



GRUPO Kesis

ACTAS
DAS
**IV JORNADAS
INTERNACIONAIS
DE INVESTIGADORES
DE FILOSOFIA**

**Cartografias da Filosofia
para o Século XXI**

Grupo Krisis

ACTAS
DAS

**IV JORNADAS INTERNACIONAIS
DE INVESTIGADORES DE FILOSOFIA**
Cartografias da Filosofia para o Século XXI

ISBN: 978-989-99154-0-4

Título: *Actas das IV Jornadas Internacionais de Investigadores de Filosofia – Cartografias da Filosofia para o Século XXI*

Autores: Irene PINTO PARDELHA, Irene VIPARELLI, Moisés FERREIRA

Data: 2014

Editor: Instituto de Filosofia Prática – Pólo da Universidade de Évora (IFP-UÉ)

URL: <http://www.krisis.uevora.pt/edicao/actas4.pdf>

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO	7
O <i>lógos</i> e a essência do humano	8
Paula Renata de Campos ALVES	
O federalismo e a democracia no século XXI.....	15
José Gomes ANDRÉ	
Autonomy or heteronomy of the State? An enquiry into the political theory of <i>The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte</i> by Karl Marx	29
Francesca ANTONINI	
Giorgio Agamben, leitor contemporâneo do <i>Peris Psykhês</i>	37
Jonnefer BARBOSA	
O papel do professor na instrução democrática da criança: Uma reflexão crítica ao programa de Filosofia para Crianças de Matthew Lipman	47
Fernando BENTO	
Nuove cartografie (filosofiche) dell'urbano: Abitare tra spazio esistente e spazio femminile.....	57
M. Giovanna BEVILACQUA	
Sul nuovo reale filosofico: Oltre il postmoderno.....	66
Flavia CONTE	
La violenza originaria: Una violenza di principio nella filosofia di María Zambrano	94
Paola COPPI	
Political behaviour and moral behaviour between <i>praxis</i> and <i>poiesis</i>	105
Piergiorgio DELLA PELLE	
Uma reinterpretação da <i>Filosofia da Natureza</i> de Hegel: A ideia de <i>vida</i> e de <i>organismo</i> como ponto de partida para uma abordagem evolucionista	114
Margarida DIAS	
<i>Existenz</i> : Reflexões sobre técnica e filosofia.....	125
João Emanuel DIOGO	

Ernst Cassirer: Da patologia da consciência simbólica à definição dos limiares e horizontes do humano	144
Moisés FERREIRA	
Metafísica da revolução. Poética e política no ensaísmo de Eduardo Lourenço	155
Maria Teresa FILIPE	
Exploration and regime of spatiality. The French expansionist project to the <i>Terra Australis</i>	162
Simón Gallegos GABILONDO	
Godard e il colore che forma	179
Roberto LAI	
È possibile la filosofia oggi?	191
Edoardo LAMEDICA	
Variações fenomenológicas de V. Flusser: Análise fenomenológica da língua	204
Helena LEBRE	
Le paradigme épistémologique des sciences économiques. Vers la fin du débat entre interventionnisme et monétarisme	212
Elfège LEYLAVERGNE	
What metaphysics today?	222
Rosa Maria LUPO	
Il fondamento e la fondazione. Alcune riflessioni sui presupposti di una fenomenologia senza presupposti	234
Emanuele MARIANI	
Do substancialismo da técnica heideggeriana à sua politização: Os propósitos da crítica de Andrew Feenberg ao essencialismo tecnológico	242
Ângelo Nunes MILHANO	
Contaminazioni: Immagine cinematografica e architettura contemporanea	252
Federica PAU	
Regressar à Lebenswelt. Resgatar a opacidade na reflexão	260
Irene PINTO PARDELHA	
Do universalismo dialógico ao universalismo interativo: Adela Cortina e Seyla Benhabib.....	266
Maria do Céu PIRES	

O fenómeno do tédio e o seu enraizamento na afetividade e na temporalidade humana.....	274
Gabriela Pó	
O impacto educacional da corrupção.....	280
Zélia Maria Xavier RAMOS	
Vulnerabilidade social: Questões baseadas na análise do trabalho precário.....	291
Carolina Costa RESENDE	
José Newton Garcia de ARAÚJO	
Ética da natureza e estética da paisagem	300
Luís Portugal Viana de Sá	
In dubbio sulla «cosa stessa». Note sul problema husserliano della integrità del dato percettivo.....	309
Roberto SIFANNO	
Podem as razões subjacentes a uma ação ser as causas (eficientes) dessa ação? Uma investigação filosófica sobre o poder causal da razão prática.....	327
João Carlos Sousa SILVA	
Percorsi astronomici in Platone	343
Carla SOLDAT	
Sostanza e tempo. Una breve nota sul pensiero di Jonathan Lowe.....	351
Timothy TAMBASSI	
As implicações políticas das categorias de “vazio” e de “conjuntura” em L. Althusser	362
Irene VIPARELLI	

APRESENTAÇÃO

O presente volume de Actas visa dar a conhecer alguns dos textos resultantes das comunicações apresentadas nas *IV Jornadas Internacionais de Investigadores de Filosofia*. Este encontro, que decorreu no Colégio do Espírito Santo da Universidade de Évora nos dias 14, 15 e 16 de Junho de 2012, foi organizado pelo Grupo Krisis – Grupo de Investigação em Filosofia Contemporânea, com o apoio do Instituto de Filosofia Prática e do Departamento de Filosofia da Escola de Ciências Sociais da Universidade de Évora. A Comissão Organizadora foi composta por Moisés Ferreira, Irene Pinto Pardelha, António Caselas, José Caselas e Miguel Antunes, e a Comissão Científica esteve a cargo de Irene Viparelli (U. de Évora), Eduardo Pellejero (U. de Natal/Brasil) e Olivier Feron (U. de Évora).

As Jornadas tiveram como linha orientadora o tema *Cartografias da Filosofia para o Século XXI*. Em resposta ao desafio lançado através deste mote, foram dados a conhecer trabalhos que, inscritos em múltiplos domínios da reflexão filosófica, e privilegiando em muitos casos o diálogo interdisciplinar, demonstraram de maneira clara o dinamismo da investigação em Filosofia produzida nos âmbitos nacional e internacional.

Espera-se que esta publicação, contribuindo para divulgar as pesquisas dos autores nela reunidos, abra novas pistas e horizontes de reflexão quer àqueles que já desenvolvem o seu trabalho no interior da Filosofia, quer àqueles que, oriundos de outras áreas do saber, descobrem na Filosofia uma fonte de revitalização de todo o pensar.

O *lógos* e a essência do humano

Paula Renata de Campos ALVES*
Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF (Brasil)

RESUMO: A presente comunicação tem como escopo a interpretação heideggeriana de palavras fundamentais (*Grundworte*) do pensamento de Heráclito, que trazem à luz a questão da essência do humano. É no jogo entre um *lógos* humano e um *lógos* propriamente dito que essa questão pode ser elucidada. Para Heidegger, o *lógos* humano só ganha corpo em jogo com o *lógos*. Se o *lógos*, para o filósofo, é a recolha dos entes na unidade do ser, o *lógos* humano, para participar desse *lógos*, é aquele que pode dar ouvidos e, assim, dar voz a essa reunião. Essa correspondência nós encontramos com o nome grego *homologéin*. O *homologéin* é o diálogo da essência do humano com aquilo que lhe confere a medida dessa essência. Esse diálogo permite ao humano reconhecer seus traços mais próprios e, assim, aproximar-se de si mesmo, ou seja, alcançar sua essência.

PALAVRAS-CHAVE: *Lógos*, *Homologéin*, Linguagem, Heidegger, Heráclito

ABSTRACT: This communication aims to analyse the heideggerian interpretation of the key words (*Grundworte*) from the thought of Heraclitus that illuminate the question of the essence of the human. It is within the game between a human *lógos* and a *lógos* which this issue can be elucidated. For Heidegger, the human *lógos* happens in the game with the *lógos*. If the *lógos*, to the philosopher, is unity of being, the human *lógos* is one that can hear this unit. This correspondence is called *homologéin*. The *homologéin* is a dialogue between the essence of the human with the logos that gives the measure of that essence. This dialogue allows the recognition of their human traits and approaches yourself, in other words, reaching its essence.

KEYWORDS: *Lógos*, *Homologéin*, Language, Heidegger, Heráclito

* Doutora em Ciência da Religião pelo Departamento de Pós Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, com doutoramento “sanduíche” junto ao Departamento de Filosofia Prática da Universidade de Évora.
E-mail: paullare@gmail.com

O presente artigo pretende dissertar sobre a interpretação de Heidegger do *lógos* de Heráclito, como sendo a palavra nomeadora do que podemos chamar, em termos heideggerianos, da essência do humano.

A importância do termo *lógos* é indiscutível, já que marca profundamente nossa estrutura de pensamento ocidental. O pensamento, na tradição ocidental, mantém-se vinculado ao que conhecemos e nomeamos como “lógica”. Para Heidegger, esse vínculo do pensar ao que nomeamos “lógica” é a questão mais elementar para que possamos entender em que bases assentam a estrutura de pensamento ocidental. Para que esse vínculo entre *lógos* e pensamento possa ser desdobrado em questão é preciso que nos perguntemos sobre a “lógica” em sua nomeação originária. A nomeação da “lógica” pressupõe o termo grego *lógos* e todo o seu contexto de nomeação, ou seja, a voz própria que o trouxe à luz do nome.

Em primeiro lugar, precisamos lembrar que a “lógica” nasce em um momento específico da história do pensamento, no qual a filosofia grega se consolida em meio a uma fragmentação do saber em “saberes”, em “disciplinas”, ou seja, em modos de considerar as coisas em campos segmentados. Pensadas em seus aspectos determinados, isto é, em contextos delimitados, o real passa a ser examinado, captado, em âmbitos particulares. As disciplinas acadêmicas são justamente o modo de captação do real, baseadas na fragmentação do saber, que ocasiona os “saberes”.

A “lógica”, desde o princípio da tradição filosófica, pretende dar a conhecer aquilo que se passa com o *lógos*. Ela é, contudo, uma determinada forma de relação com esse termo, um modo possível de trazê-lo à linguagem do pensamento e, isto, na maneira privilegiada pela tradição do pensamento ocidental que chamamos de metafísica.

Precisamos agora, então, esclarecer o que é que esse termo quer dizer, como pode ser traduzido de uma forma a nos aproximar de sua nomeação originária. Esse é justamente o empreendimento heideggeriano que sobreleva uma grande importância: pensar o que quer dizer o termo *lógos* embebido em sua *arché* implica em pensar desde onde a tradição filosófica, que tem a lógica como força motriz, pôde se consolidar.

O termo *lógos* aparece, com grande importância, no contexto de pensamento de Heráclito. Para Heidegger, essa palavra, no contexto de pensamento de Heráclito, nomeia a experiência grega da “saga do dizer” (*Sage*), do essencializar da linguagem. O substantivo *lógos* e o verbo *légein* referem-se, para Heidegger, ao acontecimento do dizer em instância mais originária, da linguagem em sua referência ao próprio movimento do pensar. O pensar em seu acontecimento mais originário, para o filósofo, não ocorre nem em virtude do “ente em si” e nem em virtude do “ser para si”, mas em virtude da dobra (*Zwiefalt*), do estar a ser, do “entre” ser e ente. Nessa referência ao estar a ser do ente no ser e do ser que se deixa ver para e através do ente, o pensar ganha corpo a partir do *légein*, que é a articulação humana do *lógos*. Em outras palavras, o acontecimento originário da linguagem reside no dizer que, em primeira instância, não é a pronúncia, mas o movimento em que algo pode, ao mostrar-se, alcançar pronúncia. Ao dizer, expresso no termo *légein*, pertence o legítimo elo com o silêncio. O dizer do *lógos* enquanto um *légein* acontece como um deixar aparecer silencioso. O *lógos*, pensado como linguagem, convoca o ente à alvorada do encontro. Convocar quer dizer: nomear celebrando, chamar.

A linguagem, em seu pulsar inaugural, permite o aparecer daquilo que está a ser no ser, é a tentativa de tornar explícito o movimento do ser sem estancá-lo. A sentença de Parmênides: “Pois o mesmo é pensar e ser” (HEIDEGGER, 2007: 205), diz essa pertença entre ser e ente e nomeia a dobra, o entre, de *to auto*, ou seja, “o mesmo”. O mesmo não se refere a uma igualdade, mas a uma trama articulada na qual a unidade tece os fios da diferença. É nessa co-pertença entre ser e pensar que podemos ver que o pensamento também se constitui como um dizer, no sentido de um apelo silencioso radicado na linguagem.

O traço fundamental do mostrar da linguagem, que ilumina e reúne tudo o que é, é o surgimento, o descobrir, ao que os gregos chamam de *alétheia*. É ao desencobimento, à *alétheia*, que Parmênides se volta para pensar o silenciamento do “entre” ser e ente, assim como Heráclito para pensar o encobrimento daquilo que se doa.

O desencobrimento permite que o ente seja visto, acolhido em seu despontar. Essa captação é uma espécie de colocar defronte ao homem. Não há vinda do ente à luz sem esse captar que o perscruta, que o acolhe através do pensar. Pensar e iluminação do ente são faces da mesma moeda. O pensar ocorre como destinatário daquilo que se oferece ao encontro; a destinação do ente tem o homem como endereço. A essa destinação, Parmênides chama de *moira*, o destino (do ser). Na *moira*, na destinação, o ser alcança o brilho, o ente alcança um aparecer e o homem se experimenta em sua essência captadora. A história do ser é essa do acontecimento da *moira*, da iluminação do ser a partir do vir à presença dos entes e da essência do humano como captadora dessa presença, como o próprio lugar da presença acontecer. Convém enfatizar que se a *alétheia* permite pensar o desencobrimento dos entes à luz do ser, é também com esse termo que o encobrimento pode ser pensado como constituinte do jogo do vir à luz. A *léthe*, presente no termo *alétheia*, é o esquecimento, o deitar-se, o encobrir. Assim sendo, se o traço marcante da linguagem é trazer à luz (o ente), não menos marcante é que o trazer à luz é, concomitantemente, empalidecer essa luz. O *lógos* enquanto provedor da luz da linguagem, retira-se, recusa-se a ela, na medida mesmo em que a sustenta, que nela subjaz.

Heidegger compreende o *lógos* de Heráclito como *Versammlung*, como a recolha reunidora dos entes na unidade do ser. Isto porque, para ele, há um sentido primordial nas palavras *légein* e *lógos*, que não pensamos enquanto consideramos o dizer como um comportamento humano dentre tantos outros. Heidegger interpreta no termo *légein* o sentido do que encontramos no *legere* latino e no *lesen* alemão, que é o de apanhar ou colher algo, trazendo para uma reunião. O termo *lógos* é pensado por Heidegger como uma “colheita” (*die Lese*).

O termo alemão *lesen* é comumente conhecido por expressar o sentido de ler, a ação de leitura. Heidegger vai ao encontro do sentido de ler como um colher. Vejamos como isso se dá: Quando estamos a ler, estamos a participar de uma colheita, no sentido de que estamos deixando que aquilo que vem ao nosso encontro, que se mostra no discurso, nos envolva e nos libere para uma atenção. Como coletores ou leitores, encontramos-nos nessa correspondência entre o que se mostra e a nossa disponibilidade para a captação. Na colheita ou na leitura, algo nos salta às vistas, ou seja, dispõe-se a ser colhido e resguardado em uma unidade de sentido. Isso que salta às vistas no ler da leitura, conduz-nos a uma experiência, remete-nos a um encontro com a linguagem. O que antes não se encontrava em nosso horizonte, agora vem ao nosso encontro, ofertando-nos uma visão. Para dar

espaço ao ver que vislumbra a linguagem, é necessário, contudo, uma espera atenciosa pelo que não pode ser trazido à força, mas que vem por si mesmo à luz da presença. No *lesen*, Heidegger encontra, então, uma ação de tipo especial, que tem como motivação a espera, o aguardar pelo que vem a partir de si mesmo e que a partir de si mesmo se despede.

O que é, contudo, que colhemos a partir do *légein* do *lógos*? O que está em questão nessa “colheita” do *lógos*? Ou seja, o que e como colhe o *lógos*?

Vamos tentar responder a essas questões: O *lógos* dispõe o ente ao encontro e convoca o homem, a partir de seu *légein*, de seu dizer, a colher, a captar o que vem ao encontro. Essa captação é a correspondência do homem com aquilo que lhe permite ser o que é, o correspondente do *lógos*. Essa correspondência é nomeada, em grego, no pensamento de Heráclito, por *homologéin*. O *homologéin* é o modo como o homem, acolhendo o que lhe é destinado pelo ser, acede à escuta de sua própria proveniência, ou seja, daquilo que lhe diz respeito muito essencialmente. A escuta do *homologéin* se dispõe ao silêncio de abertura da linguagem. A partir dessa escuta de tipo especial, porque originária, o homem pode – se estiver atento, de ouvidos abertos para essa abertura – pronunciar a palavra nomeadora do evento originário de sua essência. Pode, então, perceber o que Heráclito traz à luz no termo *lógos*. A escuta dessa dimensão mais originária da linguagem é marcada por um silêncio característico das destinações. Um silêncio cuja característica mais própria não é o da mera ausência de sons, mas o de sustentação do acontecimento da fala humana. Essa escuta do que não é audível, mas originador de compreensão, possibilita que o humano, como recolhedor de sentidos, recolha-se junto à unidade daquilo que o convoca ao encontro. Enquanto recolhido nessa escuta, o homem está referido ao silêncio do acontecimento de tudo o que é no ser e do próprio ser. Silêncio e encobrimento são aqui pressentidos como aquilo de que não se pode prescindir no acontecimento primordial da fala do humano, ou seja, de que não se pode prescindir no acontecimento primordial da presença dos entes, do vir à luz e ao encontro do ente humano todas as coisas que são. Por isso é que, no dizer humano, no *légein*, torna-se possível que aconteça a colheita daquilo que só é passível de visão para aqueles aguardam pelo anúncio silencioso da linguagem, pelo semblante delicado daquilo que não tem visibilidade. O que se pode ouvir nessa escuta de tipo especial que caracteriza o *homologéin* é a grande questão a respeito do que Heidegger interpreta no *akouéin* grego, como a escuta; aquela dos mortais que, ouvindo, esbarram com o impronunciável.

