uma substituição de um “devo fazer isto” por um “se eu fizer isto, acarretará –ou mesmo haverá forte probabilidade de acarretar – aquilo”. Foi justamente com base num *imperativo hipotético* dessa natureza que Benjamin Constant recomendou a mentira defensiva, toda vez que dizer a verdade acarreta – ou mesmo tem a forte probabilidade de acarretar – um mal muito maior do que mentir. E se podemos substituir um mal maior por um menor, por que não fazer isto? Não é isto uma coisa recomendada pela sensatez? Nem sempre *o melhor* torna-se possível, temos que nos contentar com *o menos ruim*.

Lafer (op.cit., p.20) afirma que para uma ética de resultados – i.e. uma *ética da responsabilidade* na terminologia de Weber – a derrogação do princípio de veracidade pode ser fundamentada na qualidade específica da pessoa e das dimensões técnicas da sua especialidade, coisa ensejada pelas éticas profissionais. Como exemplo, ele menciona o caso

da ética médica em que algumas vezes a “mentira caridosa” (a expressão é do próprio Lafer) é praticada com a intenção de ajudar o paciente ou livrá-lo de algum mal ainda maior.

Todavia, de um ponto de vista mais abrangente pensamos que há um grave mal-entendido relativo às éticas profissionais. O conhecimento especializado fornecido pela atuação em cada profissão pode, quando muito, fornecer subsídios para tomadas de decisões relacionadas com problemas de ordem moral, mas as decisões elas mesmas são sempre de natureza ética. Talvez seja necessário advertir que Ética é uma disciplina filosófica criada, *qua* disciplina acadêmica, por Aristóteles no Liceu.

Lafer (op.cit., p.20) afirma que a ética da política para Weber é a ética da responsabilidade (*Verantwortungsethik*) e em seguida afirma que esta mesma, como lei especial, derrogaria a geral e, como lei superior, derrogaria a inferior. Assim como na formulação de Maquiavel, que dizia preferir a salvação da sua pátria à salvação da sua alma.

De nossa parte, não temos condições epistemológicas de avaliar a verdade ou a falsidade de arroubos patrióticos, embora sempre desconfiemos que tais arroubos quase sempre revelam uma ingenuidade inesclarecida – como é o caso gritante de Policarpo Quaresma – ou um cinismo militante, como parece ser o de Maquiavel, uma vez que ele não pode ser considerado nem ingênuo nem tampouco inesclarecido. Quanto à comparação de Weber com Maquiavel, pensamos que é profundamente inadequada e infeliz.

Antes de qualquer coisa, o que Weber chamou de ética da responsabilidade é o que ele entende por Ética *tout court*, pois ele deixa claro que a “ética” da convicção caracteriza justamente o modo de comportamento próprio de fanáticos apegados a rígidos princípios, sem comportar quaisquer exceções exigidas pela conformidade com especiais circunstâncias, que ao invés de derrogar a regra geral, a confirmam. Neste sentido, a ética da responsabilidade deve ser observada em todas as atividades humanas, inclusive na política.

Quanto a Maquiavel, ele deixou bastante claro em *O Príncipe* que ele não está interessado nas coisas que os políticos *devem fazer*, mas sim nas coisas que os políticos efetivamente *fazem*. Ora, isto é uma outra maneira de dizer que seu discurso não se insere na ordem do que *deve ser*, mas sim na do que *é*. Considerando que disciplinas normativas, como o Direito e a Ética, por sua própria natureza, só se fundam na ordem do *dever ser*, ambas estão inteiramente fora das cogitações de Maquiavel, apesar de ele ser incoerente com seus próprios princípios quando abandona o domínio *descritivo* e ingressa no *valorativo* dando conselhos aos príncipes. Mas não se justifica a inferência de que, com isto, ele tinha em mente bajular os poderosos em busca de benesses.

Lafer (op.cit., p.20) infere que Maquiavel preconizou a autonomia da ação política em relação à ação moral e, para o agente político, a redução da moral à política. Isto porque, de acordo com o pensamento de Maquiavel, o que realmente conta não são os princípios, mas sim os resultados: as *gran cose* (grandes coisas, i.e. grandes realizações de caráter político). Concordamos com Lafer, à medida mesma que entendemos que ele quer dizer que - para Maquiavel, porém jamais para Weber – *os objetivos justificam os meios*. Tenha ele ou não afirmado isso explicitamente em *O Príncipe* ou mesmo em qualquer outro lugar, não deixa de ser uma inferência válida feita a partir de suas asserções explícitas.

Ora, se o que está em jogo é dizer que os políticos costumam agir sob a orientação da supramencionada máxima, Maquiavel tem de ser considerado um arguto observador da ação política. Mas, se está em jogo dizer que eles costumam agir e devem sempre agir em conformidade com ela, trata-se de uma aniquilação total da Ética, para a qual não só os fins têm que ser bons como também os meios empregados para alcançá-los. O emprego de um meio eticamente reprovável condena, de saída, a eticidade de toda e qualquer ação, por mais benéfica e louvável que possa ser a finalidade atingida ou meramente almejada.

Evidentemente, isso se aplica aos casos em que a mentira é empregada para ludibriar o outro e tirar um proveito escuso da ação de mentir, mas isso não se aplica aos casos em que a mentira é empregada para impedir que o outro tire um proveito escuso de nós. Trata-se, nest'outra alternativa, daquilo que chamamos de *mentira defensiva* e que temos razões para acreditar que era justamente ela que estava em jogo no caso da exceção ao *princípio da veracidade* sustentada por Benjamin Constant contra a rigidez de princípios da ética kantiana.

No entanto, segundo Lafer (1995, p.20), existiria um sério problema na *ética de fins*. [Temos razões para pressupor que se trata do mesmo que *ética da responsabilidade* de Weber] e este problema consistiria em “determinar o resultado das grandes coisas (*gran cose*), com base no qual se pode emitir um juízo sobre a utilidade ou inutilidade de uma determinada ação que fere a ética dos princípios”.

Sinceramente não vemos problema nenhum, caso consideremos que a utilidade ou inutilidade de determinada ação deve estar subjugadas ao cumprimento dos princípios, e caso se façam necessárias exceções, estas somente serão aceitas por avaliações das previsíveis conseqüências das ações podendo produzir danos, materiais ou morais, não por considerações de caráter utilitário.

Voltamos aqui à exceção ao *princípio de veracidade* feita por Benjamin Constant: se ele julgou que este mesmo princípio, em determinadas circunstâncias, devia ser violado, é

porque manter o mesmo seria produzir um mal de caráter ético muito maior do que mentir. Contudo, concordamos com Lafer se ele tinha em mente o caso de Maquiavel e de determinado tipo de utilitarismo, que geralmente subjuga as exigências da Ética aos prováveis benefícios de uma ação política, coisa que nem Constant nem Weber aceitariam.

E após determinadas considerações sobre juízos feitos no momento de uma conjuntura e juízos históricos, Lafer (op.cit., p. 21) afirma: “De fato, neste final do século XX, a coincidência entre o real e o racional, afirmada por Hegel, parece altamente questionável e o caminho da história em direção ao progresso, discutível”.

Ora, a referida coincidência não *parece* questionável, ela *é* de fato bastante questionável! Quanto aos rumos futuros da história, temos boas razões para acreditar que eles não estão pré-determinados por nenhuma dialética hegeliana nem tampouco marxista: quando muito ensejam previsões com maior ou menor probabilidade de êxito, previsões estas que podemos fazer a partir de determinadas tendências surpreendidas por nós quando da avaliação criteriosa de determinada conjuntura – como de fato as fez, entre outros finos analistas de tendências, Alvin Toffler, em *O Choque do Futuro*, com grande margem de acertos.

Apesar da ligeira imprecisão conceitual, Lafer está muito longe de concordar com Hegel. Na realidade, ele encontra nas supramencionadas posições hegelianas, o que considera ser a explicação de sua conhecida afirmação de que a política é superior à moral, porque “porque a moral é subjetiva e se realiza objetivamente na eticidade do Estado”. (Lafer, 1995, p,21).

De nossa parte, não querendo entrar no mérito da distinção hegeliana entre *Sittlichkeit* e *Moralität* – que *prima facie* parece mais a diferença entre uma palavra de origem germânica e outra de origem latina - basta dizer que a “eticidade do Estado” deixou de existir quando Stalin levou 30 milhões de camponeses a morrerem de fome em nome de um de seus planejamentos estatais, quando Hitler dizimou 6 milhões de judeus em seus campos de concentração e quando outros governantes fincaram um punhal no coração da Ética, justamente porque, para eles, seus objetivos justificavam seus meios.

Voltando diretamente à questão da mentira, Lafer interroga se determinadas mentiras praticadas oficialmente por determinados membros do Estado devem ser consideradas males necessários ou males menores destinados a evitar maiores. Seus exemplos recorrem a acontecimentos da história recente do Brasil: a mentira oficial sobre o estado de saúde de Tancredo Neves e as mentiras oficiais – ditas antes do Plano Real - a respeito de preços,

custos, salários e índices de inflação embutidas em diversos planos econômicos, tendo como finalidade acabar com a instabilidade da moeda.

Nesses exemplos mencionados por Lafer não consideramos que estejam em jogo devidamente o gambito ético em que nos vemos obrigados a trocar um mal maior por um mal menor, nem muito menos a prática de um mal necessário. Se temos alguma dúvida a seu respeito, esta consiste em até que ponto coisas dessa natureza são causadas por grande incompetência ou por não menor falta de vergonha na cara dos governantes.

No entanto, somos obrigados a reconhecer a existência das chamadas *razões de Estado*, que se configuram em casos excepcionais, quase sempre relacionadas com a segurança nacional; quando membros do Estado vêm-se compelidos a mentir, de modo a evitar uma convulsão social ou pânico na população, ambos péssimas conseqüências, com desdobramentos, podendo ser gerados, com alto grau de probabilidade, pela revelação da verdade. Creio que é levando isso em séria consideração que todos os governos de todos os países do mundo procuram camuflar evidências, ou simplesmente se silenciar, a respeito de coisas tais como naves de extraterráqueos e de determinados riscos de contaminação em larga escala e de caráter letal em experimentos científicos altamente sigilosos.

Todavia, não pensamos que haja normas determinando como e quando devam ser acionadas as razões de Estado, coisa que inevitavelmente tem que ser feita por meticulosas avaliações caso e caso.

No tocante aos casos das mentiras estatais mencionados por ele, Lafer questiona seriamente os efeitos produzidos: “Não comprometeu a confiança nos governos sem alcançar resultados duráveis? Não estimulou o poder econômico a reagir ao arbítrio do poder político com outras finalidades, ao responder à ‘contravenção lícita’ estatal baseado no princípio de que ‘a salvação do Estado é a lei suprema’, através da ‘contravenção lícita’ privada, fundamentada no princípio de que ‘a salvação da empresa é a lei suprema’ (Lafer, op.cit., p. 21). Diante disso, Lafer chega à conclusão de que voltou à estaca zero do problema das relações entre a ética e o poder.

De nossa parte, insistimos em afirmar que asserções de que ‘a salvação do Estado é a lei suprema’ são plenamente aceitas por Maquiavel e seu compatriota Benito Mussolini - um Maquiavel com os *camicie nere* - e por Hegel e seu admirador Adolf Hitler - um Hegel com os SS. [vide Popper, 1973, vol.II]. Isto para não falar em Stalin, um Marx com a KGB. Extrema direita e extrema esquerda são linhas que se encontram numa interseção chamada totalitarismo em que a estatolatria faz parte do obscurantista ritual burocrático.

Como novo ponto de partida, Lafer parte da idéia de que o uso de dicotomia é proveitoso para acentuar as diferenças [ou para gerar indesejáveis maniqueísmos, acrescentamos nós]. Porém ele tem em vista um par de dicotomias que cumpre a primeira finalidade: *público/privado* e *governantes/governados*.

No que diz respeito à primeira dicotomia, ela pode ser tomada em duas distintas acepções que estão relacionadas com coisas e problemas distintos. Num sentido, “público” quer dizer o que é comum a todos contrastando com “privado”: o que particular a alguns. Nesta acepção que a *res publica* [obs.nossa: “coisa pública”, daí “república”] é diferente da *res privata, domestica, familiares*. Mas há uma outra acepção em que “público” quer dizer: aquilo que é acessível a todos, de conhecimento público, contrastando com o *secreto*, aquilo que é reservado a poucos (Arendt, 1981).

De acordo com Lafer, Norberto Bobbio (1984) entende que a democracia é uma forma de governo que procura integrar as duas supramencionadas acepções de “público” pressupondo que tudo aquilo que é de interesse público deve ser de conhecimento de todos. Decorre daí o tópico da *transparência do poder* [obs. nossa: Embora, tal transparência seja extremamente desejável, no Brasil a realidade nos mostra uma *opacidade do poder*, que é mais opaco do que o chumbo]. Segundo ainda Lafer, a Constituição de 1988, no Artigo 37, diz que a administração pública, em todos os níveis e modalidades, deve obedecer ao princípio da publicidade (transparência) [obs. minha: Este é um princípio levado realmente a sério: os governos costumam gastar muito fazendo publicidade (mais precisamente, propaganda) de si próprios].

Lafer diz que essa noção de “público” como *o comum visível*, enquanto ingrediente da teoria da democracia, está ligada a uma nova visão da relação governantes/governados que foi “trazida pela Revolução Francesa e pela herança liberal, que enxerga no indivíduo a base da realidade e que afirma que a sociedade e o Estado devem ser construídos a partir da perspectiva dos governados” (Lafer, op.cit., p.22).

Neste ponto, discordamos veemente de Lafer. Sua afirmação acima é válida no tocante à herança liberal de John Locke, Adam Smith, Thomas Jefferson e outros anglo-americanos, bem como é válida no que se refere à Revolução Gloriosa (1688) e a Revolução Americana (1776). Mas a Revolução Francesa só serve como exemplo de violência insana, banho de sangue e caos [a este respeito vide Gusdorf (1993)] cujo efeito pior foi a tirania do abominável Napoleão [a este respeito vide Johnson (2002)].

Mas Lafer insiste em sua visão totalmente equivocada da Revolução Francesa: “Com efeito, a perspectiva *ex parte principis* – que a dos que detêm o poder e buscam conservá-lo – até a Revolução Francesa tinha a legitimá-la, em relação com os governados, as metáforas da arte política clássica já mencionadas – o piloto, o pastor, o médico.” (Lafer, op.cit., p.22).

Como é possível que aceitemos esse “até a Revolução Francesa”? Quando 100 anos antes da mesma, com a Revolução Gloriosa (1688) e a *Bill of Rights* (1689), a Inglaterra já era uma monarquia constitucional com um regime parlamentarista em que o poder não era exercido como nas monarquias absolutistas do resto da Europa, mas sim por um Primeiro-Ministro indicado pelo partido majoritário na Casa dos Comuns em que até os reis tinham que pedir permissão para entrar e os nobres não podiam se candidatar a membros da mesma. Como vemos, Lafer se recusa a atravessar o *English Channel* e contemplar uma paisagem que, desde 1215 - com a promulgação da *Magna Carta* - sempre foi diferente da do Continente.

Voltando agora à questão das *razões de Estado*, Lafer afirma que a demasiada ênfase conferida à perspectiva do governante que produziu a idéia de que no exercício do poder o soberano poderia se colocar acima do direito comum dos princípios no interesse do bem público e isto acabou resultando na teoria dos *arcana imperii* com seus segredos guardados. Afirmar ainda Lafer (op.cit. p.22) que, segundo N. Bobbio, na categoria dos *arcana*, surgem dois fenômenos distintos mas relacionados: o do poder oculto, que se oculta, tema clássico conhecido como *segredo de Estado* e do poder que se oculta, tema clássico da *mentira útil e lícita, lícita porque é útil*. Daí a idéia da *razão de Estado* que se resume nos seguintes termos: os detentores do poder podem e devem se defender dos inimigos externos e internos. Justamente por isso têm o direito de mentir, tanto o de *simular* como o de *dissimular* [vide II, 12].

De nossa parte, reiteramos que não hesitamos nem por um momento em defender a *razão de Estado* quando a mesma se funda em qualquer medida de caráter defensivo ou preventivo, seja a mentira ou a guerra defensiva. Mas não defenderíamos, sem detidas ponderações, quaisquer medidas com base em outros fundamentos. [vide II, 21].

Lafer elenca algumas justificativas que têm sido apresentadas a favor das razões de Estado, mas não acreditamos que ele seja a favor delas devido aos seus paternalismo e autoritarismo: “Assim estariam autorizados a induzir em falsidade a opinião alheia, vale dizer, no plano interno, os governados, que são tratados como doentes (que precisam de medicamento), crianças (que precisam de superior orientação paternal), rebanhos (que são

conduzidos pelo pastor) e, no plano externo, governantes e governados de outros Estados, tendo em vista que o sistema internacional pode ser encarado hobbesianamente como uma guerra de todos contra todos, caracterizando-se, pois, pela relação *amigo/inimigo*. (Lafer, op.cit., p.23).

De nossa parte, entendemos que governantes tratem governados como doentes, crianças e/ou rebanhos só pode caracterizar um inequívoco e detestável paternalismo típico do *welfare state* de Bismarck ou da atual social democracia, que pretende cuidar dos cidadãos *from womb to tomb*. Quanto à relação *amigo/inimigo*, temos razões para acreditar que ela tem sido uma das marcas características das relações políticas nacionais e internacionais em que *o amigo de hoje pode ser o inimigo de amanhã e o inimigo de ontem o amigo de hoje*. Por isso se costuma dizer: a política é como as nuvens: sempre mudando de forma e posição. Resta examinar se isto é uma distorção da política feita sem nenhuma consideração de ordem ética ou se faz mesmo parte e é algo inerente à, e inevitável na, prática política...

Lafer recorre mais uma vez a lições da malfadada Revolução Francesa, só que dest'outra vez o que está em jogo é *Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789) em que a desatenção à lógica – disciplina que nunca fez muito sucesso em terras gaulesas [vide II, 6] – já começa pelo título desperdiçador de palavras. A noção de “cidadão” contém a de “homem” – pois só membros da espécie *Homo sapiens* podem ser cidadãos – embora a recíproca não seja válida, pois homens podem não possuir o status de *cidadão*: por exemplo: membros do Terceiro Estado durante o absolutismo dos Bourbon ou então qualquer habitante da extinta União Soviética que não era membro do Partido Comunista com um número muito pequeno de membros proporcionalmente à grande população adulta daquela nação.

Promulgada no mesmo ano da Revolução Francesa e muito antes do contragolpe de Robespierre e os jacobinos, a referida Declaração foi uma das poucas e efêmeras coisas boas feitas pelos revolucionários, ainda sob a inspiração da *Bill of Rights* britânica (1689) e da então recente Revolução Americana (1776). Quanto à Declaração, Lafer (op.cit., p.23) põe em destaque o direito à liberdade de opinião (Artigo 10) e o da livre comunicação de idéias (Artigo 11), ambos existentes há um século antes na *Bill of Rights* e há uns poucos anos antes na *Declaração de Independência dos Estados Unidos*.

Quanto à afirmação de Lafer de que o fundamento do Artigo 11 é o *sapere aude* (ouse saber) kantiano, nos parece um pouco fora de propósito. O referido Artigo se limita a rejeitar qualquer tipo de censura. Embora já reivindicado por John Milton em *Areopagítica*

(1644) e garantido por lei em 1689 na Inglaterra, na França até 1789 ainda havia dois tipos de censura: a real (quer dizer: do rei absolutista) e a eclesiástica (a do autoritário e obscurantista clero católico), ao passo que o lema de Horácio adotado por Kant era, para este último, moto caracterizador da principal mensagem do Iluminismo (*The Enlightenment, Die Aufklärung* ou *L'Âge des Lumières*): “Tenha a coragem de usar seu próprio entendimento” - uma reivindicação de um indivíduo *esclarecido*, portador de idéias próprias e *autotelia* (Guerreiro, inédito).

Lafer faz uma malsucedida tentativa de relacionar o Artigo 11 com o lema adotado por Kant nos seguintes termos: “Na condição de possibilidade para um juízo correto, sem o qual não há liberdade de opinião, está a exigência de uma *informação exata e honesta*. Por isso, o *direito à informação*, tal como previsto na Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 está correlacionado à liberdade de opinião e expressão, objetivando assim a igualitarista participação da cidadania na esfera pública.” (Lafer, op.cit., p.23).

Ora, de nossa parte podemos dizer que um indivíduo goza de completa liberdade de opinião, desde o momento em que não experimenta nenhuma forma de coerção impedindo ou mesmo dificultando que ele a expresse, uma vez que esta mesma liberdade é uma *liberdade negativa* e é condição de possibilidade de um juízo livre, que tanto pode ser correto como incorreto. Suas possíveis correção ou incorreção dependem de outra coisa.

Quanto à exigência de uma informação exata e honesta - supondo que esteja em jogo a que os governantes têm o dever de prestar aos governados - em países como o Brasil trata-se de uma exigência feita por uma minoria de 10% de brasileiros que ainda lê jornal e possui espírito crítico, pois uma avassaladora maioria de 90% é composta de semialfabetizados e analfabetos funcionais, que vivem no imediatismo dos terra-a-terra e que não fazem a menor exigência de coisas tais como educação e conhecimento, bem como estão propensas a votar em seus iguais. Desse modo, os eleitores elegem legítimos representantes seus e a democracia se transforma em grotesco carreirismo político associado a mais grossa corrupção.

É gerado, assim, um círculo vicioso: a ignorância os impede de ver o valor da educação e do conhecimento, e a ausência dos mesmos os faz permanecer na ignorância. Como e quando se romperá tal causalidade circular - se é que se romperá um dia - é algo que confessamos não saber dizer. Mas, não levando nada disso em consideração, Lafer (op.cit., p.23) diz que numa autêntica democracia - coisa que em nosso ver ainda não existiu em *Terra Brasilis* - o princípio de visibilidade do poder é constitutivo, uma vez que ele fornece

as informações sem as quais não se pode formar uma opinião apropriada sobre a coisa comum, de modo que os cidadãos possam exercer seu poder de participação e controle.