O fragmento de número 50 de Heráclito, na tradução/versão de Heidegger diz que: “Se não ouvirem simplesmente a mim mas se tiverem auscultado (obedecendo-lhe na obediência) o *lógos*, então é um saber (que consiste em) dizer igual o que diz o *lógos*: tudo é um” (HEIDEGGER, 2002: 270).

De acordo com a interpretação de Heidegger desse fragmento, o que Heráclito considera imprescindível de ser ouvido pela escuta atenciosa do humano, não é aquele – o sujeito, a pessoa, a autoridade – que pronuncia as palavras, e nem sequer somente os resíduos de sentido daquilo que é pronunciado. O que é imprescindível nessa escuta é o próprio *lógos*, ou seja, o âmbito de abertura desde o qual a palavra desabrocha. Nessa escuta, portanto, não se pode ouvir demasiadas coisas, uma vastidão de conteúdos, mas apenas se atenta nela para o caso especial de que o que diz o *lógos* a cada vez em sua pronúncia é que “Tudo é um”. E “Tudo é um” porque o que rege o movimento do vir a ser de cada coisa é uma articulação reunidora, sem a qual nada poderia ser ordenado para o surgimento.

Inúmeras são as interpretações do *lógos* que ganham voz no decorrer da história do pensamento: as palavras latinas *Ratio*, *Verbum*; assim como explicações como lei do mundo, sentido, etc... mas, para Heidegger, nenhuma delas alcança a questão do *lógos* originário, ou seja, do tipo de enunciado que confere ao homem a escuta de sua proveniência, o lugar de sua essência. O que é que sobrevêm nessa escuta que é capaz de nos remeter ao lugar de nossa essência?

O que sobrevêm são as coisas em suas simplicidades, isto é, em seu desabrochar mais íntimo e espontâneo. A essa sobrevinda e retirada desde si mesmo de tudo o que é, os gregos chamam *physis*. A *physis* é pensada pelos gregos como o surgimento que já sempre tende ao encobrimento. As coisas pensadas desde a compreensão do ser como *physis* vêm ao encontro do humano na medida em que este pode aguardar por esse advento, disponibilizar-se para esse encontro. As coisas em suas simplicidades desdobram mundo, isto é, fazem brilhar uma articulação de referências de sentidos na qual o próprio homem se reconhece como sendo o que é. Na escuta obediente e pertinente às coisas em suas simplicidades, o mundo se abre nessa articulação de ser e ente que resguarda a essência do humano. Nesse sentido, o mundo não pode ser a totalidade do ente como ideia transcendental, porque ele se dá, antes de mais, como isto que está aí a ser no ser, é o próprio estar a ser *aí* do ser.

A escuta do *homologéin* pressente o jogo do mundo no qual o próprio homem, tomando parte neste movimento, alcança seu modo de ser. Tomar parte, participar do jogo do mundo, da fala do *lógos*, é o que Heráclito chama de *sofón estin*, o “a-saber”, aquilo que é mais digno de saber e que pode ser encontrado por todo e qualquer homem em sua busca por si mesmo.

Na medida em que o homem encontra a si mesmo em sua pertença ao ser, através dessa escuta do *homologéin*, ocorre o saber. Saber, então, nesse sentido, é deixar-se enredar pelo jogo do mundo, deixando as coisas se mostrarem em suas simplicidades; captando essa simplicidade com o pensar e deixando que o simples se preserve como simplicidade. Encontrar as coisas em suas simplicidades só pode acontecer na medida em que o humano encontra a si mesmo como aquele a quem é ofertado uma escuta e uma fala.

Mas o que podemos entender por deixar que as coisas se preservem em suas simplicidades? Essa pergunta pode ser feita também da seguinte maneira: O que quer dizer saber?

Quer dizer, de acordo com a interpretação de Heidegger do pensamento de Heráclito, ouvir o acontecimento da linguagem em seu mistério de origem. Que a escuta do humano aconteça como correspondência, ou seja, como *homologéin*, quer dizer que o humano é aquele ente que pode aperceber-se da linguagem como lugar de seu acontecimento, de seu estar a ser, e assim, ouvir a linguagem como a sua voz própria, ou seja, experimentar-se em sua essência de humano.

O caráter de obscuridade que envolve o encontro da escuta do humano com o dizer do *lógos*, diz respeito à própria dinâmica constituinte do ser em seu estar a ser, como vimos quando falamos do desencobrimento em sua relação indelével com o encobrimento. Desse modo, o *lógos* é palavra reveladora da essência do humano, mas também ocultadora dessa mesma essência.

Por isso, as essências do ser e do humano, pensadas a partir do *lógos* querem e não querem, deixam e não deixam, ser nomeadas. O *lógos* é pensado, no contexto de pensamento de Heráclito, como raio, súbito clarão que ilumina e subitamente se

esconde. Heráclito diz (na versão de Heidegger): “o raio, porém, dirige (para sua vigência) tudo (que vive)”. (HEIDEGGER, 2007: 196).

No contexto de pensamento de Heráclito, o raio é compreendido como sinal do deus. Zeus, o deus do raio, é o poder de presentificação, que traz à luz o ente, assim como também conduz à ausência. Querer e não querer, deixar e não deixar ser nomeado é a condição de toda palavra que revela o irrelatável, que traz à linguagem aquilo que conduz a linguagem em seu movimento, que descortina a essência do humano. Querer e não querer ser nomeado significa não poder estar presente como se está um ente. Em outras palavras, significa estar presente no modo da ausência.

O Uno, o *lógos*, Zeus, são a dimensão do tempo que temporaliza, do ser que essencializa, do nomear que doa o nome. Por isso, não podem ser nomeados como o que vem a ser à luz da presença, mas somente podem ser nomeados entreluzindo a presença na ausência. Trata-se de uma modalidade de linguagem que não pode pretender esgotar sentidos, mas, apenas, abrir uma fenda para que o pensamento vislumbre essa dimensão misteriosa.

É esse jogo entre escuta e mensagem, entre silêncio e dizer, presença e ausência, luz e penumbra, que confere ao homem a sua essência. É no jogo com a linguagem que o homem alcança essa referida essência e, mesmo uma vez alcançada, é sempre e a cada vez que ele se reconhece nela, nunca definitivamente. O mais próprio do homem é, como vimos, sua pertença ao *lógos*. A palavra como *lógos* diz aquilo que caracteriza a essência do humano, que é a sua correspondência, o seu pôr-se em jogo junto ao não humano, à ausência em toda presença.

Aquilo que o homem escuta na atenção ao *lógos* não pode nunca ser esgotado na sua fala. Por isso, muito embora o *lógos* atravessasse e institua o dizer como *légein*, ele nunca chegará à totalidade de um encontro, nunca poderá ser reduzido a esse encontro. Contudo, o fato do *lógos* ser irredutível ao *légein* não significa que ele possa ser alcançado em qualquer reduto “para fora”, “para além” do homem. Somente na e como linguagem é que o *lógos* pode acontecer. É na própria linguagem que o jogo entre humano e não humano acontece.

Aquilo que o homem escuta no *homologéin* é a linguagem em seu acontecimento mais espontâneo e, assim, nessa escuta, ele experimenta a si próprio, alcança sua *psiqué*, ou seja, o ressoar de sua *arché*, de sua origem, daquilo que lhe possibilita ser o humano. O *homologéin* é, então, a escuta em que o homem ouve sua própria voz ao deixar falar o Outro. Isto que chamamos de Outro só se oferece na trajetória da linguagem e é o que Heidegger nomeia *Sage*, a saga do dizer, isto é, “a linguagem sem palavras que o homem ausculta e com base na qual se formula todo discurso explícito” (ARAÚJO, 2007: 160).

Nisto que Heráclito nomeia *lógos* e que Heidegger apreende como *Sage*, acontece a unidade de ser e dizer, de ser e pensar, e, assim, a própria dinâmica da essência do humano.

Sendo assim, o que se traz à luz na dimensão da palavra grega *lógos*, entreaberta no pensamento de Heráclito, é o estar diante de um espelho em que, se olhamos cada vez mais fundo para aquilo que foi nomeado primordialmente pelo pensador, encontramos a imagem sem forma do não pensado.

BIBLIOGRAFIA

- ARAÚJO, P. J.: *Metafísica e Religião: Silêncio e Palavra*. Texto-aula apresentado na disciplina “Metafísica e Religião” do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (Texto policopiado), 2007, p. 160.
- HEIDEGGER, M.: *Introdução à Metafísica*, Lisboa, Instituto Piaget, 1977.
- _____. *Heráclito. A origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do lógos*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.
- _____. *A Caminho da Linguagem*, Petrópolis, Vozes, 2003.
- _____. *Ensaio e Conferências*, Petrópolis, Vozes, 2007.
- _____. *Parmênides*, Petrópolis, Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, M.; FINK, E.: *Heráclito*, Barcelona, Ariel, 1986.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.: *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1982.
- LEÃO, E.; WRUBLEWSKI, S.: *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*, Petrópolis, Vozes, 1991.

O federalismo e a democracia no século XXI

José Gomes ANDRÉ*
Universidade de Lisboa (Portugal)

RESUMO: As últimas décadas trouxeram novos desafios à ideia de democracia, como a globalização, o crescimento desmesurado dos poderes económicos e o domínio das máquinas partidárias sobre a acção política, entre outros. Daqui tem resultado um gradual enfraquecimento das democracias contemporâneas, controladas por uma elite política inábil e marcadas por uma sociedade civil inoperante e um progressivo afastamento dos cidadãos face aos processos decisórios.

Neste artigo reflectimos sobre potenciais soluções para estes problemas, reavaliando em particular os benefícios do federalismo na promoção de valores democráticos. Com efeito, devido à sua natural predisposição para o policentrismo e a difusão administrativa, o federalismo pode estimular uma maior participação popular nos processos decisórios, revigorar o conceito de cidadania, criar mecanismos adicionais de vigilância à acção política, levar a importantes alterações no sistema partidário, proteger as minorias e promover o pluralismo com maior eficácia, e ainda fornecer o enquadramento formal de cooperação transnacional avidamente exigido pela nova ordem internacional.

PALAVRAS-CHAVE: Federalismo, Democracia, Filosofia política

ABSTRACT: The last decades have brought new challenges to contemporary democratic societies, such as globalization, the unchecked growth of economic powers and the predominance of party machines over political action, among others. This has led to a progressive weakening of current democracies, controlled by incapable political elites and marked by an inoperative civil society and a growing distance between citizens and the political deliberation process.

Our paper aims to consider potential solutions to these problems, reassessing the benefits of federalism in the promotion of democratic values. In fact, due to its natural predisposition to polycentrism and diffusive administrative patterns, federalism may stimulate a stronger popular participation in the decision-making process, reinvigorate the concept of citizenship, create additional mechanisms of vigilance to the political action, bring important changes to the party system, protect minorities and promote pluralism more effectively, and provide the kind of transnational cooperation framework eagerly demanded by the new international order.

KEYWORDS: Federalism, Democracy, Political philosophy

* Professor Auxiliar Convidado na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Trabalha num pós-doutoramento sobre Federalismo Moderno e Contemporâneo. Doutorou-se em Filosofia Política com uma tese sobre o pensamento político de James Madison. Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. As suas publicações e conferências centram-se sobretudo no federalismo norte-americano e na filosofia política do séc. XVIII.

E-mail: josegomesandre@gmail.com

Esquema do artigo

Um conjunto de eventos e realidades diversificadas desafiam hoje a democracia, que parece mergulhada numa crise de amplas proporções. Este artigo procura descrever alguns desses eventos/desafios e reflectir sobre o modo como a ideia de federalismo pode ser útil para encará-los, fomentando valores democráticos actualmente em perigo. Face aos equívocos habitualmente presentes nas abordagens ao conceito de federalismo, pareceu-nos apropriado começar o nosso ensaio com uma clarificação do seu significado. Seguidamente enunciaremos alguns dos desafios que ameaçam as democracias hodiernas, analisando posteriormente em que medida o federalismo lhes pode responder positivamente, fortalecendo os princípios democráticos. Concluiremos este texto com uma breve reflexão acerca dos limites da ideia de federalismo, a qual, apesar das suas virtudes, não pode ser encarada como uma solução definitiva para todos os problemas que assolam as democracias contemporâneas.

1. O que é o federalismo?

Manipulado por forças partidárias, desdenhado preconceituosamente por agentes políticos pouco esclarecidos e incompreendido por muitos jornalistas e outros divulgadores, a noção de federalismo constitui um dos mais nebulosos termos presentes no debate público. Associado à experiência política norte-americana, veio a ser utilizado no continente europeu como sinónimo de “centralização política”, descrevendo uma putativa agregação dos vários países europeus num super-Estado onipotente, com sede em Bruxelas (THATCHER, 1988). O “federalismo” tornou-se pois numa palavra maldita, usada pelos seus detractores como o equivalente a um Leviatã dos tempos modernos, que engoliria as nações europeias num só vórtice político, anulador de todas as diferenças políticas e culturais, discricionário (se não mesmo despótico) na sua governação e domínio no Velho Continente. Esta leitura caricatural tem inclusive contaminado ocasionalmente o mundo académico, onde não faltam descrições equívocas sobre o significado daquele termo (GALLOWAY, 2001: 163; LOUÇÃ & MORTÁGUA, 2012: 199-200).

Uma abordagem à índole conceptual do federalismo, mesmo que breve, permite-nos perceber quão contraditórios e erróneos são estes diagnósticos. Provindo dos étimos latinos “fides” (confiança) e “foedus” (pacto, acordo), a ideia de federalismo implica uma relação cooperativa entre várias entidades unidas por objectivos comuns. Tal relação conduz tipicamente a uma união política dotada de um governo central, que porém coexiste lado a lado com estruturas de poder concorrentes, inerentes aos membros que formam essa união. Numa associação federal, as decisões não emanam por conseguinte de um único órgão ou super-estrutura, ocorrendo outrossim no quadro de uma intrincada matriz de autoridades concomitantes, permanentemente ligadas entre si. Daniel Elazar, um dos maiores teóricos do federalismo do século XX, esclarece-nos a este propósito:

«Os princípios federais relacionam-se com a combinação de autogoverno [*self-rule*] e governo partilhado [*shared rule*]. [...] Como princípio político, o federalismo tem a ver com a distribuição constitucional de poder,

de forma a que os elementos constitutivos de um esquema federal partilhem de direito os processos de decisão política e administrativa comuns, enquanto as actividades do governo comum são conduzidas de modo a que aqueles elementos mantenham as suas respectivas integridades.» (ELAZAR, 1987: 5-6)

Enquanto *acordo composto*, o federalismo não implica a agregação das partes constituintes numa estrutura única, ou a compressão dos Estados numa organização política unidimensional. Os sistemas federais baseiam-se, ao invés, num princípio oposto: o estabelecimento de um acordo entre entidades políticas que mantêm um estatuto formal idêntico, pese embora estejam vinculadas a um corpo político comum. Este exige que se constitua um eixo central (que mantém essas entidades diversas agregadas), mas em seu redor gravita um amplo conjunto de órgãos de poder complementar. Ainda que os organismos centrais beneficiem de supremacia jurisdicional em matérias específicas, o federalismo é por natureza poliárquico. O seu *modus operandi* é baseado na colaboração entre várias unidades políticas, que contudo não estão subjugadas a num único pólo de autoridade, sendo antes preservadas como partes constituintes de um edifício multiforme.

Em evidente contraste com formas unitárias de governo – tipicamente assentes numa hierarquia fixa, que faz os processos políticos circular num eixo vertical (agindo um governo centralizado directamente sobre todo o território) – as associações federais dependem principalmente de ligações horizontais, decisões partilhadas e diálogos entre autoridades legais e políticas diferentes (HRBEK, 1995: 553; NICOLAIDIS, 2006: 69). Mesmo solicitando a criação de um “governo central” (por motivos de eficácia na procura de objectivos mútuos), o federalismo depende permanentemente de uma comunicação inter-institucional entre várias organizações de poder equidistantes, as quais são encorajadas a agir em conjunto para obter soluções comuns para problemas comuns, no âmbito das suas capacidades e competências.

Do ponto de vista formal, um sistema federal agrega assim uma estrutura piramidal, tendo na base um conjunto alargado de governos regionais (que podem ser designados de Estados, províncias, etc.), que usufruem de ampla autonomia política, legislativa e económica, surgindo no topo da pirâmide um governo central com competências reforçadas e supremacia jurisdicional em áreas designadas pelo acordo constitucional. A relação entre o topo e a base da pirâmide é porém francamente dinâmica, e a referência a uma primazia dos órgãos centrais serve, acima de tudo, para destacar a existência de um vínculo entre todas as partes, não devendo ocultar que, no interior da referida pirâmide, existem inúmeras relações colaterais entre organismos e estruturas com estatuto político idêntico, independentemente do lugar que ocupam no sistema em geral.

2. A democracia na actualidade: problemas e desafios

O conceito de democracia moderna, que se tornou política e filosoficamente hegemónico no decorrer do século XX, tem as suas raízes nas grandes revoluções liberais do século XVIII, fundamentando-se num conjunto de proposições hoje globalmente reconhecidas: a existência de eleições livres e de diversos partidos políticos legalmente autorizados, a ideia de representação política, o funcionamento de tribunais independentes, a imposição de limitações legais à

acção governativa, a protecção de várias liberdades individuais, a laicidade do Estado, o respeito pelo princípio do consentimento fiscal, entre outros.

Estes princípios são ainda essenciais na vida das democracias hodiernas, possuindo uma renovada pertinência em áreas do globo onde são apenas parcialmente praticados. Todavia, eles têm-se revelado ao mesmo tempo insuficientes para lidar plenamente com os novos desafios colocados pelas sociedades democráticas contemporâneas, nomeadamente em países ocidentais onde tais princípios são respeitados, mas onde as aspirações democráticas dos povos permanecem de várias formas ainda por responder. Estes desafios são muito diversificados em número e em características, mas tentaremos identificar em seguida alguns dos mais importantes.

Primeiramente, o surgimento de desafios *supranacionais*, associados ao que se convencionou chamar de “globalização”. A democracia ocidental moderna nasceu e desenvolveu-se em simultâneo com o aparecimento do Estado-nação. Como tal, o enquadramento institucional das primeiras experiências democráticas modernas assentaram sobretudo em orientações legais uniformizadas, necessárias à sustentação de uma nova administração central e, em rigor, de um *novo* tipo de Estado – democrático, mas ainda assim muito dependente de dinâmicas de centralização e homogeneização legal, jurídica e administrativa, para sua maior eficácia num renovado quadro normativo e simbólico. A emergência, nas últimas décadas, de realidades políticas que requerem uma forte cooperação entre os Estados (tais como migrações maciças, o reforço do comércio internacional, políticas monetárias partilhadas, desafios ambientais, etc.), exige porém novos tipos de relações institucionais, designadamente alguma forma de coordenação supranacional, com as quais, no entanto, as democracias modernas parecem ter dificuldades em lidar, chocando aquelas dinâmicas *inter-estatais* com a sua natureza primordialmente *unitária*.

Um segundo desafio peculiar da actualidade é a relevância das minorias. Praticamente inexistentes quando as primeiras experiências democráticas tiveram lugar, as minorias religiosas e étnicas representam actualmente uma população considerável e em crescimento entre as sociedades democráticas. Não obstante, uma vez que as democracias são essencialmente baseadas no “governo da maioria” [*majority rule*], essas minorias têm sido repetidamente excluídas dos mais importantes órgãos políticos, como também do processo decisório em geral. Encontrar um lugar para as minorias no quadro democrático permanece um dos desafios mais difíceis, e todavia mais urgentes, da política contemporânea.

Em terceiro lugar, destaque-se o problema do crescimento desmesurado dos poderes económicos. Essenciais na vida quotidiana das democracias modernas, os agentes económicos (tomados em sentido lato: bancos, corporações, investidores, mercados, etc.) prosperaram rapidamente no século XX – muito beneficiando da desregulação e de leis ambíguas – ao ponto de os aspectos fundamentais da actividade política estarem agora fortemente subordinados aos poderes económicos. Estes poderes constituem uma ameaça substancial às democracias hodiernas, uma vez que eles não são institucionalmente enquadráveis e/ou exercem a sua influência através de canais isentos de um eficaz controlo político.

Um outro problema premente na *actualidade democrática* é a preponderância das “máquinas partidárias” na esfera pública. Apesar da existência de partidos políticos ser há muito reconhecida como uma marca distintiva de uma democracia sólida, o modo peculiar como os partidos intervêm hoje no processo

político gera vários problemas à democracia, o mais relevante dos quais é a forma como se limita a participação do cidadão comum na vida política. Tornando-se nos únicos intermediários efectivos entre a sociedade (entendida como um todo) e a prática política, os partidos ergueram um obstáculo quase inultrapassável aos cidadãos que pretendam juntar-se aos processos decisórios, sem pertencerem a esses partidos.

Por fim, recordemos os perigos inerentes aos abusos de poder. Fenómenos como a corrupção, o nepotismo e as nomeações político-partidárias (designadas no mundo anglo-americano por *patronage*) sempre existiram na experiência democrática. No entanto, a sua recorrência – e talvez mesmo aumento – em anos recentes prejudicou notoriamente a eficiência da democracia. Quando associadas a um dos piores efeitos do domínio das “máquinas partidárias” nas democracias actuais (a diminuição da responsabilidade dos agentes políticos, os quais parecem responder mais directamente às lideranças partidárias do que ao povo que os elege), tais formas de acção política nociva contribuíram para o aumento das visões negativas que a opinião pública vem sentindo em relação à democracia.

Estes e outros factores levaram a um enfraquecimento progressivo das democracias actuais, controladas por elites políticas incapazes e marcadas por uma distância crescente entre os cidadãos e o processo político deliberativo. O nosso artigo procura considerar soluções potenciais para estes problemas, reavaliando em particular os benefícios do federalismo na promoção de valores democráticos, que serão considerados em seguida.

3. As virtudes do federalismo e a renovação dos princípios democráticos

– O incremento da participação popular na esfera política –

As duas características mais relevantes do federalismo são a descentralização e a consagração do princípio de subsidiariedade. A primeira implica a existência de uma ampla rede de estruturas políticas, garantindo-se a unidade do sistema por via da integração dessa rede num projecto político comum, que todavia assenta na multiplicidade e disseminação de processos decisórios. Já o princípio de subsidiariedade estabelece que, neste organismo político complexo, os órgãos superiores só devem agir se as matérias em causa não puderem ser executadas com a mesma eficácia pelas unidades subalternas. Dito de outro modo, considera-se benéfico que os “governos inferiores” usufruam de uma série de prerrogativas – podendo responder às pretensões imediatas dos seus habitantes e equilibrando a distribuição de poderes em relação ao governo central. Este último deverá intervir apenas nas questões que são da sua competência exclusiva, respeitando a autonomia dos governos subalternos.

Estes dois princípios são muito importantes para a promoção de valores democráticos por duas razões. Primeiro, porque amplificam a ideia de representação, encorajando dinâmicas de proximidade entre os actores políticos e os cidadãos comuns, os quais podem ver as suas necessidades mais rapidamente atendidas, devido à existência de unidades de decisão com poder significativo próximas de si. Simultaneamente, aumentam a responsabilidade dos agentes políticos face aos seus constituintes, à medida que as decisões públicas tendem a

estar ligadas com nomes familiares, e não mais a funcionários políticos distantes e muitas vezes indetectáveis. O federalismo enfatiza portanto a responsabilidade política, criando elos mais fortes entre representantes e representados, permitindo uma melhor comunicação entre eles e aumentando também as hipóteses de uma recompensa (ou de uma punição) eleitoral àqueles que foram pessoal e directamente mais capazes (ou incapazes) na protecção do bem comum e dos interesses da comunidade.

Por outro lado, através da descentralização, o federalismo pode maximizar a participação popular nos assuntos políticos. Tal pode suceder através da criação de um maior número de estruturas governativas – providenciando consequentemente mais oportunidades para os cidadãos influenciarem os processos decisórios. Devido à sua predisposição natural para padrões administrativos diversos e difusos, o federalismo cria portanto diversas etapas e palcos para a organização, envolvimento e mobilização políticas. Estas disposições não garantem *per se* o incremento do envolvimento popular na política, mas “oferecem pelo menos uma hipótese melhor e adicional para uma participação activa” (HRBEK, 1995: 556-567), particularmente atractiva para o povo porque uma grande parte de decisões políticas *substantivas* ocorre a um nível local, mais *acessível* aos cidadãos comuns e onde é maior a *visibilidade* dos efeitos do processo político, tal como Mark Tushnet sublinha:

«O federalismo promove a participação porque [...] as pessoas consideram mais fácil envolver-se na acção política em jurisdições mais pequenas: quanto mais pequena a jurisdição, mais provável que a acção política de uma pessoa venha a afectar efectivamente as decisões políticas [*policy*], e mais claro será para o eleitor que a sua participação acabou mesmo por fazer a diferença.» (TUSHNET, 1998: 308)

O aumento da participação popular, mesmo que ocorra inicialmente apenas a um nível local, pode assim produzir benefícios adicionais no longo-prazo, devido aos seus *efeitos pedagógicos*. Pois essa participação potencia o interesse dos indivíduos na discussão e deliberação políticas, promovendo a ideia de uma sociedade pública e aberta, gerando “cidadãos mais vigorosos”, os quais, após a experiência a um nível local, estarão mais dispostos a participar noutros palcos da acção política (nomeadamente nos governos regionais e nacionais) (TUSHNET, 1998: 308-309).

– Uma cidadania revigorada –

Ao estabelecer uma rede de conexões sociais e políticas a montante da acção governativa, assente no primado da intervenção cívica, o federalismo remete para o significado mais genuíno da palavra *democracia*, como o “governo do povo, para o povo, e pelo povo” (nas famosas palavras de Abraham Lincoln), porque celebra a capacidade (e o direito) de cada indivíduo (ou pequenas comunidades) em assumir uma participação seminal nas decisões que afectam directamente a sua vida quotidiana. Por conseguinte, o federalismo permite revisitar o conceito de cidadania, não mais entendido apenas como o direito do indivíduo ao pleno domínio das suas acções privadas (ou ao estar isento da acção do Estado), mas

primariamente como o direito (e, de alguma forma, o dever) de tomar activamente parte nas decisões colectivas do corpo público.

Presente em várias obras teóricas contemporâneas (mormente em autores da chamada “Escola Comunitarista”: McCLAY, 1998: 101-108; SANDEL, 2005: 9-34, 156-173), esta ideia, na verdade, sempre foi uma característica essencial das reflexões sobre federalismo e democracia ao longo da história. A este propósito, recordemos as observações de Thomas Jefferson, um dos primeiros autores a estabelecer uma relação muito directa entre o conceito de federalismo e a ideia de democracia.

Tendo no auge da sua vida contribuído directamente para a implementação de uma república federal nos Estados Unidos, Jefferson viria, na sua velhice, a confessar-se algo desiludido pela diminuta participação do povo no processo político. Na sua correspondência, Jefferson apresenta então uma proposta para ultrapassar esse problema, a qual consistiria na criação de um vasto “sistema de *wards*” – divisões administrativas *locais*, de dimensão reduzida, através da qual os cidadãos seriam chamados a intervir *directamente* nos assuntos da governação. Algo mais do que simples circunscrições ou municípios (uma tradução portuguesa possível seria “micro-municípios” ou até mesmo “bairros”), os *wards* corresponderiam a genuínos espaços públicos de discussão e decisão, permitindo a participação directa de cada indivíduo na tomada de deliberações políticas colectivas.

Recuperando a prática histórica dos *town hall meetings*, os *wards* teriam assim funções em áreas relacionadas com o dia-a-dia das comunidades, como o cuidado dos pobres, a organização das escolas e da instrução pública, a construção de estradas, a nomeação de jurados para exercer a justiça em pequenos casos, a constituição de uma polícia e de uma milícia, entre outras actividades *propriamente locais* (JEFFERSON, 1984: 1308).

Jefferson considerava que a adopção destas estruturas de poder e a sua inscrição no sistema político americano potenciaria um maior envolvimento do povo no processo de governação. Estamos, pois, perante uma apologia da participação individual além do simples acto periódico da votação eleitoral e da escolha dos governantes, possível pela criação de um espaço privilegiado para um exercício cívico. Nestes termos,

«[...] cada *ward* seria assim uma pequena república dentro de si própria, e cada homem no Estado tornar-se-ia portanto um membro activo do governo comum, transaccionando pessoalmente uma grande porção dos seus direitos e deveres [...]. O engenho humano não poderia imaginar uma base mais sólida para uma livre, duradoura e bem administrada república.» (JEFFERSON, 1984: 1492-1493)

Este conceito de *ward* parece consignar um regresso à noção da *polis* grega. Tal como para os clássicos, o que está aqui essencialmente em causa é a pretensão de cultivar a realização do indivíduo através de um exercício activo de cidadania. O *ward* seria assim (pois nunca chegou a ser implementado) esse espaço público que concederia a cada indivíduo a possibilidade de agir *enquanto cidadão*, ou seja, de intervir como participante autónomo e singular num processo de decisão política colectiva. Primeiramente, seria enaltecido o direito de cada pessoa ao *autogoverno*,

mas logo se enfatizaria que esse gesto individual só adquire sentido quando inscrito na vida pública e na dinâmica da governação.

– *Freios e contrapesos* –

O federalismo pode também ser benéfico para a democracia pela forma como multiplica os mecanismos de vigilância, reforçando os “freios e contrapesos” (*checks and balances*, na mais popular designação anglo-americana) de um sistema político. Ao criar níveis adicionais de governo – inscritos na estrutura política principal – o federalismo, por um lado, procede a uma ampla repartição do poder por vários organismos (evitando a concentração da autoridade num único órgão, distante e potencialmente abusivo), por outro, estimula as várias estruturas de poder a uma vigilância recíproca, procurando que nenhuma delas extravase a sua área de jurisdição. Cioso da natureza transgressora da autoridade, o federalismo promove assim uma atmosfera de *zelo mútuo* entre os actores políticos, incitando-os a evitar por todos os meios invasões indevidas das suas prerrogativas específicas, o que ajuda por conseguinte a manter a acção política num quadro de competências restritas. Ao aumentar o número de actores num sistema político, o federalismo cria portanto uma salvaguarda indispensável contra o abuso de poder, como sublinha Elazar:

«[...] o federalismo é politicamente sólido devido à sua feição composta [...]; ao garantir uma difusão de poder constitucional, o federalismo permite que «a ambição contrabalance a ambição» para o bem do corpo político, prevenindo que a ambição se consolide em detrimento deste último.» (ELAZAR, 1987: 29)

Neste excerto presta-se justa homenagem a James Madison (autor da expressão “que a ambição contrabalance a ambição”, MADISON, 1977: 477), provavelmente o primeiro autor da tradição ocidental a sublinhar a capacidade do federalismo para proteger o bem comum ao tirar partido dos *traços negativos* da natureza humana (como o desejo de poder e de controlo, por exemplo), os quais podem ser usados no devido enquadramento institucional (que o federalismo visa edificar) para reforçar a vigilância mútua entre os agentes e as estruturas políticas. Isto sucede precisamente porque os interesses pessoais dos políticos e das instituições na manutenção das suas *jurisdições* incrementam a sua atenção contra ameaças ilegítimas a essas jurisdições (ANDRÉ, 2012: 108-111).

As análises contemporâneas sobre os benefícios do federalismo também recorrem com frequência à ideia de uma *negatividade da natureza humana*, ao procurarem encontrar características *egoístas* que possam ainda assim ser colocadas ao serviço do interesse *público* (numa curiosa revisão do célebre axioma de Bernard de Mandeville, “vícios privados, virtudes públicas”). Um bom exemplo é a reflexão do Prémio Nobel Roger Myerson, que defendeu num artigo recente que “as forças da competição democrática podem ser aguçadas pelas ambições nacionais dos líderes locais” (MYERSON, 2006: 5). Usando modelos teóricos para avaliar o comportamento de líderes políticos em sistemas federais, Myerson descobriu que a divisão federal de poderes fomenta uma governação saudável, pois cria incentivos adicionais para os líderes regionais, os quais desejam construir uma boa reputação enquanto cobiçam um papel futuro a nível nacional. Num sistema

unitário, os políticos ambiciosos podem facilmente contaminar a política pública com o seu interesse pessoal, mas num modelo federal, que confere poder efectivo a vários níveis, a feroz competição entre actores políticos cria motivos e oportunidades para promover boas práticas democráticas, canalizando as ambições pessoais para a construção de carreiras públicas de excelência (MYERSON, 2006: 5 *et passim*).

– Alterações no funcionamento dos partidos e do sistema partidário –

O federalismo pode igualmente ser útil para o aperfeiçoamento dos sistemas democráticos ao alterar a forma como os partidos políticos operam, designadamente descentralizando a sua organização e introduzindo variantes inclusive na sua plataforma ideológica. Conferindo diferentes prerrogativas e competências aos actores políticos consoante a sua função e lugar nos vários componentes das diversas estruturas governativas, os sistemas federais podem remodelar a natureza da competição inter-partidária e os incentivos para os políticos, forçando-os a uma maior adequação às necessidades regionais e locais. Por outro lado, o já referido modelo de proximidade entre representantes e constituintes, típico do federalismo, contribui para uma maior concordância entre as acções políticas e os interesses dos cidadãos comuns. Em sistemas federais, os partidos estão portanto mais ligados e dependentes da opinião pública do que em países unitários, onde as organizações partidárias – devido à sua faceta “nacional” mais abrangente – requerem habitualmente uma liderança mais rígida e centralizada.

O caso norte-americano pode ilustrar as vantagens do federalismo nesta matéria. Devido às amplas diferenças culturais, sociais e ideológicas entre os Estados, os partidos políticos são organizações fortemente descentralizadas, uma vez que têm de se adaptar às prioridades mutáveis do eleitorado. Assim, as estruturas do Partido Democrata no Sul são muito mais conservadoras do que as suas congéneres na Costa Leste, por exemplo (o mesmo é válido para o Partido Republicano). De igual modo, a plataforma política dos partidos nos Estados rurais do Wyoming ou Idaho difere substancialmente das propostas defendidas no “Rustbelt” (Ohio, Michigan, Pensilvânia, etc.) pelos mesmos partidos. Estas diferenças são claramente reforçadas pelas características complexas do sistema federal, o qual, devido aos seus múltiplos mecanismos decisórios, exige dos partidos uma grande flexibilidade (em questões de ideologia, mas também de organização e composição), num panorama geral em que existe “[...] um âmbito muito alargado para dissonâncias entre organizações partidárias dos Estados no que respeita à representação e às eleições para a Presidência, para o Congresso, para a escolha do Governador [dos Estados] e para as eleições estaduais e locais” (BURGESS, 2006: 152).

Porque dominam a vasta maioria dos cargos políticos a nível nacional, pode parecer que os Partidos Democrata e Republicano são organizações fortemente centralizadas. Na verdade, sucede justamente o contrário, resultando eles de uma larga coligação de estruturas locais e estaduais, com diferentes mensagens políticas ou até mesmo estratégias eleitorais, necessárias para ganhar votos em diversas regiões da federação. Os partidos nacionais nos Estados Unidos da América são assim muito frágeis. Tal deve-se, em parte, à inexistência de uma

disciplina partidária (por motivos históricos e organizativos, não há “compromissos gerais” quanto ao voto dos representantes, sendo este estritamente individual em todos os cargos políticos relevantes dos EUA), bem como à *personalização* da política (as candidaturas são essencialmente “individuais”, quer na organização, quer na recolha de fundos, surgindo os partidos apenas como estruturas de apoio e como símbolos para mais fácil identificação e reconhecimento político-ideológico). No entanto, o factor que melhor explica a mencionada fragilidade dos partidos políticos norte-americanos é, precisamente, a diversidade das suas posições políticas, o que neste caso favorece princípios democráticos, uma vez que os partidos cortejam a aprovação popular adaptando-se às (diferentes e abrangentes) necessidades e aspirações do povo¹.