Neste sentido, para Lafer, o direito à informação dos governados contesta o direito de mentir dos governantes. Mas, tudo indica que a referida contestação não se estende a todos os casos, em consonância com o radicalismo deontológico kantiano. O próprio Lafer se apressa em fazer uma ressalva: “Por isso, numa democracia, teoricamente, a publicidade [i.e. transparência] são a regra, e o segredo e a mentira a exceção”(Lafer, op.cit.,p. 23). Mas que quer dizer este “teoricamente, que na prática a teoria *às vezes* ou *freqüentemente* é outra?!

Novamente, Lafer esclarece seu “teoricamente”: “Existem, como se sabe, descompassos entre a teoria e a ‘democracia real’ que, por vezes, podem por em dúvida a regra enunciada. Por isso, o que eu quero, em conclusão, é mostrar sua indispensabilidade para a democracia, porque esta forma de governo convida a uma relação de complementaridade e não de oposição entre a Ética e a Política no que tange ao problema da mentira”.

Afirma Lafer (op.cit., p.24) que, de acordo com a definição de Hans Kelsen, a democracia se caracteriza por uma visão de mundo baseada no respeito pelo outro e pelo princípio de legalidade, do controle e da responsabilidade do poder. Tais coisas exigem dos governantes *transparência* dos seus atos, de modo que os governados possam avaliá-los devidamente. Definida assim, a democracia contrasta com a *autocracia*, que se caracteriza pela “hierarquia paternal da desigualdade e na auto-referência solipsista da vontade da soberania, e para qual o ideal do poder é o poder do governante enquanto ser invisível que tudo vê e nada mostra” (Lafer, op.cit. p.24).

Ora, dizemos nós, se aceitarmos essas duas definições de Kelsen, chegaremos à conclusão de que o Brasil nunca foi - e hoje se acha mais longe ainda de - uma verdadeira democracia. Muitos atos dos governantes carecem totalmente de transparência e coisas tais como *medidas provisórias*, sob o pretexto de agilizar decisões do Executivo, permitem que o presidente da República - um reizinho absolutista sem coroa nem cetro - governe autocraticamente o País. Aliás, a assim chamada “medida provisória” criada sob um regime pseudodemocrático, nada mais é que um eufemismo para o “decreto-lei” dos tempos da ditadura que o antecedeu.

Lafer (op.cit., p.24) acrescenta à definição de democracia de Kelsen os princípios da confiança e da boa fé que devem norteá-la. Por isto mesmo ela sucumbe quando a esfera do público perde transparência e ela se mostra eivada de *segredo* e *mentira*. Desse modo, a

palavra, *ao invés de revelar, esconde e antes de se mostrar confiável, mostra-se enganadora*. A hipocrisia dos governantes faz com que eles se transformem de *engagés* (engajados) em *enragés* (enraivecidos), coisa que, segundo H. Arendt, gera a violência.

Neste ponto, Lafer - seguindo ainda o pensamento da supramencionada autora - chama a atenção para uma questão tão contundente quanto relevante: (...) “é a mentira dos governantes que gera o ceticismo e a impotência dos governados, que não tem base para agir sem o alicerce da verdade dos fatos (Lafer, op.cit.,p.14. Arendt, 1973, p.138).

E é por isso que a *mentira pública* (i.e. a dita por um homem público), enquanto exceção ao princípio de transparência do poder, exige um controle, ainda que *a posteriori*, de natureza pública. Como afirmou David Hume (1984, vol.4, p.248), aquele que procura uma justificativa moral para a quebra de um princípio “deve sair de sua situação privada e particular e precisa escolher um ponto de vista comum a ele e aos outros”. Lafer (op.cit., p.25) entende que isso significa dizer que a justificativa moral não é a autojustificação que se faz em *segredo*: exige o teste da *publicidade* que, de acordo com Sissela Bok (1979, p.97), é o princípio moral mais ligado à veracidade.

Por sua vez, Kant (1985,p.38) no apêndice ao *Projeto da Paz Perpétua*, ao considerar o acordo entre Política e Moral, diz que “todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não é compatível com a publicidade são injustas”. Em outras palavras, para Lafer, isto significa dizer que aquilo que eu não posso um dia divulgar, sem prejudicar o fim proposto - que precisa ser permanentemente dissimulado para manter o resultado, para não provocar uma resistência generalizada – constitui, para Kant, um teste daquilo que não é justo em relação aos outros. Não seria este um caso daquilo que, em nossa tipologia de mentiras, consideramos uma forma perversa de *mentira por omissão* em que o não-dito revela-se mais relevante do que o dito?! (Vide I. 6.112 e II, item 4).

Da supramencionada afirmação de Kant, decorre, de acordo com Lafer, que a mentira pública, como exceção ao Princípio de Veracidade, requer uma avaliação pública de seu emprego mediante o acesso ao *direito de informação* que funciona como um antídoto ao seu abuso. [vide II, 21].

É o caso, por exemplo, da autoridade econômica responsável pela política cambial que dissimula e nega a hipótese de uma maxi-desvalorização cambial que pretende levar a cabo, pois o princípio de veracidade pode provocar uma especulação cambial comprometedora da política econômica pública. A efetiva alteração cambial, no entanto, torna do conhecimento de

todos porque o governante induziu em falsidade a opinião alheia, permitindo desse modo, à cidadania, uma avaliação efetiva a respeito da utilidade ou inutilidade da mentira pública da qual se valeu. (Lafer, op.cit., 25).

Se bem entendemos o que Lafer quis dizer na supracitada passagem, trata-se de um caso comum a todas aquelas situações em que as autoridades governamentais vêm-se obrigadas a dissimular os objetivos de determinadas medidas político-econômicas, porque seu conhecimento público, no momento em que eles são tomadas, prejudicaria o efeito pretendido. Nestas situações específicas, as referidas autoridades devem fazer *x*, jamais anunciar que pretendem fazer *x*. De modo semelhante, *mutatis mutandis*, à polícia deve por em prática uma estratégia para a captura de uma quadrilha, sem revelá-la para a mídia, pois isto chegaria ao conhecimento dos meliantes e estragaria o plano.

Enfim, trata-se daquilo que, em nossa tipologia de mentiras, constitui uma das que consideramos válidas e denominamos de *mentira estratégica*. Em última análise, esta forma de mentira pode ser considerada um subtipo da *mentira defensiva*.

Lafer retoma agora a dimensão jurídica da questão dizendo que o direito à informação - enquanto antídoto ao 'direito de mentir' e ao direito de ocultar dos governantes - recebeu um tratamento constitucional na Constituição de 1988, que estabeleceu tanto o *princípio de publicidade da administração pública*, já mencionado no artigo 37, como o *direito à informação* no artigo 5, XIV. Sendo que no inciso XXXIII deste mesmo artigo é dito que "todos têm direito de receber dos órgãos públicos informações de seu interesse particular ou de interesse coletivo ou geral, que serão prestadas no prazo da lei, sob pena de responsabilidade, ressalvando aqueles cujo sigilo seja imprescindível à segurança da sociedade ou do Estado" (Lafer, op.cit., pp.25-6). Em conclusão, Lafer diz que o direito da cidadania à plena informação é mais do que um instrumento jurídico para 'domesticar' à pretensão ao realismo do poder do Príncipe, enquanto meio para conter a mentira dos governantes, é uma expressão de justiça.

REFERÊNCIAS

Arendt, H. (1973) *Crises da República*. São Paulo. Perspectiva.

_____ (1972) *Entre O Passado e O Futuro*. São Paulo. Perspectiva.

Bobbio, N. (1984) “Ética e política” em Walter Tega (organiz.) *Ética e Política*. Parma. Pratiche Edit.

Bok, S. (1979) *Lying: Moral Choice in Political and Private Life*. Nova Iorque. VintageBooks.

Constant, B. (1993) “Des réactions politiques”, texto republicado em F. Boituzat: *Un Droit de Mentir? Constant ou Kant*. Paris. PUF.

_____ (1984) *Essays Moral, Political and Literary*. Aalen. Scientia Verlag.

Johnson, P. (2002) *Napoleão*. Rio de Janeiro. Objetiva.

Kant, I. (2000) “Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen (trad.) *On a presumed right to lie from love of mankind* em M.J.Gregor (organiz.) *Practical Philosophy*. Cambridge University Press.

Kelsen, H. (1973) *Essays in Legal and Moral Philosophy*. Dordrecht. Reidel.

Lafer, C. (1995) “A mentira: um capítulo das relações entre ética e política”, em C.

Lafer: *Desafios: Ética e Política*. São Paulo. Siciliano.

Popper, K.R. (1968) *The Logic of Scientific Discovery*. Londres. Hutchinson.

_____ (1973) *The Open Society and its Enemies*. Londres. RKP.

Weber, M. (1993) “A política como vocação” em *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo. Cultrix.

IDEOLOGIA E DOENÇA SOCIAL FENOMENOLOGIA E CURA

Rita Josélia da Capela *

Resumo:

O texto que se segue resultou de alguns questionamentos propostos em sala de aula por alunos do Ensino Médio do Cap-UERJ. Vivemos num mundo marcadamente em crise moral. Visualizo esta crise como uma crise da razão ocidental. O homem deixou transformar sua capacidade de pensar em “pulsão ideológica”. Além de nela viver, acredita-se co-partícipe dela, virando produto e não conseguindo engendrar um processo dialético e analógico entre criar e viver. Procuo desenvolver no trabalho uma visão crítica da ideologia capitalista, denunciada por Marx e ampliada por Marcuse como “doença social”, propondo uma saída alternativa com Husserl e sua fenomenologia.

Palavras-chave: Filosofia. Ideologia. Fenomenologia.

O século XIX é, para a filosofia, o século de descoberta da história ou da historicidade humana: envolve uma compreensão do fluxo que faz interagir o homem, a sociedade, as ciências e as artes. Segundo Hegel, filósofo desse período, “*todo real é racional e todo racional é real*”, o que equivale a dizer que a história é o modo de ser da razão, é o modo de ser dos seres humanos e que, portanto, somos seres históricos.

Esta versão da história associada à razão levou a uma concepção de progresso que foi amplamente desenvolvida por Augusto Comte, ao considerar que “*nós somos cada vez mais governados pelos mortos*”, isto é, as sociedades, as ciências, as artes e as técnicas, bem como o homem, melhoram cada vez mais com o passar dos tempos. De modo que o presente é melhor e superior, se comparado ao passado, e o futuro será melhor e superior, se comparado ao presente.

A sociedade brasileira da época republicana está impregnada da ideologia positivista. Ao imprimir na nossa bandeira o ideal de “ordem e progresso”, tinha-se em mente que o desenvolvimento social se faria por aumento do conhecimento científico e por um controle científico da sociedade. Mas será esta crença uma verdade? O nosso século tem demonstrado que nem todo progresso é desenvolvimento (os mais adiantados teriam o direito de dominar

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro- CAP/UERJ, Rio de Janeiro/RJ – Brasil, ritacapela@ig.com.br

os mais atrasados? Na própria medicina presenciamos hoje um colonialismo; na educação um imperialismo).

Por outro lado, depende do homem em cada época fecundar seu passado e engendrar um amanhã: os conhecimentos e as práticas possuem sentido e valor próprios, sentido e valor que desaparecem em épocas posteriores ou se mostram diferentes. Não há, portanto, transformação contínua, acumulativa e progressiva. O passado foi, o presente é e o amanhã será.

É por isso que duas ciências se vêm até hoje desarvoradas, porque tentaram uma confiança plena e total no saber científico experimental determinista, e na tecnologia, como medida de controle não só da natureza mas também da sociedade e dos indivíduos.

A primeira é a sociologia, que tentava explicar, a partir de teorias sociais visando organizar racionalmente o social, tendo por meta o controle das revoluções, revoltas e desigualdades.

A segunda é a psicologia, tentando explicar o funcionamento do psiquismo humano, identificando causas comportamentais e emotivas apresentando-nos, de quebra, os mecanismos para controlá-los.

Contudo, essas tentativas foram vãs, pois a história dos homens logo na primeira metade do século XX, mostrou uma realidade dura, sem mesmo ter sido profetizada: as guerras mundiais, a bomba atômica — um aparato próprio do progresso técnico — e o ocorrido em Nagasaki e Hiroshima, o nazismo e seus campos de concentração, as ditaduras da América Latina, o desequilíbrio ambiental, a realidade cancerígena, a AIDS, o surto da sociedade cibernética etc. É diante desse quadro que mostra uma supervalorização da razão que se volta para a ciência e a técnica, que devemos filosofar. Gostaria de falar sobre uma corrente alemã que buscou criar uma teoria crítica sobre esta sociedade tecnicista: a escola de Frankfurt, e, dentre os seus autores, em especial Marcuse.

Nessa teoria crítica, distinguimos duas formas de razão: a razão instrumental técnico-científica e a razão crítica, que teoriza sobre as conseqüências da razão instrumental. A primeira utiliza-se da ciência e das técnicas como meios de intimidação; a segunda, entende que as mudanças sociais, políticas e culturais só se realizarão efetivamente se tiverem como finalidade a emancipação do gênero humano e não as idéias de controle e domínio técnico-científico sobre a natureza, a sociedade e a cultura.

Partindo desta diferenciação, nos propomos analisar o conceito de razão através da história do Ocidente desde uma perspectiva epistemológica. Levantaremos alguns pontos que

fundamentam nossa necessidade de revisar os conceitos de razão e de racionalidade, guiando-nos em Marilena Chaui

O primeiro abalo da razão foi originado pela física, ao combater o princípio do terceiro excluído: ou é ou não é. A luz tanto pode ser explicada por ondas luminosas quanto por partículas descontínuas. Ainda no campo da física, a física quântica representou novo abalo ao princípio da ‘razão suficiente’: tudo o que existe tem uma causa, razão, motivo para existir. Daí que de *a* (causa) posso determinar *b* (seu efeito), ou de *b* (efeito) posso remontar à *a*, sua causa. No entanto, a física dos átomos revelou que isto não é possível. Não podemos saber as razões pelas quais os átomos se movimentam, nem sua velocidade e direção, nem os efeitos que produzirão assim, cai o determinismo e ganha força o princípio de indeterminação. Há ainda um terceiro abalo na física, em relação à nossa compreensão de que a natureza obedece a leis objetivas: a teoria da relatividade mostra que as leis da natureza dependem da posição ocupada pelo observador.

Na antropologia, por outro lado, verificamos que cada cultura possui diferentes significados acerca do pensamento e da realidade. Isto não significa que algumas culturas sejam pré-rationais, mas que possuem uma outra idéia do conhecimento e têm outros critérios para a explicação da realidade. Verifica-se, então, que o próprio conceito de razão não é universal.

À descoberta da indeterminação na natureza, da pluralidade e diferenciação das culturas — que foram alguns problemas aqui abordados como abalos da razão em nosso século — devemos acrescentar ainda, dois outros grandes abalos: as teorias de Marx e Freud.

Marx, no final do século XIX, descobriu que temos a ilusão de estarmos pensando e agindo com nossa própria cabeça e por vontade própria isto porque desconhecemos um poder irreversível que nos força a pensar como pensamos e agir como agimos. Trata-se de um poder social — a ideologia — que identificaremos como uma “doença social”.

Freud, no início do século, mostrou que temos também a ilusão de que fazemos, sentimos, desejamos, falamos e nos calamos sobre o controle de nossa consciência, porque desconhecemos um poder irreversível, social e psíquico: o inconsciente.

Reunindo todas essas descobertas e relacionando-as ao caos social que a crise da razão técnica, desorientada por falta de fundamentos, tem originado, devemos abrir campo para algumas indagações: será o homem livre ou ele é determinado, condicionado? Se o ser humano for inteiramente condicionado então a história e a cultura seriam causalidades necessárias, como a natureza? Não me parece que as questões corretas sejam estas, e sim

cabe-nos indagar como os seres humanos “conquistam” a liberdade, em meio a todos os condicionamentos psíquicos, históricos, econômicos e culturais em que vivem Entendo que estes condicionamentos são relativos ao ponto de vista geográfico como psicológico, posto que o objeto em questão, o homem, é um ser livre.

Sobre a teoria crítica da sociedade é que nos cabe agora falar destacando alguns princípios fundamentais.

A crítica do iluminismo ou da razão instrumental

O iluminismo tentou, a partir de razão humana, compreender de modo exaustivo a realidade para então modificá-la. Transformou a razão objetiva – aquela que busca uma ordem no mundo, um sentido para a vida, comprovar a existência de fins últimos que são valores (verdade, bondade, justiça, beleza etc.) a serem conquistados — em razão instrumental. Esta é subjetiva e relega as verdades da razão objetiva e/ou crítica ao reino da ideologia e da mitologia vendo somente o que é útil, operativo e que serve como meio de dominar a natureza.

Crítica da ciência como técnica de manipulação

A ciência só é ciência do sensível e do experimentável. Isto não significa que apenas existe o sensível e o experimentável. Não existe só o mensurável matematicamente, a não ser que se parta do postulado de que toda a realidade é física, mas este postulado é gratuito e não verificável e, portanto, segundo os próprios princípios da ciência, injustificado.

Por outro lado, se toda a realidade fosse puramente física, o homem não existiria pois o que o caracteriza como tal é o transfísico. A consciência de Marx, o poder reflexivo de Kierkegaard e a subjetividade de Sartre, isto é os atos espirituais, as tendências estéticas, morais e religiosas, os sentimentos superiores, não são realidades físicas suscetíveis de medidas materiais. E devido a esse fisicalismo que a escola de Frankfurt caracteriza a ciência moderna de instrumental.

Na trilha do que falamos, vamos dar um único exemplo que nos esclarece: se não existem mais valores objetivos, não há mais o bem ou mal isto justifica o fato de o homem,

naturalmente egoísta, tomar a si mesmo como valor máximo e critério do bem e do mal. O seu narcisismo passa a ter fundamentação epistêmica.

Crítica da “indústria cultural” — Adorno prefere o termo à “cultura de massa”

Citemos o próprio Adorno:

A indústria cultural não apenas adapta seus produtos ao consumo das massas, mas determina seu próprio consumo. Interessada nos homens apenas enquanto consumidores ou empregados, a indústria cultural reduz a humanidade, em seu conjunto, assim como cada um de seus elementos, “as condições que representam seus interesses. A indústria cultural traz em seu bojo todos os elementos característicos do mundo industrial moderno e nele exerce um papel específico, qual seja, o de portadora da ideologia dominante, a qual outorga sentido a todo o sistema. (Horkheimer. Marx & Adorno, Theodor, 1985, p.54)

Na mesma direção segue Marcuse. Em duas obras, *Eros e civilização* e *Ideologia da sociedade industrial*, o enfoque humanista de sua filosofia é marcante. Sua crítica fundamental à sociedade é o fato de ela ser desumana. A sua irracionalidade chega ao ponto de produzir além das necessidades de consumo e, depois, criar toda uma estrutura de falsas propagandas para gerar falsas necessidades. Organiza investimentos que, em lugar de tirar o cansaço prolongam-no e aumentam-no. Ela vive da *necessidade do inimigo*, por um lado, distrai a atenção para algo externo, tirando o foco dos problemas internos e mobilizando a atenção popular numa direção única; por outro lado, em nome de uma defesa adequada da sociedade de consumo, aumenta a exigência de produção. Do inimigo fabricado vem a escravização do homem que se pensa livre, perdendo o sentido de transcendência. E, desta perda, advém o adoecer do homem, que, enquanto sujeito social, se despersonaliza. É preciso fugir da ideologia que supõe uma história contínua e uma unidade cultural.

Quando numa sociedade os indivíduos reprimem seus desejos inconscientes a tal ponto que não conseguem encontrar meios imaginários e simbólicos de expressão, quando os têm censurado e condenados a nunca se manifestarem, prepara o caminho para duas alternativas: a transgressão violenta de valores — amoralidade, por ignorá-los para não sucumbir a eles – ou a neurose coletiva, sintomatizada e manifesta numa fragilidade corpórea,

física. Hoje, observamos as duas saídas. Queremos propor como terceira alternativa uma visada fenomenológica sobre o mundo cotidiano, o “mundo da vida”, tomado como ciência.

A primeira exigência desta nova ciência, ciência do mundo da vida, é a *epoché* da ciência objetiva, que significa uma suspensão de todo juízo referente à efetivação dos conhecimentos objetivos das ciências objetivas, a qualquer posição crítica sobre sua verdade ou falsidade. Trata-se de uma abstenção sobre os interesses teóricos objetivos, o conjunto de visadas ou atividades que, segundo Husserl, nos são próprias, quer enquanto “sábios objetivos” ou simples “curiosos do saber”.

Diante da *epoché*, os sábios e a ciência não são negados como realidade. São fatos no contexto do mundo da vida. A mudança que se verifica é compreendida no e por aquele que a ela se submete, uma vez que este passa a se distinguir. Aquele que a pratica cria em si uma direção particular e habitual de interesse, acompanhada de uma atitude profissional de “horário” próprio. “Horário” especial, porque se interessa por uma coisa determinada, e não outras;

Aqui, como em toda parte, parece que quando atualizamos um de nossos interesses habituais, e assim nos encontramos em nossa atividade profissional, (na efetivação do trabalho), temos uma atitude de *epoché* a respeito de nossos outros interesses vitais. Os quais não deixam de continuar a ser nossos e a se manter. (Husserl,1976,p.154)

Enquanto homens normais fazemos constantemente várias coisas ao mesmo tempo. Nosso campo de atenção se encontra diversificadamente preenchido. Porém, cada coisa tem seu tempo próprio – o tempo das ocupações onde tais interesses se realizam. Pois bem, a *epoché* teórico-objetiva funda para nós, como interesse temático universal, o mundo da vida, o qual se relaciona aos outros interesses vitais. Tem, assim, a cada momento o seu tempo no interior do tempo pessoal que é a única forma dos tempos profissionais nele efetivado.

O mundo da vida que com a *epoché* desponta como interesse é o mundo espaço/temporal das coisas que vivenciamos em nossa vida pré e extra científica, ou das coisas que sabemos poder experimentar. Coisas que estão no mundo sobre o modo subjetivo-relativo e que para Husserl podemos alcançar de duas formas: por sua coerência num meio ambiente, ou ainda por causa de um conhecimento teleguiado sobre estas coisas, quando a verdade de fato aparece como um objeto pré-determinado pela intenção que objetiva um fim.

Dentro das perspectivas abordadas acima como possibilidade de chegarmos as verdades de fato sob o modo subjetivo-relativo – nos vemos de imediato ante um impasse, pois, segundo o abordado, a possibilidade de fundarmos o objetivo sobre o subjetivo só se torna possível no meio ambiente onde as coisas nos sejam comuns. A verdade aparece condicionada a uma cultura ou civilização. Porém, se colocarmos como objetivo a verdade incondicional, válida para todos os sujeitos, em qualquer época ou lugar, sobre todos os objetos, voltamos à posição das ciências objetivas, a do pressuposto de um existente “em si”, e formulamos um tipo de hipótese com a qual o mundo da vida se encontra ultrapassado.

Sobre o assunto escreve Husserl que

Nós prevenimos de antemão um tal “ultrapassamento” pela primeira epoché (aquele que toca as ciências objetivas), e agora nós estamos abraçados para saber o que deve ser aqui reivindicado como cientificamente constatável inteiramente para todos e por todo mundo.(Husserl,1976,p.158)

Conforme o autor, este embaraço se desfaz logo que pensamos na possibilidade de uma *estrutura geral* do mundo da vida. Estrutura a qual todo ser relativamente existente está relacionado e que não é ela mesma relativa. Esta estrutura geral é o *a priori universal do mundo da vida*.

O *a priori* do “mundo” está dado no próprio sentido da palavra mundo, pela qual entendemos o todo das coisas na sua espaço/temporalidade, “o todo das “onta” espaço/temporais.

Não obstante a proposta de Husserl ao erigir uma ciência fundada, a partir da evidência do mundo da vida, não é a de edificar uma ontologia – uma doutrina concreta da essência das coisas do mundo da vida. A pretensão é mais ampla: por uma reflexão geral – *epoché* transcendental, inaugurada pela *epoché* do objetivo, pretende tornar evidente o modo pelo qual o universo ôntico, que é o terreno de toda a práxis teórica ou extrateórica pode vir a ser um tema para nós.

Não se concebe o viver humano fora da inter-relação homem↔mundo, pois a cada vez que algo singular nos é dado, a certeza do ser do mundo acompanha este dar. Entretanto, Husserl distingue entre o modo pelo qual temos consciência do mundo e o modo pelo qual temos consciência de algo singular. É preciso salientar que, embora sejam distintos, estes dois modos formam uma unidade inseparável.

Temos consciência do mundo como o horizonte dos objetos, porém este mesmo mundo só nos aparece atualizado em frente à consciência espacial de um objeto. E temos consciência dos objetos como coisas no horizonte do mundo.

Uma vez afirmada a relação entre os modos de consciência do mundo e das coisas, Husserl apresenta dois modos distintos de fazer do mundo da vida um tema.

A primeira de todas as maneiras, e que precede a qualquer outra, é o modo natural de viver, comum a todo homem, no interior dos objetos dados. A forma de um viver conscientemente mergulhado no horizonte do mundo, de uma maneira ininterrupta, na unidade sintética que atravessa todos os atos. Aqui, a unidade é atribuída ao próprio mundo, pois, enquanto nos é dado de antemão, é visto como o horizonte que inclui todos os nossos objetivos na constância de seu fluxo:

Esta maneira normal de viver diretamente cada vez mais nos objetos dados significa que todos os nossos interesses têm como objetivo todos os objetos. O mundo dado de antemão é o horizonte que inclui todos os nossos fins passageiros ou duráveis, na constância de seu fluxo, da mesma forma que uma consciência intencional do horizonte os “engloba” implicitamente de antemão. (Husserl,1976,p.163)

Contudo, há ainda uma segunda forma de estar voltado para o mundo, sem supor o mergulho ingênuo nas coisas que compõem o seu horizonte. Seria supor uma modificação na consciência temática do mundo, não mais confiando ao mundo a normalidade da vida.

Falamos aqui da passagem da atitude natural à atitude reflexiva, orientada sobre o “como” dos modos de dar-se subjetivos do mundo da vida e de seus objetivos.

É no modo da subjetividade ou da aparição subjetiva que os objetos nos são dados. Porém, não nos apercebemos disto. Vivemos ingenuamente no mundo, sem a preocupação de “como” o objeto pode dar-se a nós, sem uma preocupação voltada para as coisas mesmas. Não percebemos que é por uma decisão particular do querer que o mundo se forma para nós como valor unitário e universal, através das mudanças dos valores, das aparições e visadas subjetivas

No entender de Husserl, a apercepção do momento do querer nos faz deparar com uma quantidade inumerável de tipos de singularidades e de sínteses, totalidade sintética

inseparável, constantemente produzida pelos valores que se relacionam entre si confirmando a existência. Questões que jamais foram tratadas tematicamente.

Na postura natural, o homem vive a sua vida natural que supõe o viver num horizonte universal não temático. O mundo é um dado e forma o horizonte das coisas no qual se desenrola a sua vida. Qualquer modalidade de ser se refere a algo dado no horizonte do mundo, visto que o mundo tem, de antemão, o sentido de tudo que é “efetivamente” – visto como a antecipação de uma unidade ideal.

A proposta de Husserl é a de superação do nível natural, do modo simples de viver no mundo. Seu interesse toca à modificação subjetiva dos modos de dar-se, de aparição e valores intrínsecos que vão se desenvolvendo e entrelaçando para produzir a consciência unitária do “ser”, puro e simples, do mundo.

Nesta postura, o termo “dado de antemão” não se coloca para nós como algo necessário, não temos necessidade de fazer referência ao fato de que o mundo é para nós uma necessidade. Mas, quando tentamos aquela modificação universal de interesse, o termo “ser dado de antemão”, se aplicando ao mundo, torna-se necessário, porque é o título desta temática de orientação ao mesmo tempo diferente e universal: temática dos modos de pré-dado.

Assim, é o modo do “como” deste pré-dado colocado como nosso interesse agora. Lemos também nas palavras de Husserl que

Um interesse teórico unitário deve se orientar exclusivamente sobre o universo do subjetivo, no qual o mundo, graças à universalidade sintética das operações subjetivas ligadas entre si, chega para nós a sua pura e simples existência. (Husserl, 1976, p.166)

Trata-se de colocar como tema a unitotalidade da subjetividade funcional e operatória que deve sofrer o ser do mundo. Tarefa que faz emergir uma ciência nova, particular, por oposição a qualquer ciência objetiva. Uma ciência do “como” universal do pré-dado do mundo, do que constitui o terreno universal para toda objetividade.

Na nova ciência, o “mundo” puro e simples, verdadeiro, deixa de ser algo gratuito para compor uma idealidade a partir da subjetividade pré-doante do mundo. Aqui em frente à insuficiência daquela *epoché* objetiva instaura-se a *epoché* transcendental.

Na primeira *epoché* nos livramos das ciências objetivas, porém permanecemos ainda na atitude natural situados sobre o terreno do mundo. É necessário uma *alteração total* da atitude natural para que o mundo da vida possa vir a ser um tema próprio e universal. Unicamente por esta alteração poderemos atender ao pré-dado do mundo, isto é, ao mundo tomado pura e exclusivamente como o mundo que possui e adquire sempre – mediante novas figuras em nossa vida de consciência – seu sentido e valor de ser. Juntamente com a apreensão do modo como isto se dá.

Como diz Husserl,

Somente assim podemos estudar o que é o mundo enquanto terreno válido para a vida natural, em todos seus projetos e comportamentos, e correlativamente o que é *ultimamente* a vida natural e sua subjetividade, tomada aqui como efetivação de validade. (Russerl,1976,p.168)

O que percebemos de interessante é que a *epoché* universal proposta por Husserl não nega a vida natural nem o próprio mundo. Configura-se, antes, a necessidade de mostrar que é a vida, no modo subjetivo-relativo, a relação consciência↔mundo, a operar a validade do mundo, do viver natural mundano. E o mais importante é não podermos empreender um estudo deste viver constitutivo na atitude da vida mundana, apenas na atitude reflexiva, quando o pré-dado é realmente um dado subjetivo.

A *epoché* universal se assume numa atitude necessária e persistente que coloca fora de ação a efetivação geral, isto é, o viver no imediatismo do mundo que atravessa o conjunto da rede de validações. Com esta supressão se instala uma atitude reflexiva, colocada acima do pré-dado da validade do mundo, da infinidade de fundamentos ocultos de validades mundanas repousadas, umas sobre as outras. Encontramo-nos por cima do próprio fluxo do diverso que, sinteticamente unificado, dá ao mundo seu sentido e validade, constantemente renovado.

Em outros termos,

Nós seguimos daqui por diante por cima da vida universal da consciência (subjetiva individual e intersubjetiva), na qual o mundo está “lá” (existe)

pela ingenuidade do viver mergulhado em seu interior, como um dado sem questão, como universum dos dados-lá-adiante, como o campo de todos os interesses vitais adquiridos ou novamente fundados. Todos esses interesses são postos de antemão fora de ação pela epoché, e, com eles, fora de ação também o conjunto da vida natural orientado sobre as realidades “do” mundo. (Russerl,1976,p.171)

Resumidamente, a epoché universal abre caminho a uma nova humanidade ao tratar, filosoficamente, a questão homem↔mundo sob todos os aspectos. Ao efetivar uma mudança radical na atitude natural, essencialmente a primeira, o filósofo torna-se livre de seu entrave mais “íntimo e oculto”: o pré-dado do mundo.

Ao lado desta liberação sustenta-se a descoberta da correlação do mundo e da consciência do mundo. Na consciência do mundo, visamos à vida consciente da subjetividade operante de validação do mundo. Logo, da subjetividade que, na permanência de suas aquisições, possui em cada momento o mundo, dando-lhe forma por esta mesma atividade:

A correlação absoluta do existente, de qualquer natureza e de qualquer sentido que ele seja, de um lado, e de outro da subjetividade absoluta, enquanto que ela constitui o sentido e o valor de ser de maneira mais ampla. (Husserl,1976,p.172)

Ao assumir a atitude reflexiva e ao colocar-se acima do mundo natural, o filósofo nada perde de seu, isto é, o seu ser, verdades objetivas, aquisições espirituais particulares ou da vida histórica da humanidade. O que esta atitude faz mudar é que o filósofo já não interroga ao terreno do mundo dado de antemão sobre quaisquer questões: ontológicas, valorativas ou práticas. E não o faz, porque o mundo não tem mais, como na vida natural, o caráter de perseidade e é visto como um fenômeno, puro correlato da subjetividade que lhe dá seu sentido de ser e validade, da qual tira absolutamente seu ser.

A esta operação correlativa, à qual a *epoché* inaugura, Husserl chama de “redução transcendental”. Redução “do mundo” ao fenômeno transcendental “mundo” e à subjetividade transcendental, raiz de todo o conteúdo e valor do ser.

Porém, uma questão se levante: como tornar concretamente compreensível este fato? Questão que assume sua forma final na mesma que indaga pelo modo de, como mostrar a “redução transcendental” do mundo na forma de uma operação apta para incluir a redução da

humanidade ao fenômeno “humanidade”, e permitir reconhecer esta “humanidade” como uma auto-objetivação da subjetividade transcendental que funciona a todo momento de maneira última? Em outros termos,

Como será possível, graças a esta epoché, descrever a subjetividade na sua operação, na sua “vida de consciência” transcendental que atende aos últimos fundamentos ocultos, nas diferentes maneiras pela qual ela “efetua” o mundo nela mesma como sentido de ser — como alcançar tudo isto com evidência, e não por uma construção artificial e mítica? (husserl,1976,p.174)

É a questão fenomenológica de mostrar que a objetividade se constitui na subjetividade transcendental, produto de uma autofundação própria da humanidade que se auto-objetiva ao tomar o próprio mundo como fenômeno.

Assim como no mundo natural as questões têm seu terreno no mundo dado de antemão — mundo de experiências reais ou possíveis, também a *epoché* tem seu terreno próprio. Nela encontramos a transmutação da infinitude da experiência mundana real e possível na infinitude da experiência transcendental real e possível, quando a experiência do mundo natural como fenômeno. Esclarecer e mostrar a efetivação desta mudança é tarefa de uma filosofia transcendental.

O caminho para a redução não pretende negar a atitude natural, porém perpassá-la. Neste sentido, é partindo da atitude natural que podemos compreender o dado de antemão do mundo. O dado de antemão de um mundo de coisas que, por essência é para nós, no curso de nossa vida natural, um evidente inesgotável de evidências sempre novas.

Contudo, sabemos agora que estas evidências se encontram submetidas à perpétua mudança de aparições e validades subjetivas. O mundo é o terreno de toda práxis vivida ou teórica, mas em sua relação ao homem, e não mais como um dado independente: Desta maneira será pois o mundo, mas o mundo exclusivamente tomado como dado de antemão na mudança de seus modos de dar-se que fornecerá nosso tema .

.O novo caminho proposto por Husserl tem, como tema, o mundo da vida enquanto terreno comum da vida humana e a questão deste terreno como pertença propriamente.

Assim, partimos do mundo ambiente da vida, porém independentemente de qualquer um dos interesses que fazem marchar a práxis humana. Tomamos aqui o mundo em sua

generalidade como legalidade estrutural *a priori* ou em suas leis factuais da natureza: “Que esta seja pois, nossa única tarefa de apreender precisamente esse estilo, precisamente esse “fluxo heraclítico” puramente subjetivo e aparentemente inapreensível, em sua totalidade”.(Husserl,1976,p.177)

Isto porque tenho a certeza de ser desta coisa que me está sendo dada, que possui todos os lados, e que o “melhor” é aquele sob o qual a vejo. “Melhor” porque o que prende a minha atenção no momento determinado é algo sinteticamente relacionado às visões anteriores. Na mudança contínua do ver, o lado visto deixa de ser efetivamente (atualmente) visto, mas é retido e relacionado aos que têm estado anteriormente em vista. É este o modo como aprendemos a conhecer as coisas.

Na percepção, eu tenho já a coisa num todo. Quando a vejo, “objetivo” a coisa, com todos os seus lados, mesmo que de forma não atualizada. A percepção consciente tem um horizonte próprio de seu objeto. Cada modalidade de percepção de uma mesma coisa é uma “ostentação de”, e em seu desenvolvimento forma uma síntese de identificação ou de unificação contínua. Cada fase desse desenvolvimento comporta o sentido porque visa a algo, e ao se enlaçarem nesta síntese há um *enriquecimento progressivo* e uma *formação contínua de sentido*. Formação contínua, porque o sentido, uma vez retido, se coloca como pré-interpretação de novas visadas sobre o objeto referido.

Ao tomarmos, como exemplo, a percepção e nos orientarmos do modo pelo qual o objeto de percepção se oferece a nós como um existente, não observamos o que há de subjetivo nos modos de ostentação das coisas, mas na reflexão realizada sobre este “dar-se”, observamos uma correlação essencial entre o ato que percebe e o percebido. Trata-se do a priori subjetivo e universal de correlação a que Husserl denomina de intencionalidade.

Na verdade, os conceitos de existente, modos de aparição, valor, etc., se colocam como prestações intencionais do conjunto e extratificados da subjetividade que está a cada momento presente.

O mundo da percepção, de que tratamos anteriormente, é um simples estrato do mundo da vida, ao qual pertence a espaço-temporalidade do vivido. O fato de nos instalarmos no mundo da percepção não produz, do ponto de vista do mundo, mais que o modo temporal do presente, o qual reenvia, ele mesmo, aos modos temporais do passado e do futuro:

Para a formação do sentido do passado é antes de mais nada a rememoração que exerce a função intencional — se nós fizermos abstração do fato que a

própria percepção, enquanto que presente, “fluente permanente”, não é constituída, como nos mostra uma análise intencional, mais profunda, senão pelo fato de que o agora permanente possui um horizonte de dois postigos, se bem que estruturados diferentemente, sob a rubrica intencional das retenções e protenções. (Husserl, 1976, p. 192)

Contudo, é preciso perceber que nas rememorações fundadas na percepção presente temos um passado objetivo em uma intuitividade original. Enquanto é um existente possui sua diversidade de modos de dado, as maneiras de se dar a si mesmo originariamente enquanto tal e qual passado.

Quanto à questão da percepção, apontando na direção dos modos temporais do futuro, Husserl considera a recordação na direção do antes, com o sentido de uma modificação intencional da percepção (o futuro significando: o presente por vir) se constituindo numa formação de sentido original, de onde brota o sentido de ser do futuro enquanto que tal – em uma estrutura mais profunda, possível de se revelar com maior precisão.

A questão da temporalização, do tempo com seu conteúdo, ganha aqui uma nova dimensão. Faz-nos crer a constituição do ser existente como temporalização que confere, em um sistema constitutivo, sua forma temporal a cada sentido tomado no próprio existente, enquanto somente através da síntese universal oniglobalizante-o mundo se constitui com todos os tempos convergindo sinteticamente à unidade de um só tempo.

A proposta é a de seguir a síntese, segundo a qual as diversas aparições conduzem em si mesmas o existente como “pólo objetivo”. Não se trata aqui de um existente real, mas intencional. Toda aparição o é de algo que ela mesma comporta.

Na linguagem da intencionalidade todo existente como coisa é índice experimental de seus modos de aparição que vêm a ser visíveis por relação orientada reflexivamente pelo *ego*.

Husserl, apesar de ver o *ego* como uma questão acessória no estudo da síntese do diverso, ressalta de pronto que ele termina por reivindicar o seu direito de vir a ser um tema próprio por seu caráter globalizante, *realizador idêntico de todas as validações* .

O *ego* intencional vive em sua própria identidade orientado para o pólo de unidade — a coisa mesma — através dos modos de aparição para a realização de seu projeto: o preenchimento de sua intenção. Sendo pólo egológico funciona como um domínio de conservação, desdobrando ativamente o objeto em suas propriedades, não deixando soçobrar

no nada o que foi uma vez percebido, ao contrário, ele o conserva, embora na forma do não percebido, na tomada da visada.

Husserl retoma aqui a posição de sua fenomenologia egológica das “Meditações”, ao escrever:

Tudo está centrado sobre o pólo egológico, na compreensão da modalidade das certezas de ser, a “rasura” como aparência, a disposição para decidir as incertezas, a dúvida, etc. De um lado o pólo egológico obtido pelas afecções que solicitam o ego de maneira mais ou menos insistente, motivando eventualmente seu retorno para elas e lhes consagrando uma atividade própria. Estas notas e outras semelhantes são as indicações para as análises profundas e particulares do ego enquanto o pólo egológico. (Husserl,1976,p.195)

A intencionalidade, como rubrica geral das diferentes modalidades de relação consciência -mundo,

Nos faz estudar o *ego* enquanto pólo egológico na relação *ego-cogitatio-cogitata*. Segundo Husserl, nesta ordem se estrutura a subjetividade no sistema cartesiano. Na fenomenologia, porém, devemos inverter as ordens.

O mundo da vida como objeto da *epoché* vem a ser a primeira rubrica intencional, o fio condutor para as questões em retorno que conduzirão à diversidade dos modos de aparição e suas estruturas intencionais. Somente por um segundo nível de reflexão chegamos ao *ego pólo* e ao que é próprio a sua identidade.

No interior da *epoché* é lícito voltarmos-nos exclusiva e sistematicamente para o mundo da vida e suas formas essenciais a priori e, por uma modificação correspondente do olhar, conduzi-lo aos correlatos constitutivos das “coisas” do mundo e suas formas de coisas: a diversidade dos modos de dar-se e das formas de essência que lhes são correlativas.

Da mesma forma é lícito conduzirmos-nos aos sujeitos e às comunidades de sujeitos que funcionam com suas formas egológicas. Resumidamente, a *epoché* transcendental, ao reduzir o mundo da vida ao puro “fenômeno”, o coloca como o fio condutor transcendental de grau superior, realizando a tarefa universal de investigação da redução transcendental.

Deste modo, percebe-se a própria filosofia transcendental como totalizadora de uma ontologia do mundo da vida.

A partir desse momento, Husserl se propõe esclarecer quatro dificuldades paradoxais vistas como possibilidades. O primeiro tema abordado pelo filósofo é o da correlação, segundo o qual temos o mundo e a humanidade, a subjetividade, cuja prestação se cumpre intencionalmente na comunização da validade do mundo.

Já vimos a *epoché*, ao nos abrir caminho à correlação, instaurar um tipo de interesse que nos coloca acima do mundo natural. Nenhuma verdade objetiva, pré-científica ou científica, pertence ao círculo do novo conceito de cientificidade. E aqui Husserl vê a possibilidade de uma primeira dificuldade:

Não estamos nós, também, a trabalhar para uma ciência, estabelecendo as verdades sobre o ser verdadeiro? Não nos colocamos sobre a vida perigosa da dupla verdade? Pode existir ao lado da verdade objetiva uma segunda verdade, a verdade subjetiva? (Husserl,1976,p.199)

Responder a estas questões e evitar esta primeira dificuldade, que prevê uma dupla verdade, significa para Husserl perceber a vida natural do mundo como modalidade particular da vida transcendental que constitui perpetuamente o mundo. Neste sentido não se trata de estabelecer uma verdade subjetiva, ao lado da verdade objetiva, mas unicamente de perceber a verdade objetiva, presente na subjetividade transcendental. Trata-se de buscar um fundamento para a objetividade e de esclarecer a evidência do mundo dado de antemão, e não de criar um outro tipo de verdade, mas de compreendê-la como encontro, vivência.