– *Pluralismo, minorias e globalização* –

Outro aspecto importante do federalismo resulta do modo como procura promover o pluralismo, uma marca distintiva da experiência democrática, facilitando o acesso das minorias ao processo político, tal qual assinala Rudolf Hrbek:

«As minorias [...] podem ter um maior peso a nível regional que lhes confira melhores oportunidades para promover os seus interesses no quadro da organização nacional. [...] Uma estrutura federal torna mais fácil para as minorias ganharem terreno, crescerem e consolidarem-se a um nível regional. [...] Uma estrutura federal não permite que se marginalizem as minorias.» (HRBEK, 1995: 557)

Num modelo político unitário, as minorias têm grandes dificuldades em impulsionar a sua agenda, devido à escassa relevância dos temas “minoritários” quando comparados com as questões “gerais” que preocupam a maioria. Pelo contrário, um esquema federal – que contém múltiplos níveis de governo, incluindo uma divisão de poder territorial – alarga as hipóteses de grupos específicos se manifestarem, especialmente se o peso demográfico desses grupos for, numa região particular, proporcionalmente superior à sua representação no nível nacional. Nesses casos, a existência de uma unidade política específica com poderes reservados é indispensável para proteger tais minorias contra a *superioridade da maioria*, alojada nos corpos nacionais. Esta é a razão pela qual muitos sistemas federais adoptam cláusulas especiais de protecção para grupos minoritários que desejem preservar a sua cultura ou a sua língua (veja-se o caso da Bélgica, Suíça ou Canadá), conferindo a certos Estados (ou regiões) uma autonomia significativa ou até mesmo um poder de veto em determinados assuntos políticos.

A ideia de que o federalismo pode promover valores democráticos protegendo os direitos minoritários é um aspecto constante nas reflexões históricas sobre esta matéria. Ela surge desde logo com os *Founding Fathers* norte-americanos, nomeadamente na famosa teoria da “república alargada” [*extended republic*], apresentada por James Madison, que defende a diversidade política e social como o instrumento mais adequado para lidar com a existência de “facções”

¹ Tivemos o ensejo de abordar a organização dos partidos políticos norte-americanos num outro estudo: ANDRÉ, 2008: 205-208.

(grupos motivados por interesses particulares), os quais, num ambiente plural, têm menos hipóteses de se constituírem como uma maioria abusiva contra os interesses de grupos minoritários (MADISON, 1977: 263-270; ANDRÉ, 2012: 152-162).

Encontramo-la também nas obras de Arend Lijphart, onde o federalismo é enumerado como um dos mais efectivos mecanismos das “democracias consociacionistas” [*consociational democracies*], protegendo as minorias contra as maiorias eleitas através da criação de subunidades políticas com uma reserva de soberania substancial, onde uma minoria étnica ou cultural tem uma predominância específica (LIJPHART, 1977). Os benefícios do federalismo para os direitos minoritários são ainda enfatizados no pensamento de Daniel Elazar, que sublinha a importância das “maiorias compostas” para a democracia, i.e., o facto de as maiorias políticas deverem consistir de uma agregação de diversas minorias ou grupos confederados (que seriam “governados por consenso”), e não dominados por uma única facção cultural ou ideológica que adquiriria predominância institucional (ELAZAR, 1987: 263).

Todos estes autores concordam que o federalismo pode ser útil para as minorias de uma forma dupla. Primeiro, ao criar para as minorias uma barreira *imunitária* contra abusos de poder; em segundo lugar, porque o federalismo promove a *integração* das minorias no processo político nacional, reservando-lhes um papel específico nos elaborados processos negociais próprios de um modelo federal.

A capacidade dos sistemas federais para promover colaborações entre várias entidades em busca de objectivos comuns – e para construir consensos razoáveis entre múltiplas instituições habitualmente marcadas por interesses divergentes – é, com efeito, talvez o valor mais importante do federalismo, tornando-o pertinente em muitas situações na qual existe diversidade (seja de uma natureza cultural, social ou política) e onde, contudo, uma qualquer forma de entendimento e de esforço comum necessita de ser encontrada e desenvolvida. Assentando na cooperação, no debate livre e na negociação institucional, o federalismo parece assim apropriado não apenas para defender valores democráticos no *interior* dos países, mas também *entre* si. Preferindo as parcerias e o mutualismo à subordinação ou a imposições externas, o federalismo é primordialmente um exercício político dialógico, e neste sentido pode operar tanto a um nível micro (nacional) ou macro (supranacional).

No cenário internacional hodierno surgem sistematicamente novas ligações entre os Estados, governos e cidadãos, trazendo consigo desafios que exigem *respostas alargadas e integradas*. A globalização produziu notáveis progressos na ciência, na tecnologia, nos transportes, no comércio e na informação, mas ainda lhe faltam feitos inovadores no campo político. Talvez o federalismo possa ser particularmente útil nesta matéria, criando o tipo de ligações institucionais avidamente solicitado pela nova ordem global, sem pôr em causa a validade e importância dos princípios democráticos (inscritos na matriz genética do federalismo, assente em procedimentos baseados na colaboração, na discussão aberta e nas decisões partilhadas) (BURGESS, 2006: 251-268; HELD, 1999: 84-111).

4. Conclusão: um alerta para as fragilidades do próprio federalismo

Ao longo deste texto, procurámos mostrar como o federalismo pode promover valores democráticos num amplo conjunto de matérias. Todavia, apesar desta análise, importa registar que o federalismo não constitui uma solução definitiva para os problemas da democracia – apenas um instrumento para lidar com eles. Isto sucede, em primeiro lugar, porque a democracia é obviamente uma realidade demasiado complexa para se alicerçar num único conceito ou enquadramento político; mas em segundo lugar, devido às imperfeições do próprio federalismo, mormente quando considerado como um mecanismo potencial para lidar com as deficiências da democracia.

Uma dessas imperfeições reside na incapacidade do federalismo para controlar de modo eficaz os poderes económicos nas democracias modernas. Como vimos, estes poderes escapam-se usualmente aos enquadramentos políticos, aos quais as instituições federais estão intrinsecamente conectadas. Em termos práticos, estas instituições podem fortalecer a cooperação entre países e organismos supranacionais, mas até mesmo este género de instrumentos de superintendência mostram-se muitas vezes incapazes de vigiar adequadamente as pressões *externas* dos mercados, bancos e outros agentes económicos.

O federalismo é também francamente ineficaz ao lidar com a burocracia política e o peso dos processos administrativos – problemas crescentes das democracias contemporâneas, os quais na verdade apenas são aumentados pelo federalismo. Com efeito, os sistemas federais são por definição policêntricos, exigindo uma multiplicação de agências, instituições e cargos na estrutura política de uma nação (ou de configurações supranacionais). Esta ampla rede de organismos e actores traz naturalmente consigo um aumento da burocracia, criando além do mais uma tão grande variedade de processos decisórios, que tanto o observador externo, como os agentes que pertencem a essa matriz, consideram difícil compreender devidamente os vários passos da deliberação política nesses sistemas.

Finalmente, deve ser notado que o federalismo não tem uma *validade indisputável* ou uma solidez normativa que garanta a sua eficácia, como nos recorda Edward Gibson:

«[...] o federalismo não é um resultado ou um fim do processo democrático, mas uma variável que interage com a democratização – fortalecendo-a a alguns níveis e inibindo o funcionamento de um governo democrático noutros. O federalismo e a democracia não estão ligados ontologicamente, mas por via de mecanismos institucionais.» (GIBSON, 2004: 13)

Uma vez que o federalismo não tem um valor ontológico ou moral intrínseco, pode apenas ser perspectivado como um *mecanismo auxiliar* e não como uma panaceia para todos os problemas das democracias. A grande flexibilidade do federalismo – a sua enorme capacidade para se adaptar a diversos matizes institucionais (recorrendo a vários enquadramentos legais, diferentes tipos de distribuição de poderes, distintas composições de órgãos políticos, etc.) – faz dele uma ferramenta muito útil num vasto âmbito de circunstâncias políticas, culturais e sociais. Não obstante, e apesar das suas virtudes promissoras, o federalismo

permanece apenas e só um *instrumento político*. Cabe aos seus utilizadores *tirarem dele o maior partido*.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRÉ, J. G.: *Sistema Político e Eleitoral Norte-Americano: um Roteiro*, in Viriato Soromenho-Marques, *O Regresso da América*, Lisboa, Esfera do Caos, 2008.
- _____. *Razão e Liberdade. O Pensamento Político de James Madison*, Lisboa, Esfera do Caos, 2012.
- AXTMANN, R.: *Democracy: Problems and Perspectives*, Edinburgh University Press, 2007.
- BAKVIS, H.; CHANDLER, W. (eds.): *Federalism and the Role of the State*, Toronto, University of Toronto Press, 1987.
- BEER, S.: *To Make a Nation: the Rediscovery of American Federalism*, Cambridge, Belknap Press, 1993.
- BROWN-JOHN, C. L.: *Federal-Type Solutions and European Integration*, Lanham, University Press of America, 1995.
- BURGESS, M.: *Comparative Federalism. Theory and Practice*, London, Routledge, 2006.
- ELAZAR, D.: *Exploring Federalism*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 1987.
- FRIEDRICH, C.: *Trends of Federalism in Theory and Practice*, New York, Frederick A. Praeger, 1968.
- GALLOWAY, D.: *The Treaty of Nice and Beyond*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001.
- GIBSON, E.: "Federalism and Democracy in Latin America: Theoretical Connections and Cautionary Insights", in Edward Gibson (ed.), *Federalism and Democracy in Latin America*, The Johns Hopkins University Press, 2004, pp. 1-37.
- HELD, D.: "The Transformation of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization", in Ian Shapiro & Casiano Hacker-Cordón, (eds.), *Democracy's Edges*, Cambridge University Press, 1999, pp. 84-111.
- HRBEK, R.: "Exploring Federalism: Europe and the Federal Experience. Reflections at the Beginning of the Nineties", in C. Lloyd Brown-John (ed.), *Federal-Type Solutions and European Integration*, Lanham, University Press of America, 1995, pp. 551-572.
- JEFFERSON, Th.: *Writings*, New York, The Library of America, 1984.
- LIJPHART, A.: *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, New Haven, Yale University Press, 1977.
- LOUÇÃ, F.; MORTÁGUA, M.: *A Dividadura. Portugal na Crise do Euro*, Lisboa, Bertrand Editora, 2012.
- LOWI, Th.: "Eurofederalism: What Can European Union Learn From United States?", in Anand Menon & Martin Schain (eds.), *Comparative Federalism: The European Union and the United States in Comparative Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 93-117.
- MADISON, J.: *The Federalist Number 10*, in *The Papers of James Madison*, vol. 10, Chicago, The University of Chicago Press, 1977, pp. 263-270.

- _____. *The Papers of James Madison, Congressional Series*, 17 vols. (vols. 1-10, University of Chicago Press, 1962-1977; vols. 11-17, University Press of Virginia, 1977-1991).
- MCCLAY, W.: "Communitarianism and the Federal Idea", in Peter Lawler & Dale McConkey (eds.), *Community and Political Thought Today*, Praeger, 1998, pp. 101-108.
- MYERSON, R.: "Federalism and Incentives for Success of Democracy", *Quarterly Journal of Political Science*, 2006, 1, pp. 3-23.
- NICOLAIDIS, K.: "Constitutionalizing the Federal Vision?", in Anand Menon & Martin Schain (eds.), *Comparative Federalism: The European Union and the United States in Comparative Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 59-91.
- SANDEL, M.: *Public Philosophy. Essays on Morality and Politics*, Cambridge/London, Harvard University Press, 2005.
- SOROMENHO-MARQUES, V.: *Tópicos de Filosofia e Ciência Política. Federalismo: das raízes americanas aos dilemas europeus*, Lisboa, Esfera do Caos, 2011.
- STEPAN, A.: "Federalism and Democracy: Beyond the U.S. Model", *Journal of Democracy*, vol. 10, nº 4, October, 1999, pp. 19-34.
- THATCHER, M.: *Speech to the College of Europe (Bruges, 20/09/1988)*, URL <<http://www.margareththatcher.org/document/107332>>
- TOURAINE, A.: *O que é a democracia?*, trad. port., Lisboa, Instituto Piaget, 1994.
- TUSHNET, M.: "Federalism as a Cure for Democracy's Discontent?", in Anita Allen & Milton Regan (eds.), *Debating Democracy's Discontent. Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Oxford University Press, 1998, pp. 307-318.

Autonomy or heteronomy of the State? An enquiry into the political theory of *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* by Karl Marx

Francesca ANTONINI*
Università degli Studi di Pavia (Italy)

ABSTRACT: The nature and the role of political institutions is a controversial matter in Marxism. The classical definition of the *Manifesto* (the State as a *committee* for managing the *affairs* of the bourgeoisie) clashes with the one of Marx's "historical works", where he describes the birth of the Second French Empire as a process of progressive gaining of independence (*Verselbstständigung*) of the political sphere from the civil one. If this heterodox interpretation gives him the opportunity to reject the contraposition between "structure" and "superstructure", a problematic theoretical position arises. In this paper I present an overview of the theory of politics in *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, aimed at explaining how and why we find such a "strange" definition of the nature of the State. On this basis, I will emphasize the richness of the Marxian interpretation and its significance for the Marxist debate in 20th century.

KEYWORDS: Bonapartism, *Eighteenth Brumaire*, Interpretations of Fascism, Marxism, Dictatorships

RIASSUNTO: Quella della natura e del ruolo delle istituzioni politiche è una fra le questioni più controverse della dottrina marxiana: la definizione "classica" del *Manifesto* secondo la quale lo Stato sarebbe il "comitato d'affari" della classe borghese si scontra infatti con la realtà descritta da Marx nelle sue opere storiche, secondo la quale quello in atto nella Francia a partire dal 1848 è un processo di "autonomizzazione" (*Verselbstständigung*) della sfera politica da quella civile. Se da un lato tale lettura eterodossa permette di uscire dalla semplicistica contrapposizione fra "struttura" e "sovrastruttura", dall'altro essa dà luogo ad una presa di posizione teorica assai problematica. In questa sede mi propongo di indagare questa problematicità, passando in rassegna i principali snodi concettuali sottesi alla narrazione storiografica del *Diciotto Brumaio* e mostrando, sulla base di questi, come in Marx si possa ritrovare una concezione "autonomistica" dello Stato, benché di difficile definizione. Alla luce di tale analisi cercherò infine di sottolineare la ricchezza dell'interpretazione marxiana, mettendone in rilievo i riflessi sullo sviluppo successivo del pensiero marxista, nonché la sua rilevanza ai fini della riflessione contemporanea.

PAROLE CHIAVE: Bonapartismo, *Diciotto Brumaio*, Interpretazioni del fascismo, Marxismo, Regimi autoritari

*E-mail: fraantonini@hotmail.it

1. Marx and the nature of the modern State

As is known, in *The Manifesto of the Communist Party* Marx maintains that «die moderne Staatsgewalt ist nur ein Ausschuß, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisie verwaltet» (ENGELS; MARX, 1959: 464). In other words, he refers to the political sphere the economical production, where the former depends totally on the latter (BOURGEOIS, 1991; WIPPERMANN, 1983: 30). A very different conception emerges from his “historical works”: recalling his early works of political critique (FURET, (1986) 1989: 123, 141), he reject their thesis on the deceptiveness of the superstructural dimension and proposes an (almost)¹ new relationship between the executive power and the legislative one; the first, the repository of the political power, is in this case subordinated to the second, which is the expression of civil society (the “normal” order is therefore inverted – BOBBIO, 1999: 66 *et passim*; POULANTZAS (1968) 1971b: 396 ff.). Thus he states in *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*:

«Vor der Exekutivgewalt dankt sie jeden eignen Willen ab und unterwirft sich dem Machtgebot des fremden, der Autorität. Die Exekutivgewalt im Gegensatz zur Legislativen drückt die Heteronomie der Nation im Gegensatz zu ihrer Autonomie aus. Frankreich scheint also nur der Despotie einer Klasse entlaufen, um unter die Despotie eines Individuums zurückzufallen, und zwar unter die Autorität eines Individuums ohne Autorität.» (ENGELS; MARX, 1960: 196)

Although Marx is usually *cautious* when *dealing* with the question of the nature of the modern State, noteworthy conceptual difficulties arise from these statements: the existence of an “autonomy” of the State is a real challenge (*Herausforderung*; see WINKLER, 1978: 41; WIPPERMANN, 1983: 51)) to Marx’s classical conception: it creates an *impasse* that seems impossible to solve (WINKLER, 1978: 40). Even if a definitive solution is not possible, however, we shall try to resolve the issue as far as possible by deepening the theoretical dimension embedded in the historical structure of the *Eighteenth Brumaire* and analyzing its revival in the twentieth century discussion.

2. The Eighteenth Brumaire between historiography and theory of politics

The *Eighteenth Brumaire* is not only a narration of the events that led to the seizure of power by Louis Bonaparte with all its consequences, but also a singular mixture of historical description and theoretical reflection, which so far has not been adequately brought out².

The work is one of the most brilliant analyses of modern French History between the outbreak of the revolution in February 1848 and the *putsch* of 2nd

¹ Marx applied the idea of the autonomy of the State from the civil society for the first time to the French absolutism; see WINKLER, 1978: 35.

² The age-old and futile controversy about the primacy of Marx’s “historical” or “theoretical” works has long overshadowed the importance of the *Eighteenth Brumaire*, which has only recently been subject to critical reappraisal by the critics (BURGIO, 2000: 145-198; HOBBSBAWM, 1997: 190 *et passim*).