A *epoché* aparece como elemento necessário para a auto-constituição da subjetividade efetivada ao elaborar a verdade do mundo, esclarecendo as modalidades possíveis de certeza as quais, na vida natural, são subestimadas em favor de uma crença ingênua no existente — pólo objetivo antecipado como existente na certeza do ser.

Trata-se de não perceber a existência do “ser-em-si”, mas o intencional e o intencionado, a objetividade somente pela subjetividade que a desvela. E neste sentido, inclusive, podemos entender Husserl ao colocar o *a priori* do mundo da vida como percebido no *a priori* da subjetividade transcendental e no estrato da transcendentalidade.

Relevamos o papel social da fenomenologia Husserliana pela sua busca de compreensão do homem através dos seus vividos, dos seus atos intencionais, do próprio indivíduo e por sua repulsa em rotulá-lo. A sua proposta permite uma subjetividade inserida na inter-subjetividade, mostrando um ego disvelador de um outro ego. Percebe-se que a objetividade com a qual a fenomenologia lida é ideal e não real. Ideal quando prescinde dos fatos na busca de seus sentidos, explicitando a nova forma de teorizar sobre o conhecimento:

a relação da subjetividade com o fenômeno mundo e outros eus a partir de suas visadas intencionais e constitutivas. Assim, é necessário compreender o que é ideal para o fenomenólogo: o ideal não é uma criação arbitrária da mente que conhece, mas o perceber verdadeiro puro e imanente, das coisas presentes à consciência doadora de sentido.

Concluindo, podemos dizer que ao conceber o ego transcendental existindo em cada homem, Husserl queria de cada homem um filósofo, e que com isto desejava unicamente fazer de cada homem um “homem”, consciente de sua condição de humano que implica uma solidariedade reconhecida e assumida através do ver, nas coisas mesmas, a sua verdade: a verdade de cada um como a verdade de todos, a verdade do homem no mundo.

Qual seria a solução? Não está pronta! Como diria Carlos Drummond, o ponto de partida está na compreensão de que o nosso coração não é mais vasto do que o mundo, ou seja, é preciso ter “disposição” para interpretar o momento como possibilidade objetiva, abertura para novos amanhãs...

Mundo grande

Não, meu coração não é maior que o mundo.
É muito menor.
Nele não cabem nem as minhas dores.
Por isto gosto tanto de me contar.
Pó isso me dispo,
Por isso me grito,
Por isso freqüente os jornais, me exponho cruamente nas livrarias: preciso de todos.

Sim, meu coração é muito pequeno.
Só agora vejo que nele cabem os homens.
Os homens estão cá fora, estão na rua.
A rua é enorme. Maior, muito maior
Do que eu esperava.
Mas também a rua não cabe todos os homens.
A rua é menor que o mundo.
O mundo é grande.

Tu sabes como é grande o mundo.
Conheces os navios que levam petróleo e livros, carne e algodão.
Viste as diferentes cores dos homens,
Sabes como é difícil sofre tudo isso num só peito de homem... sem que ele estale.

Fecha os olhos e esquece.

Escuta a água nos vidros,
tão calma. Não anuncia nada.
Entretanto escorre nas mãos,
tão calma! Vai inundando tudo...
Renascerão as cidades submersas?
Os homens submersos — voltarão?
Meu coração não sabe.
Estúpido, ridículo e frágil é meu coração.
Só agora descubro como é triste ignorar certas coisas.
(na solidão de indivíduo desaprendi a linguagem com que os homens se comunicam).

Outrora escutei os anjos, as sonatas, os poemas, as confissões patéticas
Nunca escutei voz de gente.
Em verdade sou muito pobre.

Outrora viajei países imaginários, fáceis de habitar,
ilhas sem problemas, não obstante exaustivas e convocando ao suicídio.
Meus amigos foram as ilhas.
Ilhas perdem o homem.
Entretanto alguns se salvaram e trouxeram a notícia de que o mundo o grande mundo está crescendo todos os dias, entre o fogo e o amor.
Então, meu coração também pode crescer.
Entre o amor e o fogo, entre a vida e o fogo,
meu coração cresce dez metros e explode.
— Ó vida futura! Nós te criaremos.

REFERÊNCIAS

CAPELA, Rita Josélia da. *O fundamento da objetividade no pensamento de Edmund Husserl*. Dissertação de mestrado, UFRJ, 1982.

CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo : Ática, 1994.

HORKHEIMER, Marx & ADORNO, Theodor. *Dialética do conhecimento* 2. ed Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Paris, Gallimard, 1976.

FROMM, Erich. *Psicanálise da sociedade contemporânea*. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

AUTENTICIDADE E ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA EM CHARLES TAYLOR

Rogério Foschiera*

Resumo:

A intuição de fundo que está na base da prospectiva antropológica tayloriana é que o homem é um ser ao qual o mundo se apresenta já carregado de significado, de diferentes qualidades intrínsecas diante das quais é chamado a articular um profundo senso moral. O alvo de Taylor é a ontologia moral, ou o pano de fundo que articula as intuições morais e espirituais modernas. Ele constata que os fundamentos morais, quer sejam teístas ou seculares, tendem a manter-se inexplorados. Propor à pessoa humana questões éticas, em termos taylorianos, é dar-lhe a chance de ser autenticamente humano. Uma das teses antropológicas principais de Taylor é a de que o homem é um “avaliador forte”. A partir de Taylor, a prática educativa deve colocar questões relacionadas com o Bem e com as Fontes Morais.

Palavras-chave: Taylor. Antropologia. Autenticidade.

1 INTRODUÇÃO

A busca pelo sentido da autenticidade em Taylor passa necessariamente por sua concepção antropológica e ontológica. Isto é, como o autor define o ser humano e como considera nisso a ontologia e a moral. Taylor apresenta uma antropologia ancorada na moral e na ontologia. Desde sempre o humano é moral e desde sempre o humano é humano. Por isso Taylor não pode concordar com as perspectivas antropológicas que colocam o ser humano numa posição meramente material ou positivista, nem com os modelos behavioristas ou empiristas de tratar do humano e nem com as perspectivas morais calcadas no dever ou no útil.

A perspectiva da autenticidade supõe uma visão integral de ser humano, uma *paidéia* (formação), um olhar que considere os elementos objetivos constitutivos do ser humano e que precisam da ciência objetiva para serem tratados, mas inseridos numa visão mais ampla e que resguarde o fenômeno humano e social numa linguagem rica, daí os temas aqui propostos:

* Faculdades Integradas São Judas Tadeu, Canoas/ RS – Brasil, rogeriofoschiera@bol.com.br
SABERES, Natal – RN, v. 1, n.2, maio 2009

antropologia filosófica, ontologia moral, identidade, avaliações fortes, sentimentos morais, configurações morais, *self* expressivo e ideal moral.

Em termos de práticas educativas, isso remete a novas ou renovadas posturas no âmbito familiar, escolar e social. Uma nova leitura de si mesmo e uma nova postura na atividade educativa. Quem educa o humano é o humano. Só o humano constrói o humano. Um ideal a ser articulado e construído em meio a uma cultura marcada por perspectivas contrárias àquela que Taylor defende.

2 A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA COMO ELEMENTO INTEGRADOR

A noção tayloriana de autenticidade possui uma perspectiva ontológica que merece atenção pela força conceitual que isso pode ter para a educação, especialmente a de orientação cristã. No centro da reflexão de Charles Taylor está a noção de *human agency* (agir humano), ou, seu equivalente, a de *embodied agency* (agir encarnado). Trata-se da imagem do agir humano como práxis intencional necessariamente encarnada em um corpo. A dimensão corpórea marca a antropologia tayloriana e garante que não seja uma antropologia idealista nem racionalista. Isso é fundamental para embasarmos filosoficamente a educação para a autenticidade. O corpo é um espaço de subjetividade, de individualidade e de ética.

O interesse de Taylor pela antropologia filosófica é abertamente reconhecido pelo próprio autor dos volumes de *Philosophical papers*. Taylor se expressa assim:

Despite the appearance of variety in the papers published in this collection, they are the work of a monomaniac; or perhaps better, what Isaiah Berlin has called a hedgehog. If not a single idea, then at least a single rather tightly related agenda underlies all of them. If one had to find a name for where this agenda falls in the geography of philosophical domains, the term “philosophical anthropology” would perhaps be best, although this term seems to make English-speaking philosophers uneasy. (TAYLOR, 1985a e 1985b, p. 01).

A intuição de fundo que está na base da prospectiva antropológica tayloriana é que o homem é um ser ao qual o mundo se apresenta já carregado de significado, de diferentes

qualidades intrínsecas diante das quais é chamado a articular um profundo senso moral. O humano é ação, é corpo, é ralação, é significante, é ético. Ou seja:

To be a full human agent, to be a person or a self in the ordinary meaning, is to exist in a space defined by distinctions of worth. A self is a being for whom certain questions of categoric value have arisen, and received at least partial answers. Perhaps these have been given authoritatively by the culture more than they have been elaborated in the deliberation of the person concerned, but they are his in the sense that they are incorporated into his self-understanding, in some degree and fashion. My claim is that this is not just a contingent fact about human agents, but is essential to what we would understand and recognize as full, normal human agency. (TAYLOR, 1985 a e 1985b, p. 03).

A antropologia filosófica de Taylor é essencialmente uma filosofia moral e não apenas no sentido genérico de que toda antropologia filosófica acaba por veicular uma componente normativa. A ligação é absolutamente constitutiva, já que Taylor não separa questões morais e questões de identidade. O ser humano normal é um ser ético, situado num espaço dialógico, portador de distinções valorativas e capaz de aprender a distinguir o certo do errado, o bem do mal. A educação tem aí uma referência antropológica e um compromisso. Na prospectiva tayloriana o sujeito moral não cessa nunca de ser aquele agente humano encarnado, isto é, o ser que cresce fisicamente e que vai conhecendo seu próprio corpo também vai crescendo moralmente e aprendendo fazer distinções valorativas. Em Taylor há uma valorização dos sentimentos morais, das emoções que acompanham necessariamente as avaliações fortes dos indivíduos. Para a educação é fundamental considerarmos os sentimentos morais e as avaliações fortes. Taylor nos oferece uma boa antropologia e com ela podemos fazer uma boa educação.

Segundo COSTA (2001) a antropologia filosófica de Taylor é constitutivamente interpretativa e comparativa; não alcança nunca um ponto de vista objetivo, “absoluto”, no próprio objeto de estudo e se limita a oferecer melhores relatos (*best accounts*) daquilo que existe de articulável na experiência moral dos indivíduos que submete às interrogações. Não pode, portanto, ser idealista. As noções fundamentais da antropologia filosófica tayloriana são: avaliações fortes e fracas, quadros de referência indubitáveis, articulações e *self*, ou do agente humano enquanto portador de uma identidade, de um determinado tipo de orientação no espaço moral. Segundo Costa, diante da pergunta “que coisa é um homem?”, Taylor

antepõe outra, “que coisa somos nós?” ou, “que coisa é o *self*?”. Ele está convicto de poder voltar a pensar de modo adequado, a unidade e a variedade do homem.

As questões que serão tratadas a seguir vão clareando a perspectiva antropológica tayloriana. Primeiramente, a ontologia e sua natureza moral.

3 O HUMANO COMO ONTOLOGICAMENTE MORAL

Em *Sources of the self* o filósofo canadense fala especificamente de uma ontologia moral ou humana, caracterizando a condição transcendental da experiência moral. Não se trata apenas de uma descrição fenomenológica, mas uma exploração dos limites do concebível na vida humana, uma descrição de suas condições transcendentais. Educar para a ética significa, na linguagem tayloriana, dar voz ao autenticamente humano. O humano, em Taylor, é ontologicamente moral, não se pode conceber o humano fora desse espaço valorativo, trata-se de um limite do concebível para a vida humana. Portanto, educar é também limitar, é oferecer contornos de identidade subjetivados e situados nos espaços da corporeidade, da dialogicidade e da moralidade.

Segundo Taylor, questões como o respeito à vida, à integridade, ao bem-estar e à prosperidade dos outros são exigências sentidas como morais em todas as sociedades humanas, “são intuições morais incomumente profundas, potentes e universais” (TAYLOR, 1997, p. 17), como que arraigadas no instinto e, em contraste com outras reações morais provindas da educação, parece haver uma compunção natural, inata. “A cultura e a criação podem ajudar a definir as fronteiras dos *outros* relevantes, mas não parecem criar a reação básica em si.” (TAYLOR, 1997, p. 17).

Por isso, para Taylor, as reações morais têm duas facetas: “de um lado são quase como instintos, comparáveis ao amor por doces, [...] do outro, parecem envolver afirmações, implícitas ou explícitas, sobre a natureza e condição dos seres humanos.” (TAYLOR, 1997, p. 17). Na segunda temos a aceitação ou a afirmação de uma ontologia do humano. Taylor considera cômodo e tentador contentar-se com a perspectiva da consciência naturalista moderna, que destaca apenas as reações morais instintivas e considera a ontologia que lhe confere articulação racional um mero palavreado, como coisas sem sentido de uma época que passou.

Taylor diz que essa divisão tão nítida não pode ser mantida. Comparando o gosto pelos doces ou a náusea por certos odores com as escolhas morais, vê que parece não haver outro critério para um conceito do nauseante além das reações; já na resposta vinculada a um objeto apropriado, a reação seria apenas bruta. As reações morais têm esses dois lados: “não são apenas sentimentos *viscerais*, mas também reconhecimentos implícitos de enunciados concernentes a seus objetos”. (TAYLOR, 1997, p. 20).

A educação humana está sempre inserida num espaço onde pode contar com sentimentos viscerais, mas que, principalmente, deverá lidar com distinções valorativas, com configurações morais e com posturas éticas que se articulam em cada indivíduo e em cada cultura. Essas questões precisam ser tematizadas, questionadas e sempre de novo articuladas. No âmbito da família entra em questão a articulação dos pais, no âmbito escolar a articulação dos professores e das instituições e no âmbito social as articulações culturais e estatais. Essas instâncias são as proponentes do discurso e das articulações. E nisso a infância e a juventude são, em primeiro lugar, sintoma da realidade familiar, escolar e social.

Para o filósofo canadense, as várias explicações ontológicas atribuem predicados aos seres humanos que parecem análogas aos predicados teóricos das ciências naturais. Em Platão, por exemplo, a explicação ontológica que está na base da moralidade era idêntica a sua teoria *científica* do universo. Contudo, as explicações ontológicas têm o estatuto de articulações dos instintos morais. Elas articulam as afirmações implícitas nas reações. Existe, portanto, uma objetividade moral. Contudo, essa objetividade não é a mesma das ciências naturais a partir do século XVII, baseadas na neutralidade. A introvisão moral requer que se neutralizem algumas reações, mas não se trata de prescindir por inteiro das reações. O paradigma científico moderno não pode ser utilizado para estabelecer a ética. O humano autêntico não pode ser objetivado, ele sempre está implicado e por isso nunca temos um discurso absoluto ou definitivo, mas sempre estamos em busca de uma melhor descrição.

O alvo de Taylor é a ontologia moral, ou o pano de fundo que articula as intuições morais e espirituais modernas. Ele constata que os fundamentos morais, quer sejam teístas ou seculares, tendem a manter-se inexplorados. Inclusive pode haver resistência para sua exploração devido à “falta de adequação entre o que as pessoas acreditam, por assim dizer, oficial e conscientemente, [...] e aquilo de que precisam para dotar de sentido algumas de suas reações morais” (TAYLOR, 1997, p. 23) - isto é, articular aquilo que torna essas respostas apropriadas. E Taylor aprofunda assim essa supressão:

Há, a meu ver, uma supressão motivada da ontologia moral entre os contemporâneos, em parte porque a natureza pluralista da sociedade moderna torna mais fácil viver dessa maneira, mas também por causa do grande peso da epistemologia moderna [...] e da perspectiva espiritual associada a essa epistemologia. [...] uma terceira razão: a natureza indefinida, tateante, incerta de muitas das crenças morais. [...] A maioria ainda está no processo de procurar respostas para isso. Temos aí, como tentarei argumentar a seguir, uma condição essencialmente moderna. (TAYLOR, 1997, p. 23-24).

Educar para a autenticidade é também dar voz à ontologia moral constitutiva da família, da escola e da sociedade. E nisso poder ver suas contradições implícitas e, mais ainda, estar disposto a mudar e alinhar o que se acredita ou se deseja, com as práticas constitutivas.

Taylor se mostra inabalável na convicção de que a experiência moral dos indivíduos seja algo de último, diante da qual não se pode recuar. Ela representa de fato, aos seus olhos, uma unidade com o agir, com o orientar-se em um mundo que é desde o princípio um mundo humano, social, rico de diferenças carregadas de um significado essencial para o indivíduo agente. Para o filósofo canadense, não é possível cindir determinado quadro de referência teórico da imagem do homem que ela veicula. Ou seja:

The connection between a given framework of explanation and a certain notion of the schedule of needs, wants, and purposes which seems to mediate the inference to value theory is not fortuitous. [...] For a given framework is linked to a given conception of the schedule of human needs, wants, and purposes, such that, if the schedule turns out to have been mistaken in some significant way, the framework itself cannot be maintained. [...] A conception of human needs thus enters into a given political theory, and cannot be considered something extraneous which we later add to the framework to yield a set of value judgments. (TAYLOR, 1985b, p. 74-75).

Segundo COSTA (2001), a perspectiva filosófico-antropológica de Taylor se move na direção da definição, a partir de um específico interrogativo histórico, relativo a uma identidade cultural, de um núcleo unitário profundo da experiência moral dos indivíduos cuja existência é a condição necessária para a realização da potencialidade inexpressa do gênero humano.

Dar voz às intuições morais e espirituais que constituem o ser humano é tarefa educativa primordial, ou seja, é a própria essência do fazer educativo. Trata-se de permitir que a voz do humano que está desde sempre em cada um encontre expressão na linguagem e no agir. E no momento em que se submetem anseios e desejos à linguagem, abrem-se os mais profundos questionamentos. Abrem-se possibilidades, mas também se estabelecem limitadores. Educar, portanto, é colocar o humano em questão, o humano que está nos pais, nos professores e na sociedade e que esses querem que esteja nas crianças e nos jovens. Com isso, quem mais se educa é sempre quem propõe a educação do outro. A identidade cultural e individual de cada um sempre estará em questão.

4 A IDENTIDADE CONECTADA COM O ESPAÇO ÉTICO

A preocupação com a formação de uma identidade pessoal sadia é central para a educação contemporânea. Uma preocupação carregada de ambigüidades, pois, muitas vezes, leva ao esquecimento das exigências para além do eu, o que, em termos taylorianos, está totalmente equivocado. O que Taylor entende por *identidade*? Para Taylor trata-se de *quem somos e de onde viemos*. “Constituye el trasfondo en el que nuestros gustos y deseos, y opiniones y aspiraciones, cobran sentido”. (TAYLOR, 1994, p. 69).

Conforme o filósofo canadense, “a algunas personas esto podría parecerles una limitación, de la que uno podría aspirar a liberarse”. (TAYLOR, 1994, p. 70). Mas, o que ele quer deixar claro é o traço dialógico da condição humana e as exigências inerentes ao ideal da autenticidade. Ao mesmo tempo, quer mostrar que as formas mais egocêntricas e *narcisistas* da cultura contemporânea são manifestações inadequadas. Ele afirma:

Más en particular, quiero mostrar que las formas que optan por la autorrealización sin considerar (a) las exigencias de nuestros lazos con los demás o (b) las exigencias de cualquier tipo que emanan de algo que está más allá o fuera de los deseos o aspiraciones humanas son contraproducentes, destruyen las condiciones para realizar la autenticidad misma. (TAYLOR, 1994, p. 71).

Ter uma identidade, para Taylor, significa saber onde se está, onde cada um se situa em relação ao próprio horizonte moral de referência. Para ele, um homem sabe quem é quando sabe que coisa fazer em uma determinada situação, por que reconhece aquilo que é importante para ele e o que não é. Só existe uma identidade enquanto se é autor e portador de avaliações fortes, enquanto se discrimina de maneira mais ou menos reflexiva e autoconsciente entre aquilo que é bem e aquilo que é mal, entre o que é torpe e o que não é, entre o que é virtuoso e o que não é. Assim Taylor resume os termos da questão:

Il tipo d'identità che è davvero cruciale per avere un coerente senso dei sé (a coherent sense of self) è un'identità che ci connette a uno spazio etico. Avere un'identità significa sapere 'da dove si viene' quando sono in gioco questioni di valore, o questioni di rilevanza (importance). La propria identità definisce lo sfondo grazie al quale si sa dove ci si colloca rispetto a tali questioni. Quando esso viene messo in discussione o diviene incerto non si sa come reagire e ciò equivale a cessare di sapere chi si è in quest'ultimo specifico senso. Una volta stabilito tutto ciò, si possono avanzare le seguenti tesi: gli esseri umani possiedono sempre un senso di sé, in questo senso, che si situano da qualche parte in uno spazio etico. Il loro senso di chi essi sono è definito in parte da un'identificazione di quali sono le questioni o i criteri o i beni o le richieste davvero importanti; e, in connessione a ciò, da un senso di dove essi si situano rispetto a questi o a che altezza sono rispetto a essi o entrambe le cose. (TAYLOR *Apud* COSTA, 2001, p. 117).

Conforme COSTA (2001), a identidade individual, em Taylor, é necessariamente uma identidade moral, uma modalidade de orientação no espaço ético que pode ser compreendida apenas intrinsecamente, ou seja, a partir do tipo de valoração, das tomadas de posição moral que pressupõe. Obviamente, se o “sentido de si” pode ser definido como uma propriedade universal dos homens, os conceitos específicos, as visões de si mesmo enquanto indivíduos são necessariamente plurais: a identidade, como a auto-interpretação dos indivíduos, é constitutivamente diversa e múltipla, como múltiplas e diferentes são os mapas morais, as topografias morais. Por sua vez, a posse de uma identidade pressupõe a existência de uma rede de interlocuções, de um “espaço público”, no qual a significação deste universo de diferenças de valores possa encontrar uma adequada radicação. E isto é possível apenas em uma realidade que não seja apenas particular ou idiossincrática.