December 1851. Taking the cue from the articles of *The Class Struggles in France*, he describes the slow but inexorable decline of the new-born “bourgeois republic”, due to a process of progressive expulsion of the components gradually defeated: this process came to an end with the double plebiscite which confirmed the autocratic government of Napoleon III. The “ascendant” revolutionary line of the first French Revolution contrasts with the “descendant” one of the second revolution (see ENGELS; MARX, 1960: 135).

Written in order to explain the “necessity” of the Bonapartist State, the *Eighteenth Brumaire* is an “equivocal” work. In the text three different interpretative keys can be recognized: the historical, the teleological and the political. Thanks to his study of modern French history, Marx could approach the events happening in France after 1848 with a great analytical *finesse*, distinguishing himself as one of the most important historians of the age (on Marx’s “passion” for history see MOSOLOV, 1973; HARSTICK, 1983; SCHMIDTGALL, 1988). Nevertheless he sometimes interrupts the pressing historical narration in order to present “epochal” perspectives, as it is typical of the Marxian philosophy of history. In a few key passages he focuses on the grotesque and caricatured description of Louis Napoleon, recalling the target of overthrowing of the regime of Bonaparte and the advent of the proletarian revolution which he elaborated in the works of the period before February 1848 (TOMBA, 2008; see also VIPARELLI, 2010). The main focus of his analysis is the genesis of the modern State over a middle to long period: the purpose of Marx is to show how the progressive change in the “form of the State” led to the success of the *coup d’État* of Louis Bonaparte (BONGIOVANNI, 1989; FEHÉR, 1990; FURET, (1986) 1989)³.

From the explanation of the “load-bearing structures” of the text it is thus clear that the *Eighteenth Brumaire* distinguishes itself from the other “historical” works because of its new richness of reflections on the nature of the modern State. Even though this theoretical approach is applied to the narration of pressing historical events, there is something overtly “paradigmatic” in it: Marx outlines a conception of the Bonapartist regime which clashes dramatically with his previous assumptions of the “heteronomy” of the State.

3. Autonomy or heteronomy of the State?

First of all, we have to remember the long *excursus* about the beginnings of the modern State in the seventh section of the *Eighteen Brumaire*. Here Marx suggests a “unitarian” interpretation of modern French history. He sketches the period from the origin of absolute monarchy to the *putsch* of Louis Bonaparte, passing through the first French Revolution and the empire of Napoleon I, and through this *résumé* he underlines the strong connection between modernity and “despotism”, i. e. a rationalized and centralized political rule. As it is demonstrated in Marx’s statements on the role of the bureaucratic machinery and of the army, the administrative concentration is directly proportional to the autonomy of the

³ On an interpretation of the meaning and the structure of the *Eighteen Brumaire* I refer to my MA-Thesis (*Bonapartism as historical phenomenon and theoretical category. An analysis of “The Eighteen Brumaire of Louis Bonaparte”*), especially to the first section (*History, philosophy and politics in the Marxian Thought (1848-1852)*). See also ANTONINI, 2012.

executive power (FURET, (1986) 1989: 119 *et passim*; POULANTZAS, (1968) 1971b: 426-431; RUBEL, 1960: 47 ff.; JANOVER/RUBEL, 1981: 11-51; WINKLER, 1978: 49-51).

In this context it is important to take into account some of Marx's reflections on the economy and in particular those concerning the "economic origin" of the State and the role of the State in the trade system (see ENGELS; MARX, 1960: 197; 1962: 336)⁴. In short, he emphasizes the independence of the Bonapartist executive from civil society, although he does not forget to point out the "conditional" or "relative" character of this autonomy. The existence of this "margin for movement" shows how the definition of "autonomy of the State" is much more complicated than it appears at first glance.

A sociological enquiry seems even more necessary. An important section of the *Eighteenth Brumaire* is in fact devoted to the analysis of the relationship between Louis Bonaparte and different social groups: Marx's conclusion is that the nephew of Napoleon is supported by all the classes, without being bound to a specific one. If the peasants (still fascinated by the Napoleonic myth) are the electoral basis of the Bonapartist regime, the *Lumpenproletariat* is the very "core" of his power (under Louis Napoleon it evolved from the rejected and most hated social group into the "ruling class" of the Second French Empire; he is in fact also defined as «der Chef der Gesellschaft vom 10. Dezember», composed by the "rag proletarians" - ENGELS; MARX, 1960: 197). In this new political context, the *petit bourgeoisie* and the proletariat have disappeared, defeated during the class struggle of June '48 and of June '49; nevertheless Bonaparte does not give up flattering them and trying to obtain their favour (on Bonaparte and the peasant class see ENGELS; MARX, 1960: 198 ff.; VIGIER, 1977; BLUCHE, 1980: 232-239; BATTINI, 1995: 115; on Bonaparte and the *Lumpenproletariat* see ENGELS; MARX, 1960: 205 *et passim*; MAUKE, (1970) 1971: 96-97; HAYES, 1988; about his relationships with the small bourgeoisie and the proletariat see ENGELS; MARX, 1960: 195 *et passim*; POULANTZAS, (1968) 1971b: 322; HAYES, 1993:100-102 *et passim*). Particularly significant is his attitude towards the bourgeoisie. While supporting the "extra-parliamentary" faction of the bourgeoisie (and its desire for protection of its growing economic interests), he encourages the struggles inside the "party of the order": in this way he creates an important sphere of action for himself (ENGELS; MARX, 1960: 189 ff.; on this aspect see FURET, (1986) 1989: 124 ff.; WIPPERMANN, 1983: 54-58; WINKLER, 1978: 46-47). From this point of view the Bonapartist regime appears (relatively) independent from civil society.

However this "gaining of independence" of the executive power collides with the "philosophy of history" of the *Eighteenth Brumaire* (see ENGELS; MARX, 1960: 196 and 203-204). In some passages, Marx depicts the Bonapartism in the larger context of the proletarian revolution: he considers the State of Louis Bonaparte as equal to the bourgeois-capitalistic domination, reintroducing the conception of the heteronomy between the political and social spheres. In any way, however, this perspective seems to be "marginal", "extrinsic" compared with the main theme of the work (the historical-political analysis of the phenomenon); it could be

⁴ The second thesis is maintained in another "historical" work of Marx, *The civil war in France*. The context is similar to the one of his masterpiece (the *excursus* on the origin of the modern State): the *Eighteen Brumaire* is in fact the model for the *pamphlet* of 1871, even if the latter contains a very different conception of politics. (On the question see WIPPERMANN, 1983: 36, 148-151; WINKLER, 1978: 48; GUASTINI 1978: 37.)

regarded simply as a warning against viewing the autonomist interpretation as the only one (FURET, (1986) 1989: 132).

What clearly emerges, therefore, is the existence of different levels of analysis in Marx's work. Even if we reject the teleological level, it is difficult to give a definition of "Bonapartism": the *relative independence* of the State of Louis Napoleon is a concept with blurred outlines, which allows a "margin of movement" depending on the case. Marx's first aim is to approach a new and not yet analyzed phenomenon, rather than to deepen the concept of "autonomy of the State" or to investigate Bonapartism as "type of government" (see WINKLER, 1978: 58; BOBBIO, 1999: 70). This distinctive feature of the *Eighteenth Brumaire* can therefore explain why the meaning of Marx's works on Bonapartism has been recognized only partially within the Marxist debate on the State of the twentieth-century, while it has had much more success as model of historical and political analysis (WIPPERMANN, 1983: 201).

4. Bonapartism in the Marxism of the twentieth century

In spite of the great attention paid by critics to the outstanding features of the Bonapartist phenomenon (especially for its independence from civil society), the revival of this theory within the Marxist debate on the nature of the State is limited and full of difficulties. There were some partial renewals between the nineteenth and the twentieth century (especially by Rudolph Hilferding, Rosa Luxemburg and Lenin – HAUG, 1994: 285-288), but after that only Nicos Poulantzas drew intentionally and fully on Marx's *Bonapartismustheorie* (POULANTZAS, (1970) 1971a; (1968) 1971b; on the question see also MARRAMAO, 1982). The Greek-French philosopher, recalling some suggestions of Althusser, suggested a functionalist interpretation of the *Eighteen Brumaire*: in his opinion the regime of Louis Bonaparte should represent the paradigm of the capitalist State (on Poulantzas' interpretation QUIRICO, 2003). Rare renewals are also present in the Italian debate on the Marxian theory of the State in the second half of the 1970s, but rather as critical hint than as real working hypothesis (BOBBIO, 1976 and the following debate; see also GUASTINI, 1978).

Bonapartism fared much better as an instrument of historical interpretation, although this involved a more or less declared rejection of the "orthodox" Marxist conception of the State. First Engels, followed by others philosophers, exploited Marx's theory to analyze the power of Bismarck (ENGELS, 1946). In the twentieth century, the phenomenon spread more widely: many thinkers used the Marxian model to investigate the new and alarming forms of political regimes. Particularly interesting are the Bonapartist interpretation of Fascism by some socialist and communist politicians between the 1920s and 1930s⁵. Against the *diktat* of the

⁵ We can remember Otto Bauer, Leo Trockij, August Thalheimer and Antonio Gramsci. For a comprehensive study on the interpretations of Fascism by socialist and communist thinkers in the second half of 20th century see WIPPERMANN, 1981. For specific works on these authors see at least: MARRAMAO, 1977: 77 (Bauer); RAPONE, 1978 (Trockij); GRIEPENBURG-TJADEN, 1966 (Thalheimer). As far as Gramsci is concerned, the question is intricate since his reflection is much more elaborated (also because of his fragmentary form) and there is nearly no secondary literature: after the pioneer studies of Luisa Mangoni (MANGONI 1976; 1979) can be only mentioned the

great international organizations (Comintern and Socialist International) they suggested a fitting interpretation of the European social dynamics and of the political upheavals at the beginning of the twentieth century and encompassed important features of Mussolini's regime.

The fertile Bonapartist interpretation of the Fascism increases in relevance if we remember that some of these authors (Gramsci and Trockij) made use of the same model to analyze an "opposite" dictatorship, the Stalinian one (on Trockij see RAPONE, 1978; MARTELLI, 1995).

Recently the bonapartic model was also used as a means to investigate other authoritarian or pseudo- authoritarian regimes of the twentieth century, from "Gaullism" to "Peronism", until to more actual "Berlusconism" – WIPPERMANN, 1983: 213-215; MANGONI, 1979: 17; for the latest tendencies see CILIBERTO 2011: *passim*); however, too often Bonapartism has been reduced to an empty political "formula" with a great loss in efficacy. An exception is to be found in recent works of Domenico Losurdo, which consciously recall the Marx's theory to point out how modern European and American democracies manifest a sort of "soft Bonapartism", which is much more alarming because of its ambiguous status (LOSURDO, 1993).

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

ANTONINI, F.: «Per una lettura delle idee di Marx su suffragio universale, uguaglianza e democrazia», in *Marxismo Oggi*, numero speciale, 2012, pp. 111-139.

_____ «Il bonapartismo nel Diciotto Brumaio di Marx tra fenomeno storico e categoria teorica», in *Critica Marxista*, n.2, 2013, pp. 71-79.

BATTINI, M.: *L'ordine della gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alle crisi della democrazia in Francia (1789-1914)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.

BLUCHE, F.: *Le bonapartisme. Aux origines de la droite autoritaire (1800-1850)*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1980.

BOBBIO, N.: *Esiste una dottrina marxista dello Stato?*, in AA. VV., *Il marxismo e lo stato. Il dibattito aperto nella sinistra italiana sulle tesi di Norberto Bobbio*, Roma, Mondoperaio, 1976.

_____ *Marx, lo stato e i classici*, in *Teoria generale della politica*, Torino, Einaudi, 1999.

BONGIOVANNI, B.: *Le repliche della storia. Karl Marx tra la Rivoluzione francese e la critica della politica*, Torino, Bollati Borghieri, 1989.

BOURGEOIS, B.: «La logique de l'État selon Marx», in *Actuel Marx*, n. 9, 1991, pp. 143-159.

BURGIO, A.: *L'analisi del bonapartismo e del cesarismo nei Quaderni di Gramsci*, in A. Riosa (a cura di), *Napoleone e il bonapartismo nella cultura politica italiana 1802-2005*, Milano, Guerini e Associati, 2007.

_____ *Strutture e catastrofi. Kant Hegel Marx*, Roma, Editori Riuniti, 2000.

meaningful essay by Alberto Burgio (BURGIO, 2007). To this theme I will devote my PhD dissertation.

- CILIBERTO, M.: *La democrazia dispotica*, Roma-Bari, Laterza, 2011.
- ENGELS, F.: *Über die Gewaltstheorie. Gewalt und Ökonomie bei der Herstellung des neuen deutschen Reiches*, Berlin, Verlag, Verlag Neuer Weg, 1946.
- _____ MARX, K.: *Werke*, Band 4 (Mai 1846 bis März 1848), Berlin, Dietz, 1959.
- _____ *Werke*, Band 8 (August 1851 bis März 1853), Berlin, Dietz, 1960.
- _____ *Werke*, Band 17 (Juli 1870 bis Februar 1872), Berlin, Dietz, 1962.
- FURET, F.; TEXIER J.: «La question de l'égalité chez Marx», in *Actuel Marx*, n. 9, 1991, pp. 195-199.
- FURET, F.: *Marx et la Révolution française* (1986), trad it., *Marx e la rivoluzione francese*, Milano, Rizzoli, 1989.
- GRIEPENBURG, R.; TJADEN, K. H.: «Faschismus und Bonapartismus. Zur Kritik der Faschismustheorie August Thalheimers», in *Das Argument*, n. 41, 1966, pp. 461-472.
- GUASTINI, R.: *I due poteri. Stato borghese e Stato operaio nell'analisi marxista*, Bologna, Il Mulino, 1978.
- HARSTICK, H.-P.: *Karl Marx als Historiker*, in *Arbeitsbewegung und Geschichte. Festschrift für Schlomo Na'aman zum 70. Geburtstag*, hrsg. von H.-P. Harstick, A. Herzig, H. Pelger, Trier, Karl-Marx-Haus, 1983.
- HAYES, P.: «Marx's Analysis of the French Class Structure», in *Theory and Society*, n. 1, 1993, pp. 99-123.
- _____ «Utopia and the Lumpenproletariat: Marx's Reasoning in *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*», in *The Review of Politics*, n. 3, 1988, pp. 445-465.
- HAUG, W. F.: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 1, Hamburg, Argument-Verlag, 1994, pp. 283-290 (*Bonapartismus*).
- HOBBSAWM, E. J.: *On History* (1997); tr. it., *De Historia*, Milano, Rizzoli, 1997.
- JANOVER, L.; RUBEL, M.: «Matériaux pour un lexique de Marx: Armée», in *Économies et Sociétés, Cahiers de l'ISMEA, Série S (Etudes de Marxologie)*, n. 6-7, 1981, pp. 11-50.
- LOSURDO, D.: *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.
- MANGONI, L.: «Cesarismo, bonapartismo, fascismo», in *Studi storici*, n. 3, 1976, pp. 41-61.
- _____ «Per una definizione del fascismo: i concetti di bonapartismo e cesarismo», in *Italia contemporanea*, n. 135, 1979, pp. 17-52.
- MARRAMAO, G.: *Austromarxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre*, Milano, La Pietra, 1977.
- _____ *Tra bolscevismo e socialdemocrazia*, in E. J. Hobsbawm (a cura di), *Storia del marxismo*, vol. III.1, Einaudi, Torino, 1980.
- MARTELLI, M.: «Gramsci e l'URSS staliniana», in *Marxismo oggi*, n. 1, 1995, pp. 67-84.
- MAUKE, M.: *Die Klassentheorie von Marx und Engels* (1970); tr. it., *La teoria delle classi nel pensiero di Marx ed Engels*, Milano, Jaca Book, 1971.
- MOSOLOV, V. G.: «I quaderni di Kreuznach: gli studi storici del giovane Marx nella genesi della concezione materialistica della storia», in *Critica marxista*, n. 2, 1973, pp. 159-179.
- POULANTZAS, N.: *Fascisme et dictature: la IIIe internationale face au fascisme* (1970); tr. it., *Fascismo e dittatura: la terza Internazionale di fronte al fascismo*, Milano, Jaca Book, 1971a.
- _____ *Pouvoir politique et classes sociales de l'État capitaliste* (1968); tr. it., *Potere politico e classi sociali*, Roma, Editori Riuniti, 1971b.

- QUIRICO, M.: *Nicos Poulantzas: il bonapartismo come paradigma dello Stato capitalistico*, in M. Ceretta (a cura di), *Bonapartismo, cesarismo e crisi della società. Luigi Napoleone e il colpo di stato del 1851*, Firenze, Olschki, 2003.
- RAPONE, L.: *Trotskij e il fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 1978.
- RUBEL, M.: *Karl Marx devant le bonapartisme*, Paris, Le Haye, 1960.
- SCHMIDTGALL, H.: «Welche Bibliothek benutzte Marx für seine *Kreuznacher Ekzerpte*?», in *Jahrbuch des Instituts für Marxistische Studien und Forschungen*, n. 14, 1988, pp. 285-300.
- TOMBA, M.: *Il materialista storico al lavoro. La storiografia politica del Diciotto Brumaio*, in C. Arruzza (a cura di), *Pensare con Marx, ripensare Marx*, Roma, Alegre, 2008.
- VIGIER, P.: *Le Bonapartisme et le monde rural*, in K. HAMMER; , C. P. HARTMANN (hrsg.): *Le Bonapartisme: phénomène historique et mythe politique*, actes du 13. colloque historique franco-allemand de l'Institut Historique Allemand de Paris a Augsbourg du 26 jusqu'au 30 septembre 1975, Munchen, Artemis Verlag, 1977.
- VIPARELLI, I.: «Crises, révoltes et occasion révolutionnaire chez Marx et Lénine», in *Actuel Marx*, n. 47, 2010, pp. 27-42.
- WINKLER, H. A.: *Revolution, Staat, Faschismus. Zur Revision des historischen Materialismus*, Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- WIPPERMANN, W.: *Die Bonapartismustheorie von Marx und Engels*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983.
- _____ *Zur Analyse des Faschismus. Die sozialistischen und kommunistischen Faschismustheorien, 1921-1945*, Frankfurt am Main, Diesterweg, 1, 1981.