Os indivíduos necessitam de um espaço social de reconhecimento e mais do que nunca, sabe-se o quanto cabe uma valorização das qualidades e potencialidades para que crianças e adolescentes se possam formar positivamente. Cabe também propor-lhes horizontes

de significação que os transcenda e que possibilite a cada um situar-se no mundo da linguagem, do humano, do ecológico, do social, do político... O “narrativo” da noção tayloriana de identidade pessoal convoca os mediadores educacionais para dupla responsabilidade: apresentar o humano aos humanos em formação, e dar voz a quem só se constitui na expressão de si.

Penso em identidade individual, bem como em identidade familiar, escolar e social. Como cada família se define, como cada escola se define e como cada cultura se define? Mas essa não é uma pergunta retórica nem teórica, trata-se de perguntar pelos próprios horizontes de significado, pelos próprios mapas morais e pelos bens que realmente importam. Avanço, pois, para a questão das avaliações fortes.

5 AVALIAÇÕES FORTES: CONDIÇÕES TRANSCENDENTAIS DO EXISTIR HUMANO

Propor à pessoa humana questões éticas, em termos taylorianos, é dar-lhe a chance de ser autenticamente humano. Uma das teses antropológicas principais de Taylor é a de que o homem é um “avaliador forte” (*strong evaluator*), um ser que não apenas pode discriminar reflexivamente entre os próprios desejos de base, mas fazê-lo, por necessidade, orientando-se por diferenças intrínsecas de valores e defendendo com isso a própria identidade pessoal. Harry Frankfurt afirma:

Human beings are not alone in having desires and motives, or in making choices. They share these things with members of certain other species, some of which even appear to engage in deliberation and to make decisions based on prior thought. It seems to be peculiarly characteristic of humans, however, that they are able to form ... second order desires... (FRANKFOURT *Apud* TAYLOR, 1985a, p. 15).

E ainda: “no animal other than man [...] appears to have the capacity for reflective self-evaluation that is manifested in the formation of second-order desires”. (FRANKFOURT *Apud* TAYLOR, 1985a, p. 16).

Segundo Taylor, no primeiro caso que chama de avaliação fraca, a preocupação é com resultados; no segundo, avaliação forte, com a qualidade da motivação. Taylor interpreta com base em “avaliações” a capacidade toda humana de discriminar reflexivamente entre os próprios desejos; simplesmente ele propõe distinguir entre avaliações fracas, que seriam exclusivamente interessantes para o êxito de tais discriminações, e avaliações fortes, que dependem da qualidade da motivação. Ou seja:

In weak evaluation, for something to be judged good it is sufficient that it be desired, whereas in strong evaluation there is also a use of ‘good’ or some other evaluative term for which being desired is not sufficient. (TAYLOR, 1985a, p. 18).

Em Taylor, essa orientação moral fundamental é essencial para ser um interlocutor humano capaz de responder por si mesmo. Falar de orientação é pressupor um análogo espacial dentro do qual está o caminho. Ela só representa o papel de orientar, de proporcionar a estrutura na qual as coisas têm sentido. A orientação no espaço não é a resposta a uma questão artificial e dispensável. A questão pertence à classe das perguntas incontornáveis, isto é, faz parte de o agir humano existir num espaço de indagações sobre bens sujeitos a avaliações fortes, anterior a qualquer escolha ou mudança cultural adventícia. A pessoa desprovida por inteiro de configurações estaria fora do espaço de interlocução; ela não teria uma posição no espaço em que todos estão. Isso seria julgado patológico.

Para Taylor, a pessoa que decide não aceitar as configurações tradicionais que distinguem entre fins superiores e inferiores, mas que prefere fazer cálculos racionais acerca da felicidade constitui-se no ideólogo utilitarista que vive num horizonte moral que não pode ser explicado por sua própria teoria moral. Em termos taylorianos, não se trata apenas de uma explicação fenomenológica como o naturalismo poderia protestar, mas se trata de um exame dos limites do concebível na vida humana, uma explicação de suas *condições transcendentais*.

Em termos de educação é necessário pensar quais são as condições transcendentais do sujeito, da família, da escola e da sociedade? Colocar esse tipo de questão significa uma luta contra a ideologia hoje dominante que não admite avaliações fortes, uma luta contra as formas degradadas de autenticidade e uma construção do ideal da autenticidade.

Segundo Costa, é propriamente a referência à qualidade da motivação que representa o verdadeiro ponto de decisão. Um avaliador forte, de fato, está interessado no valor

qualitativo (*qualitative worth*) dos diferentes desejos e não na sua instrumentalização pelo prazer que possa trazer. Nas palavras de Costa:

L'essere umano non si limita, infatti, a favorire strategicamente alcuni desideri rispetto ad altri, ma per l'appunto, li identifica e li organizza gerarchicamente alla luce di coppie di predicate antinomiche come buono/cattivo, elevato/infimo, disdicevole/commendevole ecc., e con tali discriminazioni determina anche quale tipo di persona sia o aspiri a essere. (COSTA, 2001, p. 123).

Conforme o próprio Taylor: “we are reflecting about our desires in terms of the kind of being we are in having them or carrying them out” (TAYLOR, 1985a, p. 26). Diferente de simplesmente escolher alternativas, a avaliação forte se move num universo moral articulado segundo diferenças qualitativas que não estão fixadas de uma vez por todas na sua forma atual.

Segundo Costa, Taylor faz constante referência a uma capacidade de avaliações fortes (*capacity for strong evaluation*) e como ela é essencial para a sua noção de sujeito humano, sem a qual o sujeito humano não teria um tipo de profundidade essencial para a humanidade. Costa diz:

L'uomo, in quanto valutatore forte, vive di necessità in un universo morale articolato secondo differenze di valore intrinseche. Ma tale articolatezza del mondo morale degli uomini non è tanto il prodotto diretto della loro attività deliberativa quanto, piuttosto, lo sfondo ineludibile contro cui tutti gli individui necessariamente si collocano. Agli uomini non è concesso, come avrebbe voluto Nietzsche, di creare liberamente i propri valori o, come pensava Sartre, di compiere delle scelte radicali che al contempo dischiudono e risolvono da sé dei dilemmi morali. Al contrario, secondo Taylor, gli uomini sperimentano l'esistenza di dilemmi morali perché sono ab origine situati in uno spazio contrassegnato da differenze di valore, articolato secondo un alto e un basso morale, tra bene e male, nobile e disonorevole, virtuoso e spregevole. (COSTA, 2001, p. 124).

Como disse Taylor:

Our evaluations are not chosen. On the contrary they are articulations of our sense of what is worthy, or higher, or more integrated, or more fulfilling, and so on. But as articulations, they offer another purchase for the concept of responsibility. (TAYLOR, 1985a, p. 35).

É fundamental que os educadores se autorizem a perceber que o ato de valorar no sentido forte, ou seja, de discriminar entre opções qualitativamente diversas, dotadas de menor ou maior valor é um exercício que o ser humano faz desde sempre enquanto humano. Trata-se de um exercício que não tem fim. Essa articulação de um horizonte de significado se apresenta desde a originária experiência afetiva do mundo até as mais elaboradas e racionais posturas ou teorias explicativas do viver humano. Portanto, colocar-se e colocar aos alunos questões éticas é viabilizar e libertar o autenticamente humano e não, como querem fazer pensar alguns, reprimir o humano.

O sujeito tayloriano não é um sujeito desencanado, é um sujeito ao qual as coisas desde o princípio se apresentam como não neutras, como ricas de significado, como intencionais. Enquanto avaliador forte, o homem não está empenhado na criação do nada do próprio universo moral, como se este representasse um produto exclusivo de sua atividade de deliberação. Na realidade, a capacidade e a necessidade do homem de formular avaliações fortes são o correlato natural e a condição de existência dos quadros de referência morais iniludíveis que, para Taylor, representam a componente essencial da identidade: *our identity is defined by our fundamental evaluations*. (TAYLOR, 1985a, p. 34)

No capítulo quarto da primeira parte de *As fontes do self* Taylor aprofunda a questão das *fontes morais* a partir da pergunta: *qual o sentido da articulação do bem?* Para existirem, os bens de tipo moral necessitam de alguma articulação, eles só se tornam disponíveis em alguma cultura, quando são expressos. Não que a articulação seja suficiente para haver adesão, mas é condição necessária. Para o autor, *articulação* tem um sentido amplo e abrangente, incluindo outros tipos de linguagem, além da prosa. Mas, a busca de uma articulação em linguagem descritiva, advém do fato de o homem não ser pleno até poder dizer o que o move e em torno do que se constrói sua vida. Além disso, a articulação pode aproximá-lo mais do bem como fonte moral e pode conferir-lhe poder.

Taylor também retoma alguns conceitos fundamentais. Bem forte: “o que quer que seja selecionado como incomparavelmente superior numa distinção qualitativa” (TAYLOR, 1997, p. 127). Bem: “qualquer coisa considerada valiosa, digna, admirável, de qualquer tipo

ou categoria [...] aquilo cujo amor nos move à boa ação” (TAYLOR, 1997, p. 127). Bem constitutivo:

[...] é uma fonte moral, [...] é algo cujo amor nos capacita a fazer o bem e a ser bons. [...] O bem constitutivo não se restringe a definir o conteúdo da teoria moral. O amor dele é o que nos capacita a ser bom. Em consequência, também amá-lo é parte daquilo que é ser um bom ser humano. (TAYLOR, 1997, p. 129).

A partir de Taylor, a prática educativa deve colocar questões relacionadas com o Bem e com as Fontes Morais. Cada ser humano necessita elaborar sua própria articulação. Teístas ou seculares, as fontes morais são uma demanda recorrente do ser que por ser humano é um avaliador forte. O diálogo é a única forma de mantermos um profundo respeito pelas diferenças pessoais e culturais, típicas da modernidade. Isso significa que nenhuma fonte moral pode ser imposta, ela precisa ser decorrente do diálogo e da livre escolha. Contudo, outro erro, hoje muito presente, é o de ignorarmos essa discussão e com isso tratarmos o ser humano instrumentalmente. E o ponto de partida da convicção de Taylor sobre a necessária avaliação forte está nos sentimentos morais.

REFERÊNCIAS

COSTA, Paolo. Modernità e transcendenza. *Paradigmi. Revista di critica filosofica*. Schena editore, Anno XVIII, n. 54, nuova serie, p. 601-617, set/dic 2000. p. 616-617.

_____. *Verso un'ontologia dell'umano: Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*. Milano: Edizioni Unicopli, 2001. 255p.

TAYLOR, Charles. *HEGEL*. Cambridge, EUA: Cambridge University Press, 1975. 580p.

_____. *Human agency and language: Philosophical papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985a. 294p.

_____. *Philosophy and the human sciences: Philosophical papers II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985b. 340p.

_____. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994. 146p.

_____. *As fontes do self: A construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997. 670p.

_____. A catholic modernity? In: HELFT, James L. *A católic modernity. Charles Taylor's marianist award lecture*. Oxford University Press, 1999. 130p.

_____. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000. 311p.

_____. *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003. 127p.

_____. *Modern social imaginaries*. Durham and London: Duke university press, 2004. 215p.

_____. *Hegel e a Sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005. 210p.

_____. *A secular age*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 874p.

JACQUES LACAN, FILOSOFIA, PSICANÁLISE E CIÊNCIA

Rosario Herrera Guido*

Traduzido do espanhol por Ester Heuser e Eduardo Pellejero

*No final da minha vida
percebo que não tenho sido
mais que um rapaz
que caminhando pela beira mar
por vezes encontrou umas conchas mais
belas que outras
mas sempre frente ao infinito oceano da
verdade.*

Isaac Newton

1 INTRODUÇÃO

Jacques Lacan chegou a dizer que era um autor cristalino. Nem todos os seus leitores e críticos estariam de acordo. Frente às possíveis obscuridades parece-me que é preciso retornar a Lacan da mesma forma pela qual ele voltou a Sigmund Freud. Assim como não há discurso sem perda, também não há leitura sem quebra, pois desde a perspectiva da ciência prevalece a ilusão sem a possibilidade de eliminar essa falta. Como é sabido, para o discurso da psicanálise a perda é uma necessidade sem a qual o discurso se fecharia sobre si mesmo, sob o suposto de que alguém poderia anunciar o último significante que viria a fechar a cadeia da linguagem, a fim de apresentar uma ordem simbólica sem falta.

Para empreender este retorno a Lacan mostrar que nele há pensamento é mais importante que esclarecer o seu pensamento. Dizer o seu pensamento implica sustentar que trata-se de uma existência que se impõe a quem não o pensou. O mais importante é mostrar que em Lacan existem múltiplas proposições, o suficientemente consistentes para poderem ser

* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia – Michoacán – México, rherrera@zeus.umich.mx

extraídas de seu próprio campo e resistirem a determinadas mudanças de espaço discursivo. Para tal propósito, sem pretender esgotar todas as suas proposições, é indispensável mostrar que elas cumprem com tais requisitos. Sem esquecer que se trata de um possível programa epistemológico que se define por sua exterioridade e sua incompletude.

Antes de mais é necessário dar um lugar à ciência, dado que Lacan recorre a ela com frequência, ainda quando não é verdade que a partir da ciência se possam deduzir os conceitos fundamentais da psicanálise. Lembremos que Lacan não costuma se autorizar por si próprio, senão através de uma garantia externa. Assim, por exemplo, a doutrina da ciência deriva de Alexandre Koyré. Também apela ao pensamento estruturalista, mas não inclui o sujeito do conhecimento e a incompletude da estrutura.⁵⁶ Porém, a partir da ciência e da estrutura surgem teses objetivas, quase materiais. Esta via de pensamento permite encontrar alguns perfis exteriores próximos a um materialismo discursivo que legitimam as leituras de Freud e Lacan. Tudo para permitir que se desvançam as significações completas e surja um sentido sempre lacunar.

Daí que Lacan não seja vasto nem exaustivo ao que se refere à uma lógica interna ao seu discurso. Não esqueçamos que o verdadeiro valor dos materialismos reside no fato de não serem absolutos. Além disso, um ensino e uma obra como a de Lacan, que não se propõem a dizer a última palavra, permitem propor um quiasmo saudável: tudo o que se pode dizer é que não se pode dizer tudo.

A obra de Lacan consta de duas fases: 1. Os textos escritos por Lacan para serem publicados. 2. Os seminários transcritos e editados por outros, alguns sob o seu controle. Os textos anteriores a 1966 apareceram sob o título *Escritos*, os posteriores foram publicados na revista *Scilicet*. Textos aos que Jean-Claude Milner chama *Scripta*. A concepção da “obra” é uma ideia moderna, introduz uma unidade na multiplicidade da cultura. A obra não é necessariamente um livro, mas uma forma que a cultura organiza. Não é possível escapar ao

⁵⁶ Lacan introduz o termo “estrutura” para designar a estrutura da linguagem. Para Lacan não há mais estrutura que a da linguagem. A estrutura é o conjunto co-variante de elementos significantes. Mas a estrutura no campo da psicanálise, ao contrário da linguística, da semiótica e da antropologia estrutural, designa um conjunto “não fechado” de elementos, e ao mesmo tempo “fechado” sobre si próprio, graças ao qual é possível articular a lógica do “não-tudo” que caracteriza a estrutura da linguagem e do sujeito do inconsciente. Uma língua é um conjunto fechado e completo de elementos que Lacan denominou “bateria de significantes”. Mas ao mesmo tempo, toda a língua inclui uma carência que a “des-completa”, e que Lacan denomina “tesouro do significante”. A estrutura implica que o sujeito se constitui como um fato da linguagem, de modo que o sujeito não é um “ser substancial” mas um “ser de linguagem”, um sujeito do inconsciente, marcado pela lógica do não-tudo da significação. A co-variação de elementos significantes é um sistema correlativo de elementos que tomam o seu lugar de um modo sincrônico e diacrônico, uns em relação aos outros. A significação é o resultado da posição que ocupa um significante com respeito ao outro, porque o significante não pode significar-se a si próprio, mas só em virtude da posição diferencial que ocupa com respeito a outro significante. De modo que o valor de cada significante será determinado por sua posição relativa e não por seu valor absoluto.

dispositivo que constitui a obra, somente ao preço de renunciar a inscrever-se na cultura. Daí a definição de Michel Foucault: a loucura como ausência de obra, isto é, a loucura como limite externo à cultura. A cultura não pode reabsorver as produções da loucura, mas pode reinscrevê-las na forma de obra.

Nem a ciência nem a técnica pertencem à cultura. Este critério não é um preconceito de ignorantes ou de humanistas, mas a relação estrutural: a mútua exclusão de dois sistemas que precisamente se definem por esta exclusão. O que atua na ciência não se inscreve como obra (uma forma que por vezes advêm, no futuro, quando já não é eficaz). Albert Einstein é obra quando a ciência o esquece. Então, a cultura como fora-da-ciência substitui o esquecimento da ciência em progresso como fora-da-cultura.⁵⁷ Se um modelo é convocado pela ciência e pela cultura, isso nos leva a tomar decisão com respeito à obra. Os discípulos de Ferdinand de Saussure, dos quais Lacan disse que por piedade converteram o seu mestre no pai da linguística, ao publicar os seus apontamentos escolheram a obra, o *Curso de linguística geral*.⁵⁸

Sigmund Freud, com seu “sonho da monografia botânica”,⁵⁹ mostra que tinha que escolher entre uma monografia e uma obra, que a ciência positiva do seu tempo não lhe permitia. Lembremos que Freud faz uma monografia botânica que chama a atenção de Karl Koller (1857-1944) sobre as propriedades anestésicas da cocaína. Mas é a Koller a quem toca o êxito e a glória, tal como testemunha o volume comemorativo que Freud recebe essa manhã quando não consegue terminar a sua obra *Interpretação dos sonhos (Die Traumdeutung)*. O

⁵⁷ Enquanto produtos profissionais criados nas universidades, como teses, manuais ou memórias, são considerados obras pelos franceses, os alemães não os consideram como tais.

⁵⁸ Ferdinand de Saussure, *Curso de linguística geral*, Buenos Aires, Losada, 1979.

⁵⁹ Cf. “Interpretación de los sueños” (1900), *Obras Completas*, Buenos Aires, 1979, t. IV. Lembremos o lacônico sonho: “Escrevi uma monografia sobre uma variedade (indeterminada) de planta. O livro jaz na minha frente, e estou folhando uma gravura colorida. Acompanha o exemplar um espécimen dessecado da planta”. A monografia botânica é o tema central, cujos resíduos diurnos procedem da visão de uma monografia sobre o gênero ciclâmem que se exibia na estante de uma livraria. Freud esclarece que o gênero ciclâmem está ausente no sonho (que é, além disso o gênero favorito da sua mulher). Só fica a monografia e a botânica. Freud lembra a relação com a monografia botânica e o texto que elaborara sobre a cocaína, além da sua relação com o doutor Königstein, que participara na sua aplicação e frustrara as suas ambições. Com o significante botânica associa o professor Gärtner (jardineiro) e a sua florescente mulher, a sua paciente Flora e a dama de quem conta uma história de flores esquecidas (Freud lamenta não levar flores à sua mulher na primeira análise deste sonho, e menciona que o esquecimento carrega uma intenção secreta). Freud nos comunica o receio que tem de tecer o texto verdadeiro. Lacan assinala que, tratando-se dos seus próprios sonhos, Freud nunca chega ao cerne do assunto. Contudo, Freud evoca a conversa com o oftalmologista Königstein que operara o seu pai, anestesiando-o com cocaína. Além disso, Freud nunca perdoara a sua mulher que o chamara para ter com ela; de outro modo, teria feito uma descoberta que o teria tornado célebre. No sonho também estão a sua paciente Flora e Gärtner (jardineiro) acompanhado de sua florescente (bluming) mulher. Todas as associações de Freud são pontos fonemáticos – diz Lacan – que permitem que as palavras se expressem no sonho. Lacan sugere o sentido do sonho cruamente: “Já não amo a minha mulher”. E, com respeito às suas aspirações: “Sou desconhecido pela sociedade e estou preso às minhas ambições”. Como é possível apreciar, no trabalho do sonho a condensação é análoga aos giros metafóricos da linguagem, como figura retórica e imagem poética.

sonho decifra a renúncia à monografia e à ciência positiva do seu tempo, para escolher o livro, a obra e a cultura. *Interpretação dos sonhos* é o mais claro testemunho disso. A cultura impõe-se à ciência e à técnica médica. A obra venceu a monografia.⁶⁰

Contudo, Freud se dedicou para adequar a psicanálise à ciência positiva; a fundação da Associação Internacional devia cumprir com tal propósito. Ainda que a ciência positiva não necessita deste tipo de instituição. O poder dos seus paradigmas provém da herança das universidades medievais, das quais Lacan afirma: “a Universidade, que era a Igreja e segue sendo a igreja”. É preciso lembrar que Freud também chega a dizer que inscreveria a psicanálise na *universitas litterarum*. Mas nem na psicanálise nem na ciência há obra que não seja a de Freud. Depois da Segunda Guerra Mundial, a Associação Internacional de Psicanálise (IPA) sobrevive graças à sua inscrição na ciência moderna, com uma “técnica” (que sempre recusara Freud). A Associação Internacional terminou concordando com a monografia.

Lacan desenvolve o tema da “*poubellication*” [publicação], que vela o tema da obra, porque a publicação refere-se também à lixeira (*poubelle*); o publicado é um dejetivo; toda a obra é um dejetivo. Podemos reconhecer aqui Georges Bataille, sua teoria da cultura como excesso, que termina no dejetivo, porque só a cultura sabe tratar da imundície e do excremento. A cultura como elemento da civilização, a obra como parte da cultura, a publicação como dimensão da obra e o papel como suporte do publicado e dos excrementos.

Lacan aceitou publicar e tolerou o lixo; quando a ciência normal lhe fechou as portas, ele recorreu à cultura para abri-las. Lacan entrou na cultura com os *Escritos*, de 1966. Como Freud, Lacan necessitava da cultura para que o escutassem. O livro faz o elogio do fúnebre e do dejetivo, a lápide do livro, o epitáfio da capa, com o seu nome, um lugar e uma data, o cadáver de papel: o livro como objeto de esquecimento (daí a homofonia à qual recorre Lacan: *poublier*, publicar, que inclui *oublier*, esquecer). Lacan triunfa contra a Associação Internacional de Psicanálise, porque para além da obra de Freud só existe a de Lacan.

Platão e Aristóteles permitem pensar a diferença entre o ensino escrito e o ensino oral, a distinção entre os escritos exotéricos e os escritos esotéricos; o exotérico é o escrito e o esotérico é o oral (por vezes transcrito). O que aparece com o nome de Aristóteles não foi escrito por ele; é uma transcrição dos seus alunos, do ensino oral e esotérico. De Platão, pelo contrário, conhecemos toda a obra escrita exotérica e nada da obra oral e esotérica. De Freud

⁶⁰ Jean-Claude Milner, *La obra clara*, Buenos Aires, Manantial, 1996, pp. 13-18. A vitória definitiva de Lacan, contra a sua “excomunhão” da Associação Internacional de Psicanálise, é que para além da obra de Freud, só existe a de Lacan.

só existe o exotérico. De Lacan conta-se com os escritos e com um ensino oral. Em Aristóteles, como em Lacan, existe o esotérico e o exotérico. Ainda que de Lacan à Aristóteles se inverta a relação: o esotérico é escrito e o exotérico é falado e transcrito. Nos seminários só há *Scripta*. Mas nos seminários sempre pode haver algo mais que nos *Scripta*. De modo que a obra de Lacan está totalmente nos *Scripta*, que por definição foram todos publicados. Também, à diferença de Platão e Aristóteles, os *Scripta* não têm a forma do diálogo, porque nos modernos essa técnica é obsoleta, o que os torna únicos em seu gênero, característica própria da obra. Lacan é moderno; em seus escritos domina o *atechnon*, que não tem a forma do diálogo, mas de *excursus*: as digressões, o estilo ensaístico, asserções de certeza antecipada, hologramas de pensamentos por vir, que se lêem no futuro anterior, iluminados pelo retorno do idêntico.

Lacan pratica o meio-dizer, onde as proposições estão separadas do verdadeiro, próximas da escrita poética: um meio-dizer que está subordinado ao bem dizer: o *lapsus* e a agudeza (*Witz*). Por isso a arte do bem dizer é promovida por Lacan a mandamento ético, porque o meio-dizer é o único prudente. Lacan problematiza que na psicanálise freudiana a verdade não se escreve, mas se fala, porque o movimento, do início ao fim, supõe o inverso de Platão: que a verdade se escuta no que se escreve de significante. Isto não significa que o escrito só tenha a forma de livro. Lacan esteve fora do livro, no princípio por coerção, depois por escolha. Mas ler Lacan é ler os *Scripta*.

2 A FILOSOFIA, A PSICANÁLISE E O SUJEITO DA CIÊNCIA

Surpreende-nos que Lacan, no seu escrito “A ciência e a verdade”,⁶¹ afirme que o sujeito sobre o qual opera a psicanálise é o sujeito da ciência. Do que se segue que: 1. A psicanálise opera sobre um sujeito e não sobre um eu (*moi*). 2. Há um sujeito da ciência. 3. Os dois sujeitos são um. Trata-se de um axioma que pode ser enunciado assim: “há um sujeito diferente da individualidade empírica”.⁶² Como se pode notar, as três afirmações falam do sujeito. A primeira afirmação aponta para a prática analítica como uma forma de operar, para o que propõe um axioma de existência que é análogo às proposições kantianas e pós-kantianas. A segunda recorre a um conceito que é uma hipótese: “sujeito da ciência”. E a

⁶¹ Jacques Lacan, “La science et la vérité”, *Écrits II*, Paris Seuil, 1971, p. 857.

⁶² *Ibidem.*, p. 854.

terceira sustenta-se em correlações históricas, que permitem que a hipótese do “sujeito da ciência” devesse na equação: os dois sujeitos são um. Mesmo que esta equação não diga nada da psicanálise como teoria nem como ciência, todas as proposições da teoria de Lacan supõem a equação dos sujeitos, porque o movimento de reflexão em torno da práxis tem terminado. A equação tem uma função seminal. O que supõe que a noção de ciência constitua o objeto de uma teoria admitida que se vincule com a constituição do sujeito.

Há uma complexa teoria da ciência em Lacan. Também há uma teoria da ciência em Freud. Lacan assinala que o cientificismo de Freud, movido pelo desejo de que a psicanálise seja uma ciência, tende a aprovar o ideal da ciência como uma determinação imaginária que faz com que as representações sejam possíveis. Nesta medida, porque tanto Freud como Lacan aspiram à ciência da psicanálise, é necessário procurar o que os diferencia.

Dado que é impossível evitar a necessidade e o desejo de representações, tudo parece indicar que quando a legitimidade é buscada em um ideal de ciência, como Freud, *naquilo que deve ser a ciência*, é inevitável que se postule uma ciência ideal. Isto é o que abre o caminho ao cientificismo. O modelo de ciência ideal de Freud é tomado do médico e físico alemão Hermann Ludwing Ferdinand von Helmholtz (1821-1894), do físico, filósofo e psicólogo austríaco Ernst Mach (1838-1916) e do físico-matemático austríaco Ludwig Boltzmann (1844-1906).⁶³

À pergunta do porquê da ciência, Lacan só responde com os aforismos de Freud, que resumem em: o nascimento da ciência só é uma técnica sexual. Porque a teoria lacaniana da ciência não trata de outra coisa. Ainda que fiel a Freud, Lacan toma distância do ideal de ciência, logo, da ciência ideal. Como não há ideal de ciência para a psicanálise, também não há ciência ideal. Porque a psicanálise encontrará em si própria os fundamentos dos seus princípios e os seus métodos. A psicanálise se sentirá segura de interrogar a ciência.⁶⁴ De modo que a própria ciência pode revelar a forma mais consistente de sua atividade: a prática da análise, que se encontra diversificada e idêntica a si própria, em todas as regiões do saber. Ao invés de procurar um ideal de ciência, corresponde-lhe construir para a ciência um ideal de análise. Por detrás do ideal de análise se chega à análise ideal: remodelar a matemática, a lógica, a física, a biologia, para que fiquem à sua medida.

⁶³ Em 1911, Freud assina junto a Ernst Mach, David Hilbert, Felix Klein e Albert Einstein, um manifesto que reclama uma sociedade que desenvolveria e difundiria uma filosofia positivista. O que permite medir o sucesso social de Freud no meio positivista alemão. Ver a introdução histórica de Antonia Soulez, *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, PUF, Paris, 1985, p. 32.

⁶⁴ Em 1965, Lacan pergunta-se: “O quê é uma ciência que inclua a psicanálise?”. “Reseña para el anuario de la Escuela Práctica de Altos Estudios”, *Reseñas de Enseñanza*, Buenos Aires, Manantial, 1984, p. 28.

Há que se reconhecer na teoria lacaniana da ciência que a ciência é essencial para a existência da psicanálise; uma posição que não o situa como ideal. Uma relação análoga aos operadores históricos: sucessão e corte. Lacan se apóia em Koyré, à luz de Kojève. Lacan adota a posição dos geômetras, para poder trabalhar com axiomas e teoremas:

1. Teoremas de Kojève:
 - a. Há um corte entre o mundo antigo e o universo moderno;
 - b. Um corte que deve-se ao cristianismo.
2. Teoremas de Koyré:
 - a. Há um corte entre a *episteme* antiga e a ciência moderna;
 - b. A ciência moderna é a ciência galileana, cujo tipo é a física matemática;
 - c. Ao matematizar seu objeto, a ciência moderna o despoja de suas qualidades sensíveis.
3. Hipótese de Lacan:
 - a. Os teoremas de Koyré são um caso particular dos teoremas de Kojève.
4. Lemas de Lacan:
 - a. A ciência moderna constitui-se pelo cristianismo, que se distingue do mundo antigo;
 - b. Dado que a distinção entre o cristianismo e o mundo antigo depende do judaísmo, a ciência moderna constitui-se pelo que há de judeu no cristianismo;⁶⁵
 - c. Tudo o que é moderno é sincrônico com a ciência de Galileu, e só é moderno o que é sincrônico com a ciência galileana.

O tratamento da hipótese do sujeito da ciência é adequado a este dispositivo; passa por Descartes. Por isso, Lacan analisa o *cogito* cartesiano.⁶⁶ A tese fundamental é que Descartes é o primeiro filósofo moderno. Uma proposição que Hegel já formulava. Mas o que significa moderno? Descartes mostra o que a ciência moderna necessita do pensamento, o testemunho do *cogito*: as *Meditações*, a geometria analítica e a *Dióptrica*. Descartes é o primeiro filósofo moderno pelo *cogito*. Descartes inventa o sujeito moderno e o sujeito da ciência.

O sujeito freudiano, construído na modernidade, é cartesiano, mas não por cronologia, mas por seu parentesco discursivo: 1. A física matemática elimina as qualidades

⁶⁵ Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse, 1959-60*, Paris, Seuil, 1986, p. 47. A diferença entre Kojève e Lacan é que enquanto o primeiro atribui ao dogma da encarnação do cristianismo ("L'origine chrétienne de la science moderne", *L'aventure de l'esprit* II, Paris, Hermann, 1964, pp. 295-306) um papel decisivo na emergência da ciência, para o segundo tal dogma é o que separa o cristianismo do judaísmo e justifica que o primeiro reivindique o espírito contra a letra; por isso Lacan atribui um papel decisivo ao que no cristianismo perdura do judaísmo (a letra). Daí que a hipótese de Lacan (1960) não se sobreponha à de Kojève (1964), mesmo se ambas são homônimas.

⁶⁶ Cf. Jacques Lacan, "Instancia de la letra en el inconsciente", *Escritos*, pp. 496-497.

dos existentes. 2 A teoria do sujeito que responde à esta física deve despojar o sujeito de qualquer qualidade. 3. O sujeito sem qualidades é o sujeito da ciência. Logo, este sujeito não é a individualidade empírica, psíquica ou somática; não é uma alma mortal nem imortal; nem pecador nem santo, nem condenado nem salvo; não tem si próprio nem reflexividade nem consciência.

Esta é a existência do *cogito*, que, enquanto enunciado certo, encontra-se em disjunção a respeito de qualquer qualidade possível, fechada pela dúvida. O pensamento que define o *cogito* é qualquer, porque é o mínimo de todo o pensamento possível, porque todo o pensamento, verdadeiro ou falso, razoável ou absurdo, afirmado ou negado, permite concluir que *eu sou*. O *cogito* cartesiano, correlato sem qualidades, é pressuposto em um pensamento sem qualidades, sujeito lacaniano, que responde ao gesto da ciência moderna.

Porém, Descartes passa ao pensamento qualificado: “uma coisa que pensa, isto é, uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina e que sente”.⁶⁷ Por isso Lacan não avança com Descartes até o segundo tempo. Lacan limita-se à enunciação do *cogito* cartesiano e fecha-a em si mesma: “escrever: eu penso: logo eu sou”.⁶⁸ Assim assegura-se o pensamento sem qualidades antes da dúvida.

Este pensamento sem qualidades não só é necessário para a ciência moderna, também é indispensável para fundamentar o inconsciente freudiano. O eixo do pensamento freudiano está no fato do sonho (*factum somnii*): o sonho pensa. Se há pensamento no sonho, também há no chiste ou na agudeza (*Witz*), nos lapsos da linguagem e no sintoma, em suma, nas quatro formações do inconsciente. Então, contra a tradição filosófica, o pensamento não é um corolário da consciência de si. Do que se segue o teorema “se há pensamento no sonho, há inconsciente”, com seu lema “o sonho é a via régia do inconsciente” e sua definição “afirmar que há inconsciente é afirmar que há *id* (*id* pensa)”. Por último, se há pensar, há sujeito. Mas faltam duas condições para que o raciocínio seja verdadeiro: 1. Faz falta que possa haver sujeito no pensamento mesmo sem consciência de si. 2. Faz falta que o pensamento do sonho se encontre em disjunção a respeito de qualquer qualidade possível, para salvar os fenômenos. Porque o freudismo só se sustenta a partir da afirmação de: 1. Há inconsciente; 2. O inconsciente não é alheio ao pensar; 3. O inconsciente não é alheio ao sujeito de um pensar. Um inconsciente alheio ao sujeito que pensa seria puramente somático (corpo), e não teria nada a ver com a palavra e a verdade. Pelo que o inconsciente da psicanálise não é alheio nem

⁶⁷ Descartes, *Euvres philosophiques*, Garnier, Paris, 1967, II, p. 421.

⁶⁸ Lacan, “La science et la vérité”, *op. cit.*, p. 843.

ao sujeito nem ao pensamento. Em consequência, nem o sujeito nem o pensamento exigem a consciência.

Que o sujeito não tenha consciência de si, enquanto propriedade constitutiva, retifica a tradição filosófica (Descartes). É preciso, portanto, compreender o Descartes do segundo tempo, na necessidade de abandonar o ponto supremo do *cogito*. Para Freud, a consciência de si torna-se apenas uma marca da individualidade empírica, que a filosofia introduziu indevidamente no sujeito. Mas, na medida em que a psicanálise entende estritamente o axioma do sujeito, separa duas entidades: 1. A consciência de si, que pode ser suposta, sem contradição, como não essencial; 2. A consciência de si não pode, sem contradições, ser suposta como não essencial. Como é possível apreciar, só a primeira entidade responde às exigências da ciência e dentro dos limites do axioma do sujeito: sujeito da ciência. Com o que compreende-se como pode ser ao mesmo tempo sujeito cartesiano e sujeito inconsciente. Mas, no que diz respeito à segunda entidade, pode ser chamada Eu (*moi*) ou de outra maneira.

Em suma, a respeito de Lacan, é problemático falar de uma teoria da ciência ou de uma epistemologia. Mas se pode propor uma *doutrina da ciência*, enquanto conjunto de proposições sobre a ciência e o sujeito do inconsciente.

3 O SUJEITO DO INCONSCIENTE

O conceito de sujeito encontra-se em Jacques Lacan desde os seus primeiros escritos; é um conceito que não contempla a obra de Freud. Para Lacan o eu pertence à ordem imaginária e o sujeito à ordem simbólica. O sujeito não equivale à sensação consciente de agenciamento ou de intencionalidade, porque estas são ilusões produzidas pelo eu, mas ao *sujeito do inconsciente*. Uma diferença que já estava em Freud, que “escreveu *Das Ich und das Es (O eu e o id, 1923)* para manter esta distinção fundamental entre o sujeito verdadeiro do inconsciente e o eu enquanto constituído no seu núcleo por uma série de identificações alienantes”.⁶⁹

O conceito de sujeito em Lacan refere-se aos aspectos que não podem objetivar-se (se reduzir a coisas). Lacan chama sujeito *ao que, no desenvolvimento da objetivação, está fora do objeto*. Por isso, as referências à linguagem determinam o seu conceito de sujeito.

⁶⁹ Jacques Lacan, *Écrits, A Selection*, Londres, Tavistock, 1977, p. 128.

Lacan também distingue o sujeito do enunciado do sujeito da enunciação, para propor que o sujeito como um

parlêtre (*falente*, para diferenciá-lo do falante que a linguística supõe que fala por si mesmo), um ser que não é autor do seu dizer, mas que é atravessado pela linguagem, dividido, cindido, hegelianamente desgarrado pela linguagem, freudianamente cerceado, castrado (*Spaltung*). Freud já falava da *cisão do eu* (em alemão *Ichspaltung*; em francês *clivage du moi*), como um processo apreciável no fetichismo e na psicose, fenômenos dos quais deduzia duas atitudes opostas perante a realidade e que chegavam a coexistir no eu: aceitação e retratação. Lacan amplia o conceito de *Spaltung*, porém não para designar processos singulares, mas uma característica da subjetividade em geral, dado que o sujeito está alienado de si, por uma cisão irreduzível, incurável, já que não há síntese subjetiva possível. Um sujeito dividido que denota a impossibilidade de autoconsciência plena, transparente e presente a si própria, que faz com que o sujeito se encontre separado do seu próprio conhecimento. O que indica a presença do inconsciente, como efeito da linguagem, efeito do significante, porque o que determina a divisão entre sujeito do enunciado e sujeito da enunciação é a própria fala. Também a linguística européia propôs a diferença entre o enunciado e a enunciação: 1) *Enunciado*: quando as unidades gramaticais abstratas (como as orações), são independentes das suas circunstâncias. 2) *Enunciação*: quando a produção linguística é analisada como ato individual de um falante na sua situação específica (Ducrot y Todorov).⁷⁰

Lacan ensina que o ato de falar tem um sentido em si próprio, mesmo se as palavras não tenham nenhum sentido, porque antes que transmitir uma mensagem a palavra é um chamado (uma demanda de amor) ao outro. Assim é como Lacan introduz a dimensão da enunciação em termos de inconsciente. Enquanto o enunciado é a palavra na sua dimensão consciente, a enunciação é inconsciente. Pelo que a palavra não provém do eu nem da consciência, mas do inconsciente, porque a linguagem procede do Outro, da ordem simbólica. A ideia de que o “eu” pode ser senhor do discurso promove a ilusão de unidade. A própria palavra “eu” é ambígua: pode ser sujeito do enunciado e também um índice que designa, mas não significa, o sujeito da enunciação. Compreende-se, assim, que o sujeito está dividido no próprio ato de articular o “eu”, dividido entre o enunciado e a enunciação.

O sujeito que se experimenta como sendo falado, dito pela linguagem, é o sujeito do inconsciente. Um sujeito que pode se apreciar nas experiências do ensaio, do romance, do relato e do poema, nos instantes em que as palavras não são ditas pelo sujeito, mas, pelo

⁷⁰ Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972, p. 405-410.

contrário, o sujeito é dito pelas palavras. E é que a linguagem diz mais do que o pensamento intencional se propunha a dizer. Uma experiência que Michel de Montaigne ou Pablo Picasso enunciavam em uma famosa frase: *Eu não procuro, encontro*. Um enunciado que sugere o tropeço do inconsciente, a surpresa do eu quando se percebe produzindo um novo sentido. Uma experiência da qual Paul Valéry diz: “venho a ignorar em voz alta”⁷¹. Um ensaio comparável à regra de ouro da análise, a *associação livre*: dizer tudo o que passa pela cabeça, sem censura, via régia para uma certa verdade do desejo inconsciente, modo de conhecimento através do qual tudo o que se pode saber, só se sabe ao dizê-lo, porque a verdade fala.

O sujeito do inconsciente parte de um *não saber* sobre o desejo e com isso produz saber (condição para surgir qualquer coisa de novo). Ser atravessado pela linguagem exige não saber para onde pode conduzir a linguagem. Octavio Paz sugere-o: “as frases alinham-se uma detrás da outra sobre a página e ao desdobrar-se abrem um caminho para um fim provisoriamente definitivo”.⁷² Trata-se da experiência do sujeito dividido, a quem assiste a dúvida, e cujas certezas iluminam universos jamais liberados para sempre das sombras. Por isso, o sujeito do inconsciente padece de uma ferida no saber. O que o possui é a linguagem que o atravessa, como na experiência da poesia, da qual Diego Romero de Solís propõe que: “guarda a perplexidade do subjetivo perante o aberto, na dúvida íntima, na indecisão de um mundo interpretado – em sua insegurança –, do que se falou”⁷³.

4 A CIÊNCIA E A VERDADE

Lacan também pensa o sujeito em termos de uma divisão entre a verdade e o saber. A verdade é sobre o desejo; articular esta verdade é o fim de toda a análise. Mas a verdade não está esperando que o analista a revele ao analisando, mas constitui-se na análise. Em oposição à filosofia clássica, Lacan afirma que a verdade não é bela e que conhecê-la não supõe alcançar o bem. Cabe assinalar que Lacan fala de verdade no singular, da verdade de cada sujeito. No ensino de Lacan não há uma concepção unívoca da verdade, porque relaciona (ou opõe) a verdade a diversos contextos:

⁷¹ Paul Valéry, *Teoría poética y estética*, Madrid, Visor, 1990, p. 44.

⁷² Octavio Paz, *El mono gramático*, Barcelona, Seix Barral, 1974, p. 56.

⁷³ Diego Romero de Solís, *Poesis*, Madrid, Taurus, 1981, p. 189.

1. *Verdade vs. exatidão.* Enquanto a exatidão introduz a medição no real (meta das ciências exatas), a verdade do desejo só concerne às ciências da subjetividade e à cultura. A verdade só tem sentido no contexto da linguagem: A verdade se abre caminho no real em virtude da dimensão da palavra. Não há nada certo ou falso antes da palavra. Esta não é a única vez que Lacan evoca Heidegger: “Nenhuma coisa é onde falta a palavra”.⁷⁴ O *logos* – como adverte Heidegger – designa o dizer e o ser, porque dizer e ser se co-pertencem, de forma velada, impossível de abarcar por nenhum pensamento. Heidegger e Lacan fazem apelo a um *dizer essencial* para ouvir a pertença do pensar e o ser. Lacan sugere esta mínima ontologia, quando declara em *Radiofonia* que a sua experiência só toca o ser para fazê-lo nascer do desgarro que se produz no ente que está por se dizer. E é que o ser volta sobre o inconsciente cada vez que o requer.⁷⁵

2. *Verdade e ciência.* A ciência não pode pretender o monopólio da verdade. Menos quando a ciência se baseia na expulsão (*Verwerfung*) da verdade como causa, assim como da dimensão simbólica da subjetividade. Mesmo que a crítica de Lacan não se dirija à ciência *per se*, mas ao modelo positivista. O que caracteriza a ciência – para Lacan – é um alto grau de formalização matemática, transmissível. A ciência se caracteriza também por uma relação particular com o saber, excluindo o acesso a tal saber pela intuição; pelo que propõe apenas um caminho: a razão. Quando Lacan sustenta que a psicanálise só opera com o sujeito da ciência, afirma que a psicanálise não se baseia em uma experiência infável, mas em um diálogo racional, mesmo quando a razão delira.