Giorgio Agamben, leitor contemporâneo do *Peris Psykhês*

Jonnefer BARBOSA*

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Brasil)

RESUMO: A presente comunicação pretende demarcar a leitura que o filósofo italiano Giorgio Agamben fará das pesquisas aristotélicas reunidas no tratado *Peris Psykhês* para a elaboração dos conceitos de *nuda vita* (vida nua) e *forma-di-vita* (forma-de-vida), expondo algumas das aporias implicadas nestas leituras.

PALAVRAS-CHAVE: Vida nutritiva, Forma-de-vida, Política

ABSTRACT: This paper aims to demarcate the reading that the Italian philosopher Giorgio Agamben will both Aristotelian research – mainly the treaty *Peris Psykhês* – for the development of the concepts of *nuda vita* (bare life) and *forma-di-vita* (form-of-life), exposing some of the aporias involved in these readings.

KEYWORDS: Nutritive life, Form-of-life, Politics

* E-mail: jonnefer@hotmail.com

I. A “vida nutritiva”

Será Aristóteles, às portas do período helenístico, que retomará o conceito de *psykhê* como centro de um tratado importante no interior de seu programa filosófico: o *Peris Psychês*. Existem inúmeras dificuldades de tradução deste título, concernentes diretamente à elucidação do escopo básico do tratado. Traduzi-lo por *De anima* (“Sobre a Alma”), como optarão as edições modernas, é uma inevitável redução do conceito de *psykhê* às teses escolásticas em torno do dualismo entre corpo e alma (O'REILLY, 2011). O mote do tratado é analisar o princípio que diferencia os seres animados, incluso as plantas, dos inanimados. O *Peris Psychês* coloca-se no espaço limiar entre os âmbitos que a modernidade filosófica taxativamente diferenciara, em um gesto antípoda ao de Aristóteles, como os domínios da psicologia (termo cunhado por J. Thomas Freigus apenas em 1575) e da biologia (PARK & KESSLER, 1988: 455-456). Segundo Aristóteles:

«A *psykhê* é a causa e princípio do corpo que vive. Mas estas coisas se dizem de muitos modos, e a *psykhê* é similarmente causa conforme três modos definidos, pois a *psykhê* é de onde e em vista de que parte o movimento, sendo ainda causa como substância dos corpos animados. Ora, que é causa como substância, é claro. Pois, para todas as coisas, a causa de ser é a substância (*ousia*), e o ser para os que vivem é o viver, e disto a *psykhê* é a causa e o princípio. Além do mais, a atualidade é uma determinação do que é em potência.» (ARISTÓTELES, 2006: 415b8-14)¹

A definição da *psykhê* assume, no interior do tratado, a consistência de uma aporia insolúvel, pois tanto o materialismo de Demócrito quanto o dualismo platônico são rejeitados. O livro I do *Peris Psychês* apresenta-se como um monumental exercício dialético: ao mesmo tempo em que apresentará os argumentos básicos de seus predecessores, a seleção de *topoi* argumentativos da tradição ao estilo de um historiador da filosofia (*diatopia*), Aristóteles apresentará as principais insuficiências de cada um destes argumentos, abrindo espaço para sua própria exposição (livros II e III).

Peris Psychês demarca, basicamente, três problemáticas distintas e diretamente inter-relacionadas: a do gênero da *psykhê* (a partir das categorias elencadas na Metafísica), sua unidade (ou divisibilidade) e sua definição.

«Em todo caso, é necessário decidir primeiro a qual dos gêneros a *psykhê* pertence e o que é – quero dizer, se ela é algo determinado e substância, ou se é uma qualidade, uma quantidade ou mesmo alguma outra das categorias já distinguidas – e, ainda, se está entre os seres em potência, ou antes, se é uma certa atualidade. Pois isso faz diferença e não pouca. É preciso examinar também se ela é divisível em partes ou não, e se toda e qualquer alma é de mesma forma; e, no caso de não ser da mesma forma, se a diferença é de espécie ou de gênero. Pois aqueles que agora se pronunciam e investigam a respeito da *psykhê* parecem ter em vista apenas a *psykhê* humana. É preciso tomar cuidado para que não passe despercebido se há uma única definição de alma (tal como de animal) ou se há diversas, como por exemplo, a de cavalo,

¹ Para nossa análise, faremos uso da rigorosa tradução do tratado “*De Anima*” realizada por Maria Cecília G. dos Reis, a quem agradecemos (ARISTÓTELES, 2006). Na transcrição de trechos optamos por manter, pela maior amplitude do conceito, o grego *psykhê* ao invés de, simplesmente, “alma”.

cão, homem, divindade, sendo neste caso o animal, considerado universalmente, ou nada ou algo posterior, o mesmo ocorrendo para qualquer outro atributo comum que for predicado.» (ARISTÓTELES, 2006: 402a23-402b9)

Uma das razões da opacidade da definição aristotélica da *psykhê* deve-se à localização deste conceito: na franja entre os domínios da metafísica e da biologia. Em sua indeterminação, a *psykhê* poderia ser definida como um “princípio vital”, aplicando aqui as categorias do debate aristotélico em torno da *ousia*. A *psykhê* como “a primeira atualidade de um corpo natural que tem em potência vida”. (ARISTÓTELES, 2006: 412a27). Porém, para Aristóteles, o “viver” se diz de muitos modos: há o “intelecto, a percepção sensível, o movimento local e o repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento” (ARISTÓTELES, 2006: 413a21-22). Ao contrário de Platão, que afirmava existirem divisões ou partes distintas da alma, Aristóteles assevera que a *psykhê*, em sua unidade, é formada antes por “potências”: “mencionamos como potências a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a raciocinativa.” (ARISTÓTELES, 2006: 414a30-31). Uma parte importante do tratado volta-se para a explicação da chamada potência nutritiva. Na análise de Giorgio Agamben, é o momento em que Aristóteles isola, entre os diferentes modos em que se diz o viver, um conceito mais geral e separável, a potência nutritiva (*thréptikon*).

«Retomando o princípio da investigação, digamos então que o animado distingue-se do inanimado pelo viver. E de muitos modos diz-se o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição o decaimento e o crescimento. Por isso, parece inclusive que todas as plantas vivem; pois é manifesto que têm em si mesmas uma potência e um princípio deste tipo, por meio do qual ganham crescimento e decaimento segundo direções contrárias; pois não crescem apenas para cima e não para baixo, mas similarmente em ambas e em todas as direções, e assim é para as que se nutrem constantemente e vivem até o fim, enquanto puderem obter o alimento. E é possível separar este princípio dos outros, mas impossível, nos mortais, separar os demais deste. E isso é evidente no caso das plantas, pois nelas nenhuma outra potência da *psykhê* subsiste.» (ARISTÓTELES, 2006: 413a20-b1)

No *Peris Psykhês*, argumenta Giorgio Agamben, é possível visualizar um dos acontecimentos fundamentais para o conjunto das ciências ocidentais. Segundo o filósofo italiano, mesmo quando o fisiologista Bichat, em seu opúsculo *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, de 1800, tentará distinguir uma vida orgânica diversa da vida animal (*l'animal existant au-dedans*, cuja vida seria apenas o ciclo habitual das funções orgânicas inconscientes; e *l'animal vivant au dehors*, cuja vida seria a das relações externas), é novamente a vida fisiológica da *psykhê* aristotélica que é reencenada e reativada (AGAMBEN, 2002a: 21-24). Não é aleatório que o *Peris Psykhês* tenha tido uma função estratégica no início das primeiras escolas modernas de medicina, sendo considerado quase um manual técnico (PARK & KESSLER, 1988: 456) e a divisão bichatiana (seguindo os rastros de Aristóteles) entre uma “vida orgânica” e uma “vida de relação” tenha se revelado decisiva para as modernas técnicas da cirurgia e da anestesia médicas. Para Agamben,

«É importante observar que Aristóteles não define de modo algum o que seja a vida; ele se restringe a decompô-la graças ao isolamento da função nutritiva, para em seguida reelabora-la com uma série de potências ou faculdades distintas e correlatas (nutrição, sensação, pensamento). Vemos em ação aqui o princípio do fundamento que constitui o dispositivo estratégico por excelência do pensamento de Aristóteles, que consiste em reformular toda a pergunta “sobre o que é” em uma pergunta em torno “através de que (dia tí) algo pertence a algo diferente”? Perguntar por que certo ser é chamado vivo significa procurar o fundamento através do qual o viver pertence a este ser. Acontece, pois, que entre os vários modos em que se diz o viver, um deva se separar dos outros e ir até o fundo, para se tornar o princípio através do qual a vida pode ser atribuída a um certo ser. Em outros termos, o que foi separado e dividido (neste caso, a vida nutritiva) é precisamente o que permite construir – em uma espécie de *divide et impera* – a unidade da vida como combinação hierárquica de uma série de faculdades e oposições funcionais.» (AGAMBEN, 2002a: 23)

Na leitura de Agamben, uma pesquisa genealógica em torno do conceito de “vida” no ocidente sempre se deparará com o fato instigante de sua indeterminação. Porém, segundo o filósofo, esta indeterminação é continuamente dividida em uma série de cisões e oposições que a revestem de uma “função estratégica” em horizontes tão diversos como os da filosofia, da teologia, da política, do direito, da urbanística, ou da medicina e biologia.

O tratado *Peri Psychês* tem uma importância decisiva no estabelecimento das teses principais que norteiam as investigações de Giorgio Agamben. Na argumentação do filósofo italiano, quando o Estado moderno, a partir do séc. XVII, começa a incluir em sua gestão o cuidado para com a vida da população, citando aqui os conhecidos argumentos de Foucault, tratar-se-á de uma redefinição e generalização dos limites da vida nutritiva. Ao mesmo tempo, a relação e distinção entre o homem e o animal – um dos pontos de debate cruciais na interpretação medieval do tratado – passa a assumir, para Agamben, uma dimensão política incontornável.

A vida nutritiva (ou vegetativa, termo assinalado pelos comentadores antigos) aristotélica é o horizonte mais remoto das fontes que norteiam a definição agambeniana de vida nua (*nuda vita*). Aqui seria preciso assinalar certa ambivalência na rápida equiparação que Agamben estabelecerá entre os conceitos de “vida nua”, “*zoé*”, “vida nutritiva” e “ser puro”. Agamben atribui este nivelamento conceitual à intrínseca impenetrabilidade da “vida nua”, que exigiria, para uma reflexão em torno desta, até mesmo um pensamento atônito, “assombrado”.

«“Nua”, no sintagma “vida nua”, corresponde aqui ao termo *haplôs*, com o qual a filosofia primeira define o ser puro. O isolamento da esfera do ser puro, que constitui a realização fundamental da metafísica do Ocidente, não é de fato livre de analogias com o isolamento da vida nua no âmbito de sua política. Àquilo que constitui, de um lado, o homem como animal pensante, corresponde minuciosamente, do outro, o que o constitui como animal político. Em um caso, trata-se de isolar dos múltiplos significados do termo “ser” (que, segundo Aristóteles, “se diz de muitos modos”), o ser puro, (*òn haplôs*); no outro, a aposta em jogo é a separação da vida nua das múltiplas formas de vida concretas. Ser puro, vida nua – o que está contido nestes dois

conceitos, para que tanto a metafísica como a política ocidental encontrem nestes e somente nestes o seu fundamento e o seu sentido? Qual é o nexo entre estes dois processos constitutivos, nos quais metafísica e política, isolando o seu elemento próprio, parecem, ao mesmo tempo, chocar-se com um limite impensável? Visto que, por certo, a vida nua é tão indeterminada e impenetrável quanto o ser *haplôs* e, como deste último, também se poderia dizer dela que a razão não pode pensa-la senão no estupor e no assombramento (quase atônita, Schelling).» (AGAMBEN, 2002b: 187-188)

Uma das afirmações mais elusivas de Agamben está em uma das conclusões postas ao fim do primeiro tomo de *Homo sacer*, de que a “vida nua” é uma espécie de “rendimento” – termo com inegáveis conotações financeiras – do poder soberano. “O rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bíos*.” (AGAMBEN, 2002b: 187). Processo constitutivo da biopolítica moderna, na compreensão agambeniana, seria a separação de uma *zoé* das formas da *bíos* ou, em termos aristotélicos, uma separação da potência nutritiva das demais potências da *psykhê*. Paradigmáticos, neste caso, seriam as figuras do muçulmano no campo de concentração, o além comatoso, o *néomort*, limiares entre a humanidade e a não humanidade, entre natureza e cultura, entre a vida e a própria morte. Tais situações-limite seriam emblemáticas, para Agamben, da produção da vida nua nos dispositivos biopolíticos da contemporaneidade.

«Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*. Daí, também, a sua específica aporia, que consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto – a ‘vida nua’ – que indicava a sua submissão. Por trás do longo processo antagonístico que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais está, ainda um vez, o corpo do homem sacro com seu duplo soberano, sua vida insacrificável e, porém, matável. Tomar consciência dessa aporia não significa desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar de uma vez por todas compreender porque, justamente no instante que parecia haver definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zoé* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos os seus esforços.» (AGAMBEN, 2002b: 17)

A questão decisiva que se impõe, no debate biopolítico de Agamben, é o da impossibilidade ética de separar uma vida subjugada como simples *zoé* (a exemplo da figura do muçulmano no campo de concentração, do além comatoso nos aparelhos de sobrevida em uma UTI, do supliciado em uma sala de tortura em Abu Ghraib), da vida humana enquanto tal, ou mesmo de encontrar uma *bíos* distinta enquanto vida qualificada (a exemplo da figura sacerdotal do *Flamen Diale* romano). Curioso observar que Aristóteles já assinalava, em trecho citado alhures, que “é possível separar este princípio [a potência nutritiva] dos outros, mas impossível, nos mortais, separar os demais deste” (ARISTÓTELES, 2006: 413a30). Talvez uma das grandes advertências que atravessam os textos biopolíticos de Agamben é a de que separar uma “vida nua” da vida humana, a voz da linguagem

(tratar do ser humano como o vivente que possui a linguagem), a natureza da cultura, o humano do inumano, etc., revela-se, teoricamente, um exercício de metafísica e, politicamente, uma arriscada transposição à catástrofe.

Por isso a “vida nua” apresentar-se, em Agamben, como um constructo, não uma instância pré-cultural. Uma produção concreta, operativa, respaldada em conceitos metafísicos, incluída no interior da fundamentação do Estado nação moderno. Basta pensar, seguindo de perto a abordagem agambeniana, que a partir dos processos de desnacionalização perpetrados na Alemanha da década de 30, do ato político de suspensão da “personalidade jurídica” dirigido a um conjunto de pessoas até então formado por “cidadãos alemães” (como o eram os judeus-alemães), os apátridas passaram a ser tratados como meros seres “viventes”, expostos à mortandade.

Agamben, no nono capítulo de “L’Aperto”, cunha o conceito de “máquinas antropológicas”: a “máquina antropológica” dos modernos “funcionaria” a partir da “animalização do humano”, ou seja, isolando uma dimensão não-humana no ser humano, uma exclusão de um elemento interno (porém já humano), caracterizando-a como inumana: o *Homo alalus* (o *sprachloser Urmensch* de Ernst Haeckel), mas também os exemplos contemporâneos do néomort, do além-comatoso, etc.; enquanto a “máquina antropológica dos antigos” atribuiria uma humanização ao animal, o homem visto como a inclusão de um fora (o animal), não apenas na imagem do *enfant sauvage*, mas também o escravo, o estrangeiro, o bárbaro, como “figuras de um animal em formas humanas.” (AGAMBEN, 2002a: 38-43). Porém, o que se obtém em ambas as “máquinas”, como um “resíduo” não resolvido, segundo Agamben, seria apenas uma vida nua.

«Ambas as máquinas podem funcionar unicamente instituindo em seu centro uma zona de indiferença, na qual deve acontecer – como um missing link sempre faltante pelo fato de estar virtualmente presente – a articulação entre o humano e o animal, o ser humano e o não homem, o falante e o ser vivo. Assim como qualquer espaço de exceção, esta zona é, de fato, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que deveria ocorrer é tão somente o lugar de uma decisão incessantemente atualizada, em que as cisões e as articulações entre as mesmas são constantemente des-locadas e movidas. O que deveria ser obtido desta maneira não é, pois, nem uma vida animal, nem uma vida humana, mas apenas uma vida separada e excluída de si mesma – somente uma vida nua.» (AGAMBEN, 2002a: 43)

II. As “formas-de-vida”

Para além do debate que Agamben elabora em torno da “vida nua”, um conceito ganha proeminência em trechos esparsos de sua filosofia, sendo colocado em um polo oposto à figura do “homo sacer” em sua referida “sacralidade” e “matabilidade”. Este conceito é o de forma-de-vida.

O conceito de forma-de-vida também ilustra a importância crucial que a filosofia de Aristóteles terá nas pesquisas agambenianas. Igualmente para a definição das formas-de-vida Agamben recorrerá às investigações aristotélicas, porém não mais na catalogação da “vida nutritiva” elaborada pelo Estagirita. A potência do pensamento, no *Peris Psykhês*, e o próprio problema da indivisibilidade das esferas da *psykhê* serão os principais tópicos de estudo agambeniano, além da

questão ética aristotélica, exposta em um obscuro trecho da *Ética nicomaquéia*, sobre qual seria o *telos* específico da natureza humana em relação aos demais animais, ao propor que a função do humano é tão-somente “uma particular forma de vida” (ARISTÓTELES, 2006: livro I, 1098a16).