Enquanto Freud apela às ciências da natureza e à termodinâmica, únicos modelos rigorosos da sua época, Lacan importa conceitos das ciências da subjetividade (sobretudo da linguística). Porém não há que esquecer que Freud, quando tomava conceitos da biologia os formulava até gerar um novo conceito, alheio às suas origens biológicas. Freud – ensina Lacan – com a sua hipótese do inconsciente, antecipa-se às descobertas da linguística estrutural. O que para Freud é um método terapêutico até 1925, depois é afirmado como a ciência dos processos psíquicos inconscientes.

Perante a oposição entre ciência e arte, Lacan afirma que a psicanálise é uma arte liberal, como os medievais: a música, a gramática, a aritmética, a geometria. Apesar disso, como a ciência só se constitui isolando e definindo o seu objeto de estudo, em 1965 isola o *objeto a* (objeto causa do desejo) como o objeto da psicanálise. Contudo, a partir de então,

⁷⁴ Martin Heidegger, *Del camino al habla*, Barcelona, Herbal, 1987, p. 213.

⁷⁵ Jacques Lacan, *Psicoanálisis, radiofonía & televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 45.

Lacan duvida da cientificidade da psicanálise, chegando a dizer em 1977 que a psicanálise é um delírio do que se pode esperar que produza uma ciência.

A psicanálise é uma ciência ou uma arte? Pode dizer-se, com Ricoeur, que o discurso da psicanálise sustentou-se em virtude de uma dialética entre o metafórico e o científico especulativo, entre o linguístico e o poético, dado que o poético filtra-se pelas discontinuidades que surgem no especulativo e o científico, porque um sistema científico universal seria a morte da poética, como uma poética universal implicaria a morte da racionalidade e da ciência⁷⁶.

3. *Verdade, mentira e erro.* A verdade está vinculada ao engano, porque a mentira pode revelar a verdade sobre o desejo com mais eloquência que o enunciado sincero. O engano e a mentira não são opostos à verdade. O papel do analista é revelar a verdade que existe no engano. Freud adiantou-se a Heidegger nisto, sustentando que à verdade só se acede através da mentira e do auto-engano. É que a errância está na origem da verdade, porque a verdade não se esgota no julgamento e o enunciado, dado que há uma mais-valia na enunciação, na dimensão inconsciente: um dizer produz verdade.

A verdade e o erro se co-pertencem. A verdade é revelada nos lapsos. A relação entre a verdade e o erro pode ser percebida por meio da estruturação que empreende a palavra na procura da verdade, como no caso do erro que escoia no engano e se manifesta nas falhas. Na última fase do seu ensino, Lacan fala do inconsciente como de “um embuste” (*Unbewusst*). A partir disso se pode falar do inconsciente como de algo falso, no sentido de que o desejo inconsciente e a sua interpretação falseiam o sujeito, o faz desfalecer, porque não deve fechar-se com uma significação unívoca, mas promover o deslocamento do sentido.

4. *Verdade e ficção.* A ficção tem mais em comum com a verdade que com a falsidade. *A verdade está estruturada como uma ficção ou a verdade tem estrutura de ficção.* Disto pode-se concluir que a ficção deixa de ser um impedimento para a articulação da verdade. O próprio Freud introduziu o conceito de *realidade psíquica* (*Wirklichkeit*, verdade literária), para designar a verdade subjetiva, tão real quanto a realidade objetiva (*Realität*), para combater os ataques do positivismo contra a psicanálise.

5. *A verdade e o real.* A verdade aspira ao real. Dizer o ser é o desejo de todo analista. Uma impossibilidade que não recomenda o silêncio, como Wittgenstein, porque, como afirma Lacan, *do que não se pode falar é do que mais se fala.*

⁷⁶ Paul Ricoeur, *La metáfora viva*. Madrid, Europa, 1980, cap. VIII.

Nos seus primeiros trabalhos, Lacan falava do real, junto com Emile Meyerson, como um “absoluto ontológico”. Depois, o real é uma das três ordens (para além do imaginário e do simbólico) a partir de onde se podem pensar os fenômenos psicanalíticos. Ao contrário do simbólico, feito de oposições (presença e ausência), no real não há ausência. O simbólico é um conjunto de elementos discretos diferenciados (significantes); o real é indiferenciado, sem fissuras. O simbólico introduz um corte no real, no processo da significação; o mundo das palavras significa o mundo das coisas. O real está fora da linguagem, é inassimilável à simbolização. Isto o leva a vincular o real ao impossível (de imaginar e simbolizar). O real implica uma substância que subentende o imaginário e o simbólico. O real é o biológico, o corpo, a pulsão, o gozo. Mais tarde, o real é a o simulacro da realidade, que designa representações imaginárias e simbólicas.⁷⁷ Dizer o real, o impossível de dizer, é o que o analisando tenta tocar na intenção de dizer o seu ser.

Do mesmo modo, Lacan diferencia o *conhecimento*, que é imaginário, do *saber*, que é simbólico. O saber é a meta da análise. Saber da articulação dos significantes no universo simbólico do sujeito: saber da cadeia significante. O inconsciente é o outro nome do saber simbólico, como saber desconhecido. O único meio de aceder ao saber na análise é a *associação livre*. Propiciar que o sujeito fale de qualquer coisa não é promover que confesse o que sabe e considera importante, mas que fale do que carece de importância e do que não sabe (que emerge nos lapsos e os tropeços da fala). Na psicanálise as palavras revelam, não o que querem dizer, mas outra coisa. É por isso que a natureza ambígua da linguagem é a causa do inconsciente. A psicanálise não se dirige, nem poderia, a um saber absoluto, porque o inconsciente é irreduzível; há uma divisão iniludível entre o sujeito e o saber. O saber simbólico é saber da verdade sobre o desejo inconsciente. Mas o saber não reside em algum sujeito, nem no Outro (a ordem simbólica), dado que é intersubjetivo; esta é a causa de que se pressupunha um sujeito do saber (o sujeito-suposto *para* e *do* saber: o analista), fundamento da transferência, que introduz a dimensão do amor, dado que se ama a quem se supõe ter a posse do saber, como já mostrava *O banquete* de Platão, e de Lacan.

Para abordar a vinculação entre o sujeito do inconsciente, a ciência e a verdade, Lacan escreve o texto “A ciência e a verdade” (1965),⁷⁸ que é o último dos artigos dos seus *Escritos*. É um texto no qual propõe que a noção de verdade escapa à formalização integral, e que esta falta remete para a falha da ciência em geral, que sempre procura suturá-la. E a

⁷⁷ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, 1969-70, Paris, Seuil, 1991, p.148.

⁷⁸ Jacques Lacan, “La science et la vérité”, *op. cit.*, pp. 219-244.

dúvida cartesiana marcava o sujeito com uma divisão entre o saber e a verdade. É que o sujeito da ciência está, como todo sujeito, dividido entre o enunciado e a enunciação.

Como a psicanálise tem a tarefa de tomar por objeto o sujeito da ciência, que por sua vez é efeito do significante que nasce em falta, o sujeito da ciência está marcado pela falta. O sujeito da ciência é o que se dedica a fazer ciência, e que o próprio discurso científico, para ser o que é, expulsa do seu campo.

Por tudo isto, para falar da ciência, Lacan retoma Descartes, porque há um momento do sujeito que é correlato da ciência: o *cogito*. A ciência tem uma ampla história, mas não é até a ilustração que adquire o seu estatuto de ciência, quando o pensamento racional converte-se no método científico, que oferece à ciência a verdade sobre o mundo. Trata-se de um momento marcado pela recusa de qualquer saber ao qual não se aceda de maneira clara e distinta, ligando o sujeito ao ser, para constituir o sujeito da ciência. Um momento do sujeito que conduz Lacan à divisão do sujeito entre o saber e a verdade, devido à falta na ordem simbólica, também marcada pela incompletude.

A falha da ciência é a própria falta do sujeito da ciência: o científico. Esta é a razão de que não exista objetividade e de que a ciência esteja marcada por tal falta. A falha no científico e na ciência deve-se a que toda a verdade não pode ser dita (nem muito menos ser feliz). Dado que sempre se pode saber mais, a verdade é o que falta no saber para a sua realização.

Qualquer tentativa ou tentação de suturar a falha da ciência conduz ao erro. A ciência só pode se realizar passando pelo sujeito da ciência. O demais conduz ao erro. O sujeito da ciência não se pode suturar, dado que está inscrito como sujeito na linguagem. Daí que Lacan reformule o “Penso, logo sou” de Descartes nos seguintes termos: “Penso onde não sou pelo pensamento, logo sou onde não penso”. O que significa que o pensamento só funda o ser ligando-se na palavra que o marca como sujeito da linguagem. O sujeito está sujeito à linguagem; por isso pode falar. Compreende-se então que Lacan coloque a verdade como causa. A verdade, enquanto linguagem, é a causa que faz falar o sujeito. Uma verdade que não se revela, mas que se produz: a verdade fala.

O limite da ciência e da verdade é o inominável: o real. Tudo o que há para dizer da verdade é que não há metalinguagem (uma linguagem que venha dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro). E é que a verdade fala; não tem outro meio para fazê-lo. Esta queda da metalinguagem, no que tem de enganoso e de lógico, implica a queda da repressão do sujeito da ciência, que não só desconhece, mas que recusa o seu risco subjetivo. Lacan ataca o

positivismo porque este pretende apresentar as ciências sem falhas. Porém, não há palavras para dizer a verdade; por isto ficamos no campo do saber, que pode ser modificado constantemente. Não há uma verdade única; disso dão conta diversos paradigmas científicos.

A verdade que promove o sujeito do inconsciente é que não há verdade absoluta, só saberes superáveis. Daí que o discurso da psicanálise coloque em jogo a verdade como causa e um saber permanentemente posto em exercício.

EL DIVAN IMAGINARIO FILOSOFÍA DE LA REPRESENTACIÓN

Víctor Manuel Pineda*

1 REPRESENTACIÓN Y CONFIANZA

El teatro funciona, igual que toda ocasión en la que se suscitan actos de representación, como una sustitución de algo. *Estar en lugar de* consiste en relevar una situación real por una figurada, la vida suplantada por una serie de actos que ni en el espacio ni en el tiempo se ubican y transcurren de una manera natural, pues obedecen a una gramática propia. Sin constituirse como una réplica literal de la vida, aspira a elaborarla en un plano imaginario moldeado a voluntad de los diversos componentes de la puesta en intriga: el texto, el gesto, la luz, la interpretación... Ahora bien ¿qué es lo que vuelve posible una representación teatral, tanto a nivel espacial como imaginario? Todos los espacios de significación se construyen estableciendo los perímetros en los que se ejerce una determinada práctica cultural que establece sus horizontes de sentido; la delimitación estética y física entre el escenario y el espacio de los espectadores genera acontecimientos en los que dos órdenes quedan bifurcados: estos acontecimientos encadenan al escenario a Enrique III -o a cualquier otro personaje- e impide que salte con su espada en pos de la cabeza de un espectador y prosiga su festín de asesinatos; viceversa, impide que un caballero honorable del público decida darle unas bofetadas o retarlo a duelo. Saber que se trata de una transposición crea una situación en que la ilusión solicita el consentimiento de quienes aceptan experimentarla; el teatro ocupa un paréntesis en el que ocurren cosas de un mundo irreal. Sin embargo, los alcances y privilegios de la facultad de representar no se limitan al ámbito teatral sino que es, en sí misma, una alta función cultural: la facultad de representar es una fuerza aplicada a la sustitución del orden de lo real por el de lo imaginario, las cosas por las ideas, los impulsos por los principios, la materia por la forma. Todo género de representación se monta sobre la explícita oposición entre lo real y lo ilusorio. La conciencia finge y, al hacerlo, se permite una ausencia que vuelve posible el escrutinio de la ilusión.

* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia – Michoacán – México.
SABERES, Natal – RN, v. 1, n.2, maio 2009

¿Qué mecanismo nos permite aceptar algo o alguien que, no siendo “la cosa misma”, le podamos conferir derecho a ejecutar un papel, ya sea en un espacio artístico o en uno en el que la representación sea una condición de posibilidad para que se dé un determinado acontecimiento? Ciertas cosas funcionan porque son conmutables y, sobre todo, porque tienen un valor fiduciario, es decir, no poseen un valor intrínseco sino un valor arrogado y, por esta sola razón, echan a andar los andamiajes que, sin el valor de una ficción, no podrían moverse: la ficción les da motivos y significado⁷⁹. Si la puesta en representación deja de conferir confianza, la cosa sobre la cual versa se desploma y acontece una catástrofe simbólica. Así pues, la representación no es otra cosa que un sistema de signos que tiene significado porque se los conferimos. Los actores viven la sucesión de hechos como si fueran reales. La lógica de la representación consiste en fingir que no se trata de una representación sino una cadena de acontecimientos que son vividos *como si* fueran reales. El teatro se consume cuando puede materializar su carácter de lenguaje artificial. La representación sin la confianza está condenada a ser un delirio ineficaz. La conmutación de realidades por símbolos que lo suplantán se monta sobre un edificio ficticio en el que los depositarios de ésta deben poseer atributos dramáticos: la representación obliga al desplante histriónico, quien representa no puede ser sólo él mismo, se transforma en un explorador de otras formas de ser, un Proteo nutrido por el maná de las apariencias. Su poder consiste en hacer creer algo, generar convicciones sobre ficciones deliberadas. El teatro permite mantener intacto el curso de la acción sin la intervención de los valores y los prejuicios de los espectadores, decanta de una manera más activa esta disposición general de la cultura: es un sucedáneo de la vida y, al mismo tiempo, su instrumento de modelización, pues la representación es más precoz y flexible que la realidad al anticipar a los valores estéticos, políticos y morales por adoptar.

Muchas instituciones culturales, por ejemplo, las democráticas, se montan sobre una ficción pertinente y, en el fondo, tiene los mismos límites y el mismo poder que el teatro. Las representaciones forjan un instrumental autopoietico de la vida social y por ello requieren de un prolongado periodo de persuasión simbólica, al cabo del cual se terminan por aceptar y,

⁷⁹ Iuri Lotman propone la tesis siguiente: toda cultura le da a los objetos un carácter simbólico. Los objetos ya no son solamente cosas entre las cosas sino vehículos portadores de sentido. Así, por ejemplo, en la teatralización de la cultura rusa de los siglos XVIII y XIX jugaba un papel importante la vestimenta que le asignaba un determinado rol a los individuos. Las pequeñas dagas que se portaban en ocasión de los desfiles eran símbolos de nobleza y ya no eran utensilios pensados para la guerra sino para la escenificación de una posición social. Los desfiles, las entradas reales, las ceremonias religiosas forman parte de prácticas parateatrales que tienen un alto valor cultural Cf. *Russland Adel, eine Kulturgeschichte*, Böhlau Verlag, Köln, 1997, p. 3.

más aún, consagrar. Las formas consagradas de éstas se llegan a comprender como cosas que adquieren una confianza tal que se llegan a aceptar como una segunda naturaleza: tal es el ejemplo de las tradiciones. Los críticos de la democracia de Platón a Carl Schmitt sostenían que ésta tiene un papel especular que desplaza a la realidad social a un grado grotesco; es la representación de la representación, es decir, la “escenificación carnavalesca” que consiste en hacer de la política un oficio parecido a la comedia. La conclusión parece irrefutable y apenas se puede disimular que el tipo humano al que están ligados los políticos es Tartufo más que Tomás Moro; sin embargo, la representación democrática, con todo y que se parece a una comedia, sigue siendo una institución que no ha entrado en crisis de confianza y, por lo tanto, tiene sentido. La desconfianza es lo que vuelve vulnerable a las representaciones: muchos edificios se vienen abajo cuando las cosas a las que se les confiere crédito dejan de tenerlo y pasan al terreno de lo ridículo. El fundamento de nuestras representaciones es en extremo sutil y se tiene que reforzar con dilatados adoctrinamientos: se trata de *dogmatizar a la confianza* y esta es una tarea que se decanta con el tiempo. Ninguna época como la nuestra ha sido pródiga en asignarle al individuo roles a desempeñar. Más que un macizo cristalizado, el individuo moderno parece estar compuesto por la evanescente multiplicidad de roles que tiene que desempeñar en sus diversas esferas de intervención. El yo de los individuos no es una sustancia inalterable sino una serie discontinua de roles que se tienen que desempeñar en función de la circunstancia en la que se encuentre; de esta manera, el mundo moderno, en la medida en que fragmenta las esferas de participación en los que un mismo individuo despliega todas las posibilidades de acción que le son conferidas, ha teatralizado a la subjetividad, le ha dado una función fuera del escenario. En efecto, la racionalización de la vida moderna exige que los individuos sigan estricta y escrupulosamente los guiones de comportamiento que previamente ha asumido o han hecho que asuma.

Ahora bien ¿qué diferencia existe entre un rol social y un rol teatral? Una y otra forma de jugar roles está supuesta la precedencia de un cierto guión al cual se someten ambas formas de representación. Sin embargo, no todos los roles pueden asumir una función estética, la sujeción a un lenguaje y la delimitación espacial que supone una función teatral⁸⁰. El ejercicio de los roles es obra o de autómatas o de personas que abierta y conscientemente viven la vida de otros y la ponen en acción. En un caso, la representación se juega inmanentemente en el seno de la vida social y, en el otro, la acción se despliega en un espacio y en un tiempo

⁸⁰Suscribimos, con Gerard Genette, la tesis según la cual algo se puede identificar como obra de arte en la medida en que cumpla una función intencional. El teatro fuera del teatro despliega representaciones que tienen la capacidad de sustituir y de simbolizar, pero no poseen una intención estética, es decir, suscitar el sentimiento de belleza. Cf. *La obra de arte II, La relación estética*, Editorial Lumen, Barcelona, 2000, p. 8.

determinado que está al margen del flujo de la vida pero que, al mismo tiempo, la moldea, la explica, expone la piel de los deseos, temores y esperanzas, los casos más extremos de humanidad, exhibe las formas más extremas de prohibición. El teatro permite que el lado oscuro de los individuos y de la sociedad pueda salir a flote y descubrirse en lo otro que está a la vista. Diván de lo imaginario, pulso de los deseos concientemente vacíos⁸¹, los que tienen por objeto al mismo deseo, el teatro es un dispositivo de explicitación y de emergencia de la parte maldita, la cifra que se desnuda ante la luz. El teatro se emplazaba en el desfile, la moda cortesana o la vestimenta. Los filósofos de la época aluden al teatro como un modelo de creación de prodigios y de espectáculo que, para bien o para mal, orienta –y desorienta– la vida afectiva de los espectadores: la sociedad moderna nació haciendo de la vida diaria un espectáculo y un arte de la representación. Antes de que el cine jugara el papel de elemento modelizador de conductas, modas, vestido, estilo de vida, etc. el teatro ya jugaba un papel determinante en la vida diaria al punto que desde éste se generaban las tendencias de la corte y del gusto popular. A diferencia del teatro, el cine es un espectáculo que está mediado por un medio técnico que proyecta una secuencia de acciones en las que no existe ninguna clase de intercambio entre escena y espectador. A pesar de su oposición tanto espacial como estética el espectador y el espectáculo establecen entre sí una relación dinámica por medio de los cuales uno se abre a la recepción de representaciones y el otro los produce activamente.

2 GRAMÁTICA DE LA REPRESENTACIÓN TEATRAL

La diferencia entre la vida real y la escena no radica en los acentos y énfasis que la última posee. El teatro tiene una función específicamente estética y, aunque el teatro existe fuera del teatro, no se puede decir que todas sus formas cumplan plenamente una función estética. La diferencia entre una representación espontánea de teatralidad y una deliberada consiste en que esta última se somete plenamente a un lenguaje, a un código que somete a múltiples requisitos a la representación. Basta que se le confiera crédito a una representación para que se despliegue una forma de teatralidad, como la ejercida, por ejemplo, en las

⁸¹ Kant acuñó este término, con el que explicaba una forma de deseo que no tiene un contenido determinado; por ejemplo, cuando un niño apetece un helado de chocolate tiene una inclinación frente a un objeto empíricamente determinado. La diferencia entre inclinación y deseo radica en que el primero tiene un contenido que responde a las prescripciones de la utilidad inmediata; el segundo se constituye como una potencia trascendental que le abre paso a la cultura. Cf. *Crítica del juicio*, prefacio, p. 76.

Iglesias⁸². El escenario es una frontera perfectamente delimitada en la que se consiente que todo lo que suceda en ese espacio se debe de tomar como un espacio en que la imaginación tiene derechos ilimitados y pueda explayarse sin la censura de la vida real. El teatro es una determinada estructura espacial de lo imaginario, decididamente discontinua frente al “espacio real” no sólo en su fondo y en su forma: en él está incrustada la voluntad de representación. Pero este espacio es tolerado porque posee una función mágica de presentar y representar tipos de humanidad: el teatro no necesita de un cielo platónico para exhibir paradigmas, le bastó un espacio en el que pudiera acreditar una tipología de pasiones y caracteres humanos. Toda puesta en escena implica poner entre paréntesis el flujo de la vida real para dar paso a un acontecimiento estético que está segmentado y que se desplaza siguiendo un curso fragmentario. Amasado por un sistema de gesticulaciones y de movimientos corporales, el lenguaje del teatro se distancia del orden de la vida cotidiana. Así, actuar un papel consiste en prescindir del repertorio de expresiones mecánicas del cuerpo. El cuerpo tiene tanto significado teatral como el desarrollo propio de la acción. La mímica y la expresión corporal es a la poesía lo que el sistema de movimientos corporales son a la prosa. Pero el teatro es, si se nos permite la expresión, una forma consumada de *kinfantasia*⁸³: la especialización de la representación consiste en darle a los héroes dramáticos una delimitación corporal de gestos y de movimientos, una definición visual. Por ello, Mijail Bajtin ha insistido en la tesis según la cual la constitución de un héroe dramático consiste en darle una configuración espacial y una personalidad visual. ¿Pero, si el teatro no es una reproducción natural y exacta de la vida quiere decir que es lo más parecido a un juego? El juego es una puesta en representación que, simultáneamente consiste en saber que se crea una situación en la que hay un elemento ficticio y uno en el que se sabe que se trata de una ficción. La prueba de fuego de una puesta en representación consiste en asumir una actitud pasiva frente al desarrollo de la ficción, es decir, dejar que se despliegue libremente sin formar parte de los acontecimientos, la sensación de estar afuera de una cadena de hechos que sólo pueden acontecer en un escenario.

Pero el espacio de la representación es semejante a un terreno de deportivo en el que está delimitada el área de acción. Cuando una pelota sale fuera del espacio en el que se realiza el juego de inmediato se detiene y el árbitro hace que la acción vuelva a desarrollarse en el espacio en el que se debe de ejecutar. De algún punto del espacio social debe darse salida a las

⁸² En plena época barroca, Spinoza señalaba que los ministros de las iglesias, movidos por la tentación de explotar el gusto por las novedades que se experimentaba en el nacimiento de la época moderna, promovió una forma de teatralización del culto. Cf. *El Tratado Teológico-Político*, Cap.

⁸³ La expresión es de Arnold Gehlen, *El hombre*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1980. pp 212-220.

pasiones que no se pueden nombrar; así como hay espacios que están diseñados para que se expresen la devoción y la piedad, el espacio teatral está concebido para que en él puedan suscitarse pasiones que no todavía encuentran un lugar o no están totalmente legitimadas en el campo de las costumbres. En el espacio teatral se efectúa un libre juego de la voluntad: ésta es la facultad que crea y recrea a las pasiones. Más que controlar a éstas, la voluntad es la sede natural de su experimentación y, al mismo tiempo, es el instrumento de su sublimación. Para que una pasión sea sublimada se tiene que representar, darle una salida en la imaginación. En el mismo sentido en que el teatro es segmentario frente al flujo de la vida, construye un espacio en el que lo imaginario se sedimenta como algo discontinuo frente al espacio real. La solera de lo imaginario teatral reposa en un emplazamiento en el que la conciencia de la representación corre paralela a un pacto implícito entre el espectador y el espectáculo: consiste en dejarse llevar por el flujo de la acción dramática mientras dura la representación. Así pues, la representación teatral pone en suspenso al espacio y al tiempo objetivos, declara una tregua a la vigilia y concede toda clase de licencias a la voluntad. La condición necesaria y suficiente de la constitución del espacio teatral radica en su *plena codificación*: el escenario está claramente delimitado del espacio del público mediante un juego de luces, de sonidos y de símbolos. Cuando se apaga la iluminación de la sala y se enciende la propia de la puesta en representación se transmite un significado preciso: “estamos por comenzar la función”, “ocupe su localidad”, etc. Se demanda dispensar toda la atención al objeto de la ceremonia. Un espacio está diseñado para la acción y el otro, dotado de localidades que clavan al público a su posición de espectadores, está diseñado para la receptividad: para que la acción se despliegue en el escenario se precisa de la actitud solícita del público. El espacio teatral está diseñado para segregar el orden de la representación del orden de la expectación⁸⁴.

La construcción de una representación teatral requiere de muchos niveles de intervención y organización de lenguajes; esta polifonía incluye franjas icónicas, gestuales y textuales; en la medida en que los niveles de complejidad retórica del teatro son múltiples nos atreveríamos a decir que es una de las formas de representación que más densidad lingüística poseen. El teatro, como el cine, está constituido por una secuencia de cortes que permiten entrever acciones y yuxtaponerlos de una manera relativamente coherente. A través de la puesta en escena estos lenguajes conspiran para hacer que la puesta en intriga gestione una vivencia estética más intensa y polimorfa: la actuación, la interpretación textual,

⁸⁴ De Nuevo acudimos a Lotman, *La semiosfera III*, ediciones cátedra-Universidad de Valencia, p. 64: “Desde el punto de vista del espectador, desde el momento en que se levanta el telón y empieza la obra, la sala deja de existir. Todo lo que se halla del lado de acá de las candilejas desaparece. Su realidad auténtica se hace invisible y cede el sitio a la realidad enteramente ilusoria de la acción escénica”.

la música, el texto, la escenografía no constituyen un simple agregado de elementos sino un tenso diálogo entre sistemas. El teatro es un metalenguaje que está compuesto estratos conflictivos que entran en un juego dinámico de interpolaciones. Mientras más compleja es una práctica de representación, debe poseer una mayor capacidad para concertar a los lenguajes que la componen: de no ser por esta capacidad para integrar lenguajes conflictivos, esa complejidad de teatro se convertiría en caos y no en cosmos. Que el teatro sea una representación significa, en términos más precisos, que tiene capacidad de darse un lenguaje con sus reglas de generación y combinación, reglas de interpretación. Todo lenguaje artístico llega a constituirse como tal en función de la elaboración de reglas taxativas de construcción y transformación de enunciados. Se trata pues, de un lenguaje convencional, un artificio creado a partir de una sintaxis de la acción y de la representación. La apropiación de estas reglas de composición le permitió hacer entrar en relación a elementos y signos que, de no ser por la posibilidad que sus reglas establecen, no estarían ante la posibilidad de ser enlazados, le permitió flexibilizar a los elementos de la acción.

Por la sintaxis de la acción teatral se puede comprimirla o dilatarla, al punto de penetrar hasta la conciencia de un personaje y volverla transparente a los espectadores, pues éstos funcionan como una especie de Gíges que puede atestiguar sobre hechos y fuerzas que acaecen en un escenario. El espectador es, asimismo, un testigo, muy distinto al que se entiende en el mundo procesal, pero que elige libremente estar en la escena de los hechos y enfrenta a la acción no como una experiencia aleatoria sino como un sometimiento temporal al orden de la ficción. En un sentido procesal, el testigo está llamado a intervenir en el acontecimiento del que forma parte de una manera incidental y está determinado a abandonar su papel pasivo de espectador de acontecimientos. Instalado en su papel de espectador, posee una aureola de invisibilidad que le impone impasibilidad frente a ellos: si se conmociona, este efecto no altera en nada el orden de la acción, pues su testimonio no sirve para condenar o absolver sino sólo para desplegar a la voluntad de representar, de sentir y de juzgar.

3 LA FUNDACIÓN TEATRAL DE LA SUBJETIVIDAD MODERNA

Si bien es cierto que la filosofía prefería las metáforas vinculadas con la arquitectura, el teatro la fue desplazando de las expresiones filosóficas modernas; pero no sólo se trataba de

una afectación estilística que desplazaba a otra sino de todo un entramado de conceptos que modificaron el curso del pensamiento filosófico: el teatro le suministró a la subjetividad moderna la idea según la cual todo lo concerniente al conocimiento, la moral, la política y la imaginación es representación. Representar es ocupar un puesto imaginario, moldear deseos, proclamar que las circunstancias que nos envuelven son el producto de nuestra voluntad y que ésta determina de manera activa nuestra disposición para tramar y entamar los mundos posibles. Kant y Schopenhauer ilustran de una manera determinante la tendencia de la filosofía a teatralizarse pues son, nada más y nada menos, los pontífices de la cultura *als ob*: el universo subjetivo versa sobre presentaciones y representaciones, la razón legisla sobre la moral constituyéndose en una instancia que procede *como si* fuera Dios. Los principios de la razón práctica están determinados hacia el sentido más estricto del deber y, sin embargo, nacen de una facultad que *finje* que su elaboración es el producto de un ser supremo. ¿En qué momento la filosofía se dejó seducir por el teatro? Cuando renunció a conocer a las cosas tal como son en sí y aceptó la carencia de intimidad frente a su objeto; entonces decidió acometerlo como un sueño, como un delirio, aunque rigurosamente concatenado. El teatro moderno surgió en un contexto en el que la voluntad, se entronizaba como emperatriz de las facultades; podía crear mundos sin importar su naturaleza, pues reales o imaginarias, las criaturas que nacían de sus entrañas eran concebidas como proyecciones de una fuerza que se instalaba decisivamente en campo de los objetos que alumbraba.

La voluntad ascendía, el mimetismo aristotélico se replegaba, acusado de mansedumbre frente a la vida real. La fuerza de aquella facultad se elevó a tal punto que la rebelión en contra del naturalismo independizó al lenguaje teatral: le permitió deformar, exagerar, dilatar, contraer, exaltar, denostar y romper con el *continuum* de la realidad para recomponerla libremente y segmentarla. El carácter discreto del lenguaje teatral se abrió paso en el control de las claves de la representación: el teatro podía comparecer ante el público porque podía, a partir de lo episódico y fragmentario, articular algunos tramos del *continuum* de la realidad, del flujo de la vida. Sin embargo, ni Kant ni Schopenhauer creían que las representaciones fueran las formas perfectas de abolición a la realidad sino, más bien, de destilar su contenido y decantar el orden de lo posible. El concepto de representación parte del supuesto de que la realidad es un efecto creado por una subjetividad autónoma que renuncia a todo lo que esté más allá de lo que puede comparecer ante nuestros sentidos. Al mismo tiempo que se fundaba el carácter omnicompreensivo de la voluntad, se aceptaba que su jurisdicción se despliega en forma de apariencia y se aceptó que todo lo que no está fuera de

la ilusión y del frontispicio que nos entrega el mundo de lo que aparece, es misterio, es noúmeno, cosa irrepresentable, una esfera en la que está trazada una barrera infranqueable de cosas y hechos en los que la voluntad es estéril; no es que el teatro sea lo contrario del misterio, pero su fuste más originario reposa en lo patente, la visibilidad de los signos que sostienen un compromiso con el reino de las presencias: lo que no es representable no “está frente a”, carece de texto, de gesto y de luz

¿Por qué es esencial para definir al teatro la distinción entre sueño y vigilia? Quizá porque se sitúa en la frontera de dos expresiones de la presencia y porque puede desplazarse en ambos territorios sin arraigarse en ninguno de ellos. El teatro es vida y es sueño. Una vez aceptado el papel dominante de la voluntad, se tuvo que plantear el problema de la delimitación entre sueño y realidad, pues la oposición realidad-representación juega un papel esencial en el lenguaje teatral. Schopenhauer, que se preguntaba por los criterios para distinguir entre la vigilia y el sueño, sostenía que es la cohesión de una y la desarticulación de la otra lo que nos permitiría establecer una pauta para saber en qué momento soñamos y en qué momento estamos en un estado de vigilia. Pero estas dos formas de representación no se distinguen por su naturaleza sino por la forma en que son ordenadas por la conciencia. Prefiere distinguir las por su longitud: la vida es un sueño dilatado y las representaciones nocturnas deparan experiencias breves. La primera ofrece concatenaciones de hechos que alcanzan magnitudes extensas, la segunda está desmembrada, es fugaz y ardiente. Schopenhauer sostiene que una de las características que distingue al hombre del animal es el hecho de que el primero puede contemplar la vida como si fuera un espectáculo, la capacidad de vivir fuera de los acontecimientos, es decir, de sustraerse y tomar lejanía. La facultad de representar precisa de distancia. Sufrir, sentir y perecer en clave animal consiste en estar agitado por los acontecimientos. Esta distancia entre la vida y la esfera de la representación es, propiamente hablando, la esencia del teatro. El teatro no es como la realidad porque rompe con un orden continuo que no puede calcar y no es como el sueño porque supone una articulación gramatical de sus elementos. Está compuesto de un material plasmado en la actividad sintética de los cuadros y los actos, lo que se puede llamar realidad es un flujo torrencial de acontecimientos; los sintagmas del sueño responden a la economía libidinal mientras que los del teatro responden a una serie de reglas perfectamente organizadas que delimitan las substancias con las que puede comunicarse. El teatro es un arte de geometría discreta, nace de la articulación de segmentos de una ensoñación que se puede dirigir y articular según principios.

Representar es tomar distancia, ausentarse del mundo. La fuerza de las representaciones no radica en la vivencia inmanente sino en la capacidad para trascender los actos mediante los cuales “desalojamos” las cosas. Con la categoría de “desalejamiento” Heidegger expresaba una relación inmediata y utilitaria con las cosas del mundo, la condición bajo la cual todo lo que vivimos queda atrapado en los impulsos de la eficiencia. La conexión inmanente con las cosas expresa a una situación en la que no hay otra cosa que la continuidad establecida por los útiles. Pero el teatro no “desaleja” en el sentido mundano de la palabra; obliga, más bien, al distanciamiento que colapsa nuestros intereses inmediatos. Distanciarse consiste en no dejarse embaucar por las cosas; Bergson, el menos teatral de los filósofos, creía en la simpatía como un instrumento para penetrar hasta el núcleo mismo de las cosas. Más método que afecto, la simpatía garantiza vivir las cosas sin tener que trascenderlas ni someterlas a la necesidad de traducirlas al lenguaje. De esta manera, sugería Bergson, se pueden vivir más vidas que la nuestra y seguir una duración que, no siendo propia, nos llegamos a posesionar afectivamente de ella. Si bien el teatro no puede prescindir de la simpatía, tampoco puede comprometer el sentido de las experiencias escénicas a una vivencia pura que demanda fusión, que es ingenua y exaltada. Intuir y representar son, justamente, las antípodas en las operaciones de la subjetividad. La intuición tiene por objeto engullir la esencia de las cosas, remover las entrañas y jubilar al lenguaje. Las tareas de la representación son justamente las contrarias: la representación no quiere tratar directamente con las cosas sino con sus sucedáneos, cifra el lenguaje, crea artificios y se determina a trabajar con símbolos y signos. Si todo fuera intuitivo, no tendríamos necesidad de símbolos y signos. Si bien la simpatía asegura una parte de las vivencias estéticas ésta no puede ser el último y exclusivo medio con el cual nos conectamos a las vivencias de lo representado. La trascendencia de la simpatía permite al espectador elevarse a la categoría de sujeto que es capaz de activar la facultad de ser afectado y, al mismo tiempo, saber que sus vivencias son enteramente ficticias. Sin embargo, este acto de trascendencia no se abona a favor de la “objetividad” o de una liberación de los juicios de valor. La trascendencia de la simpatía no permite tener una relación objetiva con la acción dramática sino que permite tener conciencia de ella. La acción dramática no está llamada a ser examinada objetivamente sino a través de la conciencia de la absoluta convencionalidad de lo que se presenta en un escenario.

4 LA SUSTANCIA PATOGNÓMICA

Si fuésemos autómatas morales y estuviésemos sometidos permanentemente a un estado de felicidad, el teatro sería inconcebible y absurdo: supone la existencia del mal y asume su presencia como imprescindible en la introducción de giros inesperados en la vida de los héroes. El mal es el *sujet* por excelencia y todos los hilos estéticos y morales que fundan un entramado de actos se remontan a esta presencia incómoda de una afección que evita que la vida humana sea gobernada por la puntualidad de un sentido mecánico del bien. Se trata sin duda de un argumento leibniziano pero que, sin duda, para sirve para justificar la *relevancia dramática del mal*. Frente al dolor, el teatro “llena las lagunas de la memoria”, es la “pata de palo de un miembro gangrenado”⁸⁵ La estofa afectiva que lo vuelve posible está vinculada con la inmanencia de la desgracia en el curso de la vida humana. La desgracia es ineludible en un mundo en que la fortuna cambia caprichosamente de dirección, pues la voluntad sufre sus pruebas más decisivas ahí donde tiene que soportar el peso del padecimiento: el teatro fue y siempre ha sido un escenario de la conciencia que sufre un desgarramiento. La naturaleza de la felicidad pertenece más al reino de la religión y de los paraísos efímeros que al espacio de la representación: la conciencia feliz se contrapone a la conciencia desdichada en que ella no puede justificar a la acción. ¿Cómo definir lo alto y lo bajo, como objetos de imitación de la acción teatral, concebida a la manera de Aristóteles? Esta referencia de altura y de pobreza moral de los personajes pierde sentido cuando se muestra que ni la comedia ni el drama pueden concebirse como promotores de la admiración y de la censura a la conducta de los personajes. En el fondo, al teatro no le seducen los personajes ejemplares sino los réprobos: el héroe teatral representa más a lo que se condena que a lo que se admira. El teatro moderno, a pesar de lo que diga Aristóteles, no pone en representación a los grandes valores o en una situación ridícula a los grandes farsantes; lo que se pone en acción es una situación extrema en la que se despliega un conflicto de la voluntad, se pone en juego una elección y una renuncia, la violación de un interdicto y su castigo, los excesos del poder y el ocaso de la arbitrariedad. El perfil dramático de un personaje nacido

⁸⁵ ⁸⁵ Al respecto, Schopenhauer es radical al sostener que los grandes sufrimientos morales desembocan en el delirio: “Cuando este pensamiento se hace intolerable y el individuo va a sucumbir a él, la naturaleza, en su angustia, se ase a la quimera como último medio de salvación; el espíritu atormentado rompe, por decirlo así, los hilos de la memoria, llena las lagunas con ficciones y se sustrae al dolor moral que le hace sucumbir, refugiándose en la quimera del mismo modo que un miembro gangrenado se corta y se sustituye por otro de palo. Ejemplos son el furioso Áyax, el rey Lear, y Ofelia, pues las creaciones del verdadero genio (y nos referimos a éstas como generalmente conocidas), se pueden considerar como personas de carne y hueso”. Cf. *El mundo como voluntad y representación*, Ed. Porrúa, México, 1997, p. 158.

de la libre constitución de la voluntad radica en la urgencia en hacerlo entrar en contradicción consigo mismo y dándole un giro dramático a la fortuna de la que goza. Un personaje es una realidad y mutable que consta de ciclos de virtud, de duda, de maldad, venganza y de bondad. Entra a escena en una situación de labilidad en la que sus contradicciones dramáticas se despliegan libremente, a la espera de otro ciclo de sus revoluciones abra el compás de su fatal complejidad. Adquieren más fuerza cuanto más se reinventa en cada situación cíclica.

Si todo arte hace que las pasiones adquieran un lugar en el mundo humano, el teatro no sólo suministraría el lenguaje más explícito a este emplazamiento sino, además, podría decirse que es su única y verdadera gestión frente al mundo de los espectadores. No hay arte que eluda este propósito, pero el teatro ha tenido un énfasis privilegiado. ¿Cómo se constituye una pasión escenificada? Probablemente la culpa es el resorte que mueve muchas de las sustancias teatrales; el teatro ha privilegiado de una manera reiterada el tema de la culpabilidad, a tal punto que pareciera que la posibilidad para constituirse como héroe pasa por esta afección, uno de los recursos patognómicos más asiduos. La culpa tiene derechos ilimitados cuando se escenifica. Los derechos dramáticos de la culpa son inconmensurables frente a los de la felicidad, pues las grandes obras no están hechas de la frágil estofa de la segunda; en todo caso, como dice Aristóteles, la felicidad es un punto de interés sólo para marcar el punto ruptura de lo que llama “revolución”: los dramas tiene interés a partir de que la fortuna se transforma. ¿Culpa ante qué? Ante el exceso y la imprudencia; de no ser por la función que éstos poseen en el proceso de adquisición de conciencia, el teatro estaría a merced de las pasiones convencionales. Pero el teatro no es isonomo frente a la conciencia de culpa, en la medida en que la conciencia solo aporta un elemento de la vida del personaje y se contrapone directamente a la acción: el teatro se asienta en una tensión entre la conciencia y la acción. Para el teatro moderno las pasiones necesitan ser representadas y no sólo vividas por la conciencia: la catarsis no es una forma de distanciamiento sino un medio para “instalarse en la cosa”. Su profesión de fe radica en esto: que las pasiones tienen su fuente última en la finitud humana. Antes que la “ciencia de la naturaleza humana” se planteara desentrañar el mecanismo de los afectos, el teatro ya tenía dilatada conciencia sobre ellas y les había dado un lugar legítimo en la vida humana: reconoció a las pasiones antes que condenarlas. El reconocimiento de las pasiones tiene este doble significado: como un arte de exploración de los afectos y como una legitimación de los afectos que poseemos irremediamente: de las pasiones no nos curamos y, en todo caso, hay que mantenerlas en un límite en el que abrasen la escena pero que a la vida le den solo calor. La función

sacramental se opone radicalmente a la función estética. El talante hierático del teatro antiguo no sólo proviene de un contenido sentenciado por las virtudes piadosas sino también en que los efectos correctivos que éstas tienen sobre e las costumbres. El teatro premoderno era parte de un “oficio de piedad”, para decirlo como María Zambrano, una actividad más vinculada a la religión que a una función estética con fines autónomos. Cuando el espectáculo no necesito de la religión, el teatro se refundó como algo que está más allá de la redención o del sermón, se “desencantó” y lo convirtió en un medio estrictamente humano de darle una forma estética a la acción. Privado de la religión, el teatro está llamado a ser una agencia de valoración y de representaciones, un espacio en el que la voluntad puede fingir con el consentimiento de quienes padecen gozosamente. Las representaciones climáticas tienen un alto valor cultural porque pueden sacudirnos y empujarnos a abismos libremente elegidos. El teatro es quizá una de las pocas artes que se resisten heroicamente a la era de la reproducción técnica. Como acontecimiento artístico requiere de la presencia viva de los espectadores. Le favorece el hecho de que la puesta en escena no depende de medios técnicos que determinen su forma y su contenido, como el cine, la fotografía o el disco. La feliz condición por la que el teatro no es una industria lo ha sustraído de la tendencia de arte contemporáneo a la reproducción de gran escala. El cine es una fábrica de sueños, el teatro también, pero ha renuncia a industrializarlo y los mantiene como una artesanía de la subjetividad.