A demarcação dos sentidos da forma-de-vida não se respalda, contudo, apenas nas fontes aristotélicas. Ganham especial relevo aqui as influências decisivas do pensamento de Gilles Deleuze em Agamben. No comentário ao último escrito do filósofo francês, “*L’immanence: une vie...*”, assevera Agamben que será preciso iniciar-se uma busca genealógica em torno do conceito de “vida”, sobre a qual só se poderia afirmar que ela

«Não se trata de uma noção médico-científica, mas de um conceito filosófico-político-teológico e que, portanto, muitas categorias de nossas tradição filosófica deverão ser repensadas por consequência. Nesta nova dimensão, não terá muito sentido distinguir não só entre a vida orgânica e vida animal, mas até mesmo entre vida biológica e vida contemplativa, entre vida nua e vida da mente. À vida como contemplação sem conhecimento corresponderá pontualmente um pensamento que se soltou de toda cognitividade e de toda intencionalidade. A *theoria* e a vida contemplativa, nas quais a tradição filosófica identificou por séculos seu fim supremo, deverão ser deslocadas para um novo plano de imanência, no qual não está escrito que a filosofia política e a epistemologia poderão manter sua fisionomia atual e sua diferença em relação à ontologia.» (AGAMBEN, 2000: 169)

Em um ensaio de 1993 publicado na coletânea “*Mezzi senza fine*”, intitulado “*Forma-di-vita*”, onde já se esboçam algumas das teses principais que serão lançadas no primeiro tomo de “*Homo sacer*”, anota Agamben

«Uma vida que não pode ser separada de sua forma é uma vida pela qual, no seu modo de viver, se dá o viver mesmo, e no seu viver, está, sobretudo, seu modo de viver. Que coisa significa esta expressão? Ela define uma vida – a vida humana – na qual os modos singulares, atos e processos do viver não são mais simplesmente fatos, mas sempre e antes de tudo possibilidades de vida, sempre e antes de tudo potências. Comportamentos e formas do viver humano não são mais prescritos por uma vocação biológica nem designados por uma necessidade qualquer, mas, mesmo quando consentidas, repetidas e socialmente obrigatórias, conservam sempre o caráter de uma possibilidade, isto é, colocam sempre em jogo o viver mesmo. Por isto – como é um ser de potência, que pode fazer ou não fazer, ganhar ou falir, perder-se ou se encontrar – o homem é o único ser cuja vida é irremediável e dolorosamente designada à felicidade. Mas isto constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política (“*Civitatem... communitatem esse institutam propter vivere et bene vivere hominum in ea*”, Marcílio de Pádua, *Defensor Pacis* V, II).» (AGAMBEN, 1996: 14)

A princípio, a definição parece não fugir ao pano de fundo dos conceitos clássicos gregos, sobretudo quando Agamben repete literalmente Aristóteles afirmando que a forma-de-vida é uma vida política orientada para a ideia de felicidade. Porém, logo após a exposição deste argumento, afirmará Agamben que uma forma-de-vida apenas é pensável a partir da emancipação em relação a todo tipo de soberania (AGAMBEN, 1996: 17). Reunidos no conceito de forma-de-vida

estariam tanto a possibilidade de uma “política não-estatal” quanto a constituição do que Agamben chama de uma “vida da potência”. “A questão sobre a possibilidade de uma política não estatal assume necessariamente a forma seguinte: é possível hoje, dá-se hoje algo como uma forma-de-vida, ou seja, uma vida pela qual, no seu viver, lhe seja intrínseco o viver mesmo, uma *vida da potência*?” (AGAMBEN, 1996: 17).

Potência, outra das categorias fortes da filosofia aristotélica, é também um conceito importante na filosofia de Agamben. A forma-de-vida pensada como potência se apresentaria como uma vida exposta de forma constitutiva à “exigência de uma possibilidade”. Agamben inverte a famosa expressão com que Leibniz definia a relação entre possibilidade e realidade: de *omne possibile exigit existere* (“cada possível exige existir”), para *omne existens exigit possibilitatem suam* (“cada existente exige sua própria possibilidade, exige torna-se possível”). “A exigência é uma relação entre o que é – ou o que foi – e sua possibilidade – e esta não precede, mas segue a realidade.” (AGAMBEN, 2008: 42-43).

«É somente se eu não sou sempre e apenas um ato, mas designado a uma possibilidade e uma potência, é somente se, no que eu vivi e no que eu compreendi, busca-se toda vez a vida e a compreensão mesma, - se há, neste sentido, pensamento -, agora uma forma de vida pode então se tornar, na sua própria facticidade e coisalidade, forma-de-vida, da qual nunca será possível isolar uma vida nua.» (AGAMBEN, 1996: 18)

Aqui se sobressai outra característica da forma-de-vida agambeniana, ela se apresenta como um *experimentum* de pensamento. Portanto, diferentemente da “vida feliz” vivida na política, a forma-de-vida seria deslocada para a “vida contemplativa”, a vida teórica impassível do filósofo. Isso não se revelaria em uma contradição? A resposta a esta aparente antinomia é dada em dois momentos. Inicialmente Agamben se refere a um *experimentum* de pensamento (que não se dissociaria, em tese, da práxis, ou melhor, apresentar-se-ia como uma práxis que não mais se cliva entre “pensar e agir”). Por outro lado, dirá Agamben que a filosofia política moderna não se inicia com o “diálogo silencioso de mim comigo mesmo” do pensamento platônico, mas com o averroísmo, que proporá o pensamento como único intelecto possível comum a todos os homens (AGAMBEN, 1996: 18-19).

O pensamento como forma-de-vida teria então a características da “potencialidade” e do que Agamben chama de “comunidade” (a partir da leitura de Averróis). Em um argumento também presente em “*La comunità che viene*”, sugere Agamben que “comunidade e potência” identificar-se-iam “sem resíduos, pois a inerência de um princípio comunitário em cada potência é função do caráter necessariamente potencial de toda comunidade.” (AGAMBEN, 1996: 18-19).

A característica potencial do pensamento é mais uma vez fundamentada no *Peris Psykhês* aristotélico.

«Se o pensar é como o perceber, ele seria ou um certo modo de ser afetado pelo inteligível ou alguma outra coisa deste tipo. É preciso então que esta parte da psykhê seja impassível, e que seja capaz de receber a forma e seja em potência tal qual mas não o próprio objeto; e que assim como o perceptível está para os objetos sensíveis do mesmo modo o intelecto está para os objetos inteligíveis. Há necessidade então, já que ele pensa tudo, que

ele seja sem mistura [amigé] – como diz Anaxágoras -, a fim de que domine, isto é, a fim de que tome conhecimento: pois a interferência de algo alheio impede e atrapalha. De modo que dele tampouco há outra natureza, senão esta: que é capaz. Logo, o assim chamado intelecto [nous] da *psykhê* (e chamo intelecto isto pelo qual a *psykhê* raciocina e supõe) não é em atividade nenhum dos seres antes de pensar. Por isso, é razoável que tampouco ele seja misturado ao corpo, do contrário se tornaria alguma qualidade – ou frio, ou quente – e haveria um órgão, tal como há para a parte perceptiva, mas efetivamente não há nenhum órgão. E, na verdade, dizem bem aqueles que afirmam que a *psykhê* é o lugar das formas. Só que não é a *psykhê* inteira, mas a parte intelectiva, e nem as formas em atualidade, mas em potência.» (ARISTÓTELES, 2006: 429a13-a28)

Além das semelhanças e distinções entre o pensar e a atividade perceptiva, Aristóteles aponta que o pensar não receberá a forma alheia daquilo que pensa (aí sua impassibilidade), pois é potencial, capaz de receber formas, não se misturando aos objetos de cognição. Curiosamente, o trecho que trata da existência ou não de um órgão do pensamento (como o cérebro) levanta hoje, na contracorrente da interpretação agambeniana, uma grande controvérsia na chamada “filosofia continental”, recolocada constantemente no debate entre os recentes neurofisiologistas, os psiquiatras e “filósofos da mente”. Como anota Maria Cecília Reis, comentando autores como William Charlton (1987):

«Ele [Aristóteles] toma por evidente que não há um órgão corpóreo específico para o pensamento – e se o cérebro tem algum papel, para Aristóteles, este se liga principalmente à refrigeração do corpo. Mas isto não parece provar que o pensamento independa de todo de eventos fisiológicos. Como ele mesmo havia apontado, se o pensamento requer imagens mentais, então nem mesmo ele ocorreria sem o corpo.» (REIS, 2006: 4-5)

Segundo Aristóteles, o pensar, além de poder pensar a si mesmo, ser pensamento-do-pensamento, é uma forma da potência pois não se reduz aos objetos que pensa, tampouco significa simplesmente ser afetado ou não por algo. Pensar, para Agamben, é “fazer experiência em cada pensamento, de um pura potência de pensar.” (AGAMBEN, 1996: 17).

Em “Notas sobre a política”, ensaio de 1992, também incluído em “*Mezzi senza Fine*”, afirma Agamben que nos marcos iniciais do pensamento político moderno, como em Marsílio de Pádua, é possível perceber a retomada, para o plano da política, do conceito averroísta de “*vita sufficiente*” e de “*bene vivere*”. O pensamento fundado na “*vita sufficiente*”, no argumento agambeniano, carregando consigo uma espécie de “exigência ontológica”, continuaria sendo uma das questões básicas da própria filosofia contemporânea: esta “vida feliz” não poderia, porém, nem ser a “vida nua” pressuposta pela soberania, tampouco a vida sacra ligada à “estranheidade impenetrável da ciência” e da biopolítica de mercado modernas. Ao contrário, uma “vida satisfatória” integral, forma-de-vida, absolutamente profana, que atingiu a perfeição de sua própria potência e de sua própria comunicabilidade, sobre a qual soberania, economia e o direito não teriam mais a possibilidade de captura (AGAMBEN, 1996: 91).

Independentemente dos traços categoriais de que Agamben fará uso para definir o conceito de forma-de-vida, fica explícito que este se insere em uma

problemática ontológica, expondo outra característica da filosofia agambeniana, que é de permutar argumentações ontológicas para reflexões políticas (e vice-versa), naquilo que o filósofo chamaria de “limiares ambíguos entre ontologia e política”.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, G.: *Mezzi senza fine*, Turim: Bollati Boringuieri, 1996.
- _____. *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*, Turim, Bollati Boringuieri, 1998.
- _____. *L'Aperto: l'uomo e l'animale*, Turim, Bollati Boringuieri, 2002a.
- _____. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua* (Tradução: Henrique Burigo), Belo Horizonte, ed. UFMG, 2002b.
- _____. *Il tempo che resta*, Turim, Bollati Boringhieri, 2008.
- ARENDT, H.: *Homens em tempos sombrios* (Tradução: Denise Bottmann), São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- ARISTÓTELES: *De anima* (Tradução: Maria Cecília Gomes dos Reis), São Paulo, Ed. 34, 2006.
- _____. *Ética a Nicômaco* (Tradução: António Caeiro), São Paulo, Ed. Atlas, 2009.
- BENVENISTE, É.: *O vocabulário das instituições indo-européias* (Tradução: Denise Bottmann), Campinas, Ed. Unicamp, 1995.
- CHARLTON, W.: Aristotle on the place of mind in nature, in J. Lennox *et al.* (orgs.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- DODDS, E.: *The greeks and the irrational*, Los Angeles, University of California Press, 1997.
- O'REILLY, F.: La definición del alma y su relación con el cuerpo en el mundo árabe y su primera recepción en el mundo latino, in J. F. Frank & M. Grassi, *Theses Philosophicae*, Buenos Aires, Circulo de Filosofía de Buenos Aires, 2011.
- PARK, K.; KESSLER, E.: The concept of Psychology, in Q. Skinner *et al.* (orgs.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- REIS, M. C. G.: Introdução, in Aristóteles, *De anima* (Tradução: Maria Cecília G. dos Reis), São Paulo, Ed. 34, 2006.
- ZINGANO, M.: *Razão e sensação em Aristóteles. Um ensaio sobre De Anima III, 4-5*, Porto Alegre, LPM, 1998.

O papel do professor na instrução democrática da criança: Uma reflexão crítica ao programa de Filosofia para Crianças de Matthew Lipman

Fernando BENTO*
Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: Partindo da matriz pedagógica pragmática, particularmente da vertente deweyana, referência de Matthew Lipman na criação do programa de *Filosofia para Crianças*, o objetivo desta comunicação visa apresentar e discutir as objeções apontadas por Georges Snyders, retomando a perspectiva pedagógica *crítico-social de conteúdos*. Propõe-se apontar num primeiro momento os aspetos elogiados e questionados por Snyders e num segundo momento demonstrar a importância do professor na instrução efetiva da criança, conferindo-lhe os pré-requisitos necessários à sua construção de conhecimento e à prática filosófica subjacente, numa promoção permanente do espírito moderno de cidadania.

PALAVRAS-CHAVE: Instrução, Conteúdos, Professor, Cidadania

ABSTRACT: From the pragmatic pedagogical matrix, particularly of the Dewey's source, reference of Matthew Lipman in the creation of the program of *Philosophy for Children*, the purpose of this communication aims to present and to argue the objections pointed by Georges Snyders, being retaken the *critical-social pedagogical perspective of contents*. It's considered to point a first moment the aspects praised and questioned by Snyders and then to demonstrate the importance of the teacher in the effective instruction of the child, conferring the basics prerequisites to its knowledge construction and the philosophical practical underlying, in a permanent promotion of the modern spirit of citizenship.

KEYWORDS: Instruction, Contents, Teacher, Citizenship

* E-mail: benitoliis@gmail.com

Partindo do pressuposto de que o papel da escola é difundir a instrução, transmitir os conhecimentos acumulados e sistematizados logicamente pela Humanidade e cultural¹ a criança, enquanto aprendiz, é também de seu dever instituí-los com prazer e alegria, tomando-os como agentes ativos no processo da descoberta, tanto pela sua beleza, como pela sua funcionalidade e aplicação. Esta educação a partir dos conteúdos tomada enquanto projeto político e social, é digna da responsabilidade civil, conferida sob o papel do professor, como elemento estruturante no processo de maturação da criança, na sua fase de infante, permitindo-lhe consciencializar-se enquanto presente e pertencente a uma realidade e, em paralelo, facultar-lhe a oportunidade de ser contextualizante na sua formação e na sua aprendizagem.

Baseada na teoria educativa elaborada por Georges Snyders, esta comunicação pretende apresentar uma alternativa pedagógica ao modelo *Filosofia para Crianças* criado e difundido por Matthew Lipman. O propósito primário não é relegá-lo para um plano inferior, mas, a partir do conceito de *Comunidade de Investigação*, atribuir ao professor o mesmo estatuto de actividade que é conferida à criança no processo educativo de ensino e aprendizagem na escola. Snyders reitera na introdução ao livro *Pedagogia Progressista* que

«[...] para ultrapassar o que existe é preciso compreendê-lo; para ter a força de fazer melhor é indispensável considerar as justificações do que se realizou até ao presente e não se deixar persuadir que todos estes anos foram perdidos numa rotina desprovida de sentido.» (SNYDERS, 1974: 9)

Ou seja, não se requer apenas um professor motivador e facilitador do diálogo e regulador da função lógica discursiva, mas alguém que promova discussões críticas e construtivas a partir da apresentação de modelos clássicos de carácter político e social, conteúdo fulcral que permitirá à criança contextualizar o seu pensamento e a sua ação, conferindo-lhe, simultaneamente, um sentido histórico e cultural, e a noção de espaço e tempo da e na realidade em que se inscreve e participativa contributivamente. Emancipar-se da realidade é simultaneamente compreendê-la e agir sobre ela.

«A criança sente-se crescer quando inicia o trabalho, pois vai aproximar-se dos grandes modelos [...] como a posse efetiva de uma felicidade que os desejos habituais, a vida quotidiana não lhe teriam mesmo permitido suspeitar.» (SNYDERS, 1974: 22)

Snyders sugere assim que a apresentação e adaptação destes conteúdos ao horizonte infantil pelo professor, num exercício livre e coletivo, com rigor e cuidado, com atenção e alegria, incutem na criança a sua relevância, prendendo a sua atenção à escola e tomando-a como importância vital na construção permanente da sua circunstância. Na sua instância escolar, Snyders evoca

¹ «Pode-se chamar cultura ao sistema de representações que rege as maneiras de agir e de pensar num dado ambiente humano, a rede de significações atribuídas às suas actividades e a estrutura simbólica das comunicações que aí se desenvolvem. Ser atraído por tal cultura, é encontrar nela os pontos de referência que permitem sentir e interpretar a realidade que se vive, é descobrir por isso as significações que orientam a sua existência, é colher aí os modelos sociais.» (POSTIC, 1990: 68).

«[...] o professor [como aquele que] transforma a exuberância não assimilável do mundo numa matéria simplificada, preparada, ordenada. [E] a criança terá assim a possibilidade de encontrar dificuldades graduadas, adaptadas às suas forças e aos seus conhecimentos, num encadeamento que justifica a passagem de um instante ao instante seguinte.» (SNYDERS, 1974: 28)

Esta consecução processual defendida por Snyders permite instituir na criança a disciplina que ela mesma deve imbuir no seu exercício intelectual e na sua prática presente e futura.

Para Snyders, o professor deve partir da realidade experiencial da criança e adequa-la aos modelos sociais vigentes, construindo os conteúdos escolares que serão matéria de estudo, de debate e de reflexão, que reelaborados constituirão um importante recurso na instrumentalização do saber, mediante a operacionalização na edificação de uma realidade social baseada nos valores, nas atitudes e nos princípios de cidadania. Para o autor,

«[...] educar é propor modelos, escolher modelos, conferindo-lhes uma clareza, uma perfeição, em suma, um estilo que, através da realidade do dia-a-dia, não será possível atingir. [...] Trata-se sempre de colocar a criança face a face com este valor essencial que neste caso é a presença na sociedade, a consciência de fazer parte do grupo, o sentimento que a sociedade ao mesmo tempo domina, ultrapassa o indivíduo e constitui o melhor dele mesmo. Educar é por o aluno em confronto com «as grandes ideias morais do seu tempo e do seu país.» (SNYDERS, 1974: 17-18)

Snyders desenvolve uma teoria pedagógica, na qual os conteúdos, elaborados pelo professor, devem garantir a objetivação da aprendizagem da criança, evitando a sua descontextualização e a sua superficialidade face à adversa espontaneidade característica do seu estado infantil, conferindo a esta interpretação original (a que Lipman denomina de habilidade de tradução) a sua manifestação crítica.

Numa entrevista cedida em 1996, Snyders reitera a posição anterior, explicitando o objectivo da educação nos seguintes termos:

«Entendo que o objetivo é levar o aluno, partindo da sua experiência e da sua sensibilidade, a interpretar de maneira única e individual a cultura que nós lhe propomos. Ele não vai criar o novo sentido de um grande criador, não vai realizar uma grande obra, mas também não se vai limitar a uma reprodução mecânica. O aluno tem uma personalidade única e o que interessa é como esta personalidade única vai reter, amar, vibrar e, então, transformar esta cultura que a Escola lhe propõe». A fim de concretizar o objectivo indicado refere as condições necessárias: “É necessário incitar o aluno a fazer poemas e desenhos e que ele o faça na medida das suas possibilidades e dos seus desejos. Ele precisa, todavia, de ter consciência de que o poema que faz não é o de um Victor Hugo, nem o seu desenho é o de um Van Gogh. Ele precisa amar o que faz e amar também o que fizeram Victor Hugo e Van Gogh”. É na ausência da confiança na capacidade construtiva autónoma da criança que assenta a crítica de Snyders. Diz a propósito: “É isto que perdemos de vista na Educação: o aluno precisa de ter consciência na distância que há entre os grandes artistas e nós todos. Para tanto, ele precisa de conhecê-los cada vez melhor a fim de que as suas próprias produções sejam cada vez mais originais,

mais válidas e mais ricas. É este ir e vir entre a sua produção e a obra dos grandes artistas que enriquece o trabalho do aluno.»²

Este facto consubstancia a grande diferença face a Lipman, do papel do professor como instrutor da propensão democrática da criança, e facilitador no seu processo de maturação, destacando o seu estado de arte, na reelaboração dos conteúdos, segundo uma matriz de progressão e educação.

A aleatoriedade de conteúdos característica das novelas filosóficas de Lipman, destituem a criança dessa ordem e dessa ponderação sobre futuras decisões. Os temas, mesmo que abrangendo as áreas clássicas da filosofia, como a lógica, a ética, a estética e a metafísica, não são apresentados de forma diretiva, sistemática e rigorosa. Visto que ao se encontrarem espalhados pelas histórias como se fossem brinquedos perdidos à espera de serem capturados pela curiosidade das crianças durante a leitura, os mesmos poderão nunca serem descobertos se os seus interesses se focarem e cingirem ao fácil, ao simples e ao imediato, respeitantes da sua privacidade, fundamentados na sua generalidade em falsas crenças, preconceitos e estereótipos, difundidos pela massificação propagandista aos quais estão inevitavelmente sujeitas, e, por conseguinte, não irá instruí-la, nem lhe trará enriquecimento real. Conduzi-la-ão a um «*devaneio errante*» (SNYDERS, 1974: 27).

Pelo facto de cada novela filosófica ser acompanhada pelo respetivo manual, no qual o professor encontra, na introdução, um sumário das bases teóricas da proposta e, nos capítulos seguintes, uma grande variedade de sugestões de actividade didáticas, constituídas por planos de discussão e exercícios, mesmo que procurando envolver as habilidades cognitivas que se deseja estimular em cada etapa de trabalho, é o manual que indica ao professor as *questões filosóficas* que servirão de mote e objeto de discussão em sala de aula. Não lhe é permitido participar na construção do discurso e apenas deve facilitar o diálogo entre as crianças. Ou seja, com esta proposta pedagógica, o professor de filosofia verá a sua ação completamente confinada a um limite. O curso formativo proposto por Lipman é específico e rigoroso, em termos metodológicos, mas peca por defeito relativamente aos conteúdos.

Há nitidamente uma expropriação do saber e uma desistência de instrução, próprias do professor, que para além de ser um trabalhador que, paralelamente à criança, constrói e transforma, revê-se impedido de participar e intervir neste processo pedagógico de produção, transferindo esse controlo para outrem, de habilidade alheia. Lipman confere deste modo, mesmo que não seja essa a sua intenção, um estatuto de permanente alienação, um espaço típico do regime capitalista americano. Partilhando com Snyders, denunciaria este programa como opressor face à condição de trabalhador graduado do professor, subestimado da sua capacidade cultural, intelectual, reflexiva, crítica e criativa, na despesa de pensar por si mesmo, de agir em conformidade com a sua natureza, enquanto animal político que é. Em tais circunstâncias, não se trata de educar nem de instruir, trata-se de instituir uma didática, que nesta perspetiva se afigura contraditória em si mesma face ao que se pretende que seja a *Prática Filosófica*

² Entrevista realizada em Paris (1996) por Lourdes Stamato De Camillis, mestra em Filosofia da Educação, pela Pontifícia Universidade Católica-PUC/SP; traduzida por Elvira Cristina Azevedo Souza Lima.

com Crianças³ no seu sentido específico de promotora e geradora de progresso cultural, científico, político e social⁴.

«*Que tipo de homem esperam formar?*», questiona Snyders e questionemo-nos nós. Em que se baseia então uma pedagogia: «*são os conteúdos que estas apresentam, ou mais exatamente, as atitudes a que se propõem levar os alunos [a formar]?*» (SNYDERS, 1978: 309).

Ao contrário do que alega Lipman, para além da descoberta de competências e habilidades feita pelas crianças sobre “aquele” determinado assunto ou tema que elas creem para si importantes, ao professor dever-se-á dar a oportunidade de, também, deixar as crianças perplexas sobre um assunto por si escolhido e prazerosamente participado. Uma diversão instrutiva, uma alegria em ensinar, em aprender, em colaborar na reelaboração do conhecimento sob uma dinâmica diferente, que seja uma oportunidade da criança se cultivar aprendendo outras perspetivas, ao mesmo tempo que interioriza a diversidade hierárquica do tecido político e social. Sejam aquelas que lhe proporcionem saber qual a origem de tudo aquilo que ela conhece hoje e que operacionalize também amanhã.

Lipman afirma, contudo, que o conteúdo não é inútil⁵, crendo que essa aquisição de saber, por intento do exagero cometido pelo ensino, dito, tradicional, deva passar para segundo plano, aprimorando o método e a aquisição de habilidades em detrimento do conteúdo. O importante para Lipman é que o professor seja capaz de lidar com o crescimento das capacidades e estilos de pensar das crianças, incentivando tanto a criatividade quanto o rigor intelectual, assim «*a contribuição do professor é ajudar a expressar a individualidade da sua experiência e originalidade do ponto de vista da criança*» (LIPMAN, OSCANYAN & SHARP, 1998: 29).

No entanto, na perspectiva de Snyders, como anteriormente referido, «*educar é propor modelos, escolher modelos*», porém, o modelo «*não é o contrário de originalidade, da individualidade próprias de cada criança, mas condição indispensável para que ela desabroche*» (SNYDERS, 1974: 17-18). Assim, na visão deste autor, e tomando o modelo (social) como o conteúdo a ser facultado previamente pelo professor, não é de intuito suprimir a originalidade, mas justamente a partir de um modelo poderem-se criar novos modelos. Por outras palavras, o modelo não é para ser copiado, é sim para servir de base ao reconhecimento da sua condição no mundo. A relação pedagógica reclama o direito e

³ A expressão criada por Matthew Lipman de «*Filosofia para Crianças*» pressupõe em si mesma a existência de conteúdos a serem facultados às crianças, como qualquer disciplina curricular, pelo que, de acordo com o autor e influenciado por John Dewey, esta prática ligada à discussão das ideias, com o intuito de aumentar o grau de expressibilidade do discurso e, portanto, das competências meramente linguísticas, dever-se-ia denominar de «*Prática Filosófica com Crianças*».

⁴ Para as pedagogias não-diretivas, o adulto deve renunciar a prescrever o conteúdo do ensino e limitar-se apenas a criar um ambiente favorável para que a criança possa manifestar e expandir os seus interesses. No programa de Lipman, porém, ocorre algo diverso. Na prática, uma boa parte dos temas escolhidos para a discussão, já vêm sugeridos no corpo do romance/novela que é lido pelo grupo, de modo a que as crianças acabam por ser induzidas a escolhê-los. Assim, quem escolhe os conteúdos não são os alunos nem mesmo o professor, mas o material didático, ou em última instância, quem o elaborou. Há, portanto, no programa de Lipman, um discurso não-diretivistista e uma prática diretiva.

⁵ «*Não estou afirmando que o ensino de conteúdo é inútil e que corremos o risco de transformar as crianças em sábias idiotas. Mas gostaria de colocar que a ênfase sobre a sua aquisição de informações foi exagerada e deve passar para segundo plano, assumindo a dianteira o aperfeiçoamento dos seus pensamentos e julgamentos.*» (LIPMAN, 1995: 252-253).

o dever à reflexão e à ação a cada um dos participantes, seja o aluno ou o professor, como co-educação.

Neste sentido, e seguindo a linha de pensamento que Snyders nos apresenta na sua *Pedagogia Progressista*, quanto mais rico, mais complexo, mais abrangente for o modelo, mais elementos terá a criança à sua disposição, e assim, expandir a sua visão, compreendendo e elaborando a sapiência que lhe é transmitida adaptando-a à sua realidade. Quando a criança, de facto, entrar em contacto com estes modelos, constituídos pelas grandes obras culturais e científicas que guiaram a humanidade até aos nossos/seus dias, quando adequadas às suas *forças* e realidades referenciais significativas, experimentará uma alegria que somente a escola, com a sua especificidade, lhe poderá oferecer – a auto-realização, a formação de carácter e o desenvolvimento de atitudes.

Desta forma, conseguirão conceber a ideia de que foi a própria natureza contraditória do ser humano que ditou a dinâmica da história e que existem possibilidades e alternativas de afirmação perante a realidade em que vivem. Neste contexto, Snyders, firma as suas críticas às influências pedagógicas da escola nova, adotadas por Lipman, no sentido de mostrar que essas pedagogias que abolem toda a cultura sistematizada como pressuposto para a liberdade, edificam um modelo que pode levar ao isolamento dos seus quadros de referência, adotando os quadros de referência do novo grupo⁶, porque

«[...] as crianças assim formadas, inteiramente desarmadas no plano das ideias, tanto como no domínio da ação, são entregues de pés e mãos atadas ao conformismo. Conduzem-nas de facto para a adaptação passiva ao meio estabelecido.» (SNYDERS, 1978: 59; 310)

Ou seja, no momento em que a escola se omite de propor alternativas deixando as crianças *ad-hoc* sobre as suas possíveis considerações libertárias e verdadeiras, a criança toma o caminho que lhe foi e é permanentemente incutido, que é o meio familiar, gerador de um *senso comum*, que a coloca à margem da sociedade real, pois

«[...] os desejos dos alunos não vai, por si próprio, além dos seus limites de classe social, bem como um risco de ceticismo, por não se ousar, não se poder ousar, fazer com eles um trabalho de aprofundamento e desmascaramento das ideologias.» (SNYDERS, LÉON & GRÁCIO, 1984: 21)

Nomeadamente, aquela criança representante da eterna classe dominada, desprovida do padrão cultural de acesso limitado só a alguns, será «*incapaz de lutar contra as rotinas e contra o espírito conservador*» (SNYDERS, 1974: 12).

Por outras palavras, do ponto de vista político, esta redução dos conteúdos implica enfraquecer as crianças na luta pelos seus interesses, pois as camadas dominantes valem-se desses modelos e do privilégio de dominá-los com exclusividade para perpetuar a sua condição de dominantes. Nesse sentido, é de louvar, em Lipman, o desenvolvimento demonstrativo da linguagem, mas de

⁶ Segundo Solomon Asch, psicólogo polaco (1907-1996), a pressão à conformidade supõe a existência de uma maioria e de uma minoria. A maioria é ligada a essa regra e toda a interação social visará a imposição dos seus pontos de vista à minoria. Através de um sistema de sanções ou valorizações, os indivíduos minoritários são levados a aceitar as regras da maioria. Há uma redução dos desvios e um reforço das regras do grupo maioritário.

rejeitar o seu pendor castrador. É do conteúdo que se alimenta o pensar. E é esse conteúdo que deve ser facultado a todas as crianças. Como exemplo, se na *Comunidade de Investigação* existirem crianças mais astutas que outras, filhas de lares mais instruídos, mais cultos, mais incisivos na formação ética e cívica, serão sempre estas que se tornarão dominadoras, inclusive dentro do próprio grupo, pondo em causa a coesão do grupo e o carácter de classe (classe aqui entendida como grupo, turma)⁷.

Ainda dentro desta temática, Snyders realça o facto da autoridade que poderá advir do risco de alguns alunos se sobressaírem em relação a outros. Dessa forma, questiona: não se estaria aqui a substituir a autoridade do professor pela autoridade de um outro aluno? O facto de a criança agir por conta própria, sem a mão mestra do professor, deixando-a escolher, decidir e conduzir o seu processo educativo, não será educar para um individualismo prepotente sob a condição de uma hegemonia de formação de base capitalista de poder?

Para os pensadores da Escola Nova, reforçando a ideia de que o fator comunicação é de extrema importância,

«[...] o grupo constitui um meio em que os intercâmbios se fazem de igual para igual, intercâmbios verbais, como de serviços [e que] nesta comunicação recíproca é que cada um se forma – porque o deseja, sente necessidade – na precisão das ideias e do vocabulário, para que os outros o compreendam e também para ouvir os outros.» (SNYDERS, 1974: 77)

Desta forma, as crianças tornar-se-ão capazes de negociarem as suas posições e promoverem a alteridade, a solidariedade e a definição de limites (liberdade e autonomia). No entanto, quem nos garante que esta definição de limites não é já de si comprometedora da eficácia democrática e progressista?

Sob o facto de não se querer *adulturar* (ou doutrinar) a criança, de forma a não cairmos na opressão face à sua condição natural de descoberta e autorrealização, Snyders questiona a postura na qual o aluno é considerado ativo por ter a oportunidade de conduzir-se a si próprio, sem a intervenção do professor, ou seja, na óptica da escola nova «*basta um coordenador prudente e desinteressado*» (SNYDERS, 1978: 35)⁸, pois se o professor intervier estará adotando uma posição

⁷ O interesse da criança não é inato e meramente subjetivo ou individual, mas sim, como lembram Snyders *et al.* (1984: 19), «*resultado do seu modo de vida*» e fruto das « *muitas influências*» que ela sofre, estando em relação, inclusive, com a sua classe social. «*Os filhos de operários indiferenciados não têm imediatamente os mesmos desejos que os filhos dos engenheiros ou médicos*». Assim, definir os conteúdos de ensino com base no interesse imediato da criança, ainda que se o faça em nome de uma prática pedagógica supostamente democrática e progressista, é permitir que o seu universo de interesse (tal como, consequentemente, o universo cultural), permaneça restrito aos limites em que já se encontra (em vez de possibilitar a sua ampliação), atitude que conduz a um conformismo que nada tem de progressista.

⁸ «*O professor deve ser auto-retraído filosoficamente (sempre atento ao risco de fazer doutrinação inconscientemente) e, contudo, pedagogicamente forte (sempre promovendo o debate entre as crianças e as encorajando a seguir a investigação na direção que ele aponta)*» (LIPMAN, 1990: 207). Snyders *et al.* (1984: 29-30) contrapõem esta ideia afirmando que «*na verdade, nós "endoutrinamos" os alunos tanto pelo nosso silêncio, como pela nossa palavra. Porque [...] quando um professor não "endoutrina" um aluno, ele deixa todo o lugar à ideologia dominante, à ideologia dos media, dos jornais de grande tiragem. [...] Não há possibilidade de escapar ao "endoutrinamento". [...] Para mim, o drama de ser professor – e há algo de dramático em se ser professor – , é efetivamente eu arriscar-me a conduzir os alunos numa má direção. Ou, pelo menos, a não conseguir*

contrária à democracia, porque frustrará aos alunos a possibilidade de se autogerirem. Mas essa frustração não significará apenas uma medida autocorretiva? Nesta conceção, o papel do professor adquire um sentido de vazio, desnecessário. Não há *porque* nem *o que* o professor ensinar. Os alunos é que determinam o que deve acontecer nas aulas. Se decidirem nada aprender, nada aprenderão.

Neste sentido, como o aspeto central deste ensino são os métodos e não os conteúdos, o trabalho docente de transmissão de valores e cultura é secundarizado, pois os alunos é que decidem o que querem aprender. Então, se não há intervenção por parte do professor nem há um conteúdo elaborado a trabalhar, o aluno não terá um modelo no qual se poderá basear e levar-se-á a desprender da sua situação cultural e social de dominação em que se encontra, e, desta forma, jamais se preocupará com tal situação. Que sentido democrático terá a sua posição perante a vida em comunidade?

Snyders critica a redução do carácter da democracia neste tipo de pedagogia e indaga:

«A democracia reduz-se a um jogo de relações num clima de amabilidade e indulgência, a uma forma habilidosa de conduzir as relações humanas. Apresente-se, um instante que seja, a ideia de exploração, de verdadeira oposição entre as classes sociais, e todo o método se desmorona: para se chegar á democracia, para que o ensino contribua para se chegar á democracia, haverá verdades a conhecer, uma luta a travar, a organizar, ou antes, uma luta a travar com base nessas mesmas verdades.» (SNYDERS, 1978: 44-45)

Snyders considera a linguagem um fator importante, mas não suficiente, para a libertação da classe oprimida. O seu domínio proporciona aos alunos a possibilidade de lerem e de compreenderem o mundo, bem como de refletirem sobre o mesmo. No entanto, se a linguagem do aluno não for aprimorada pela intervenção do professor, perde-se a perspectiva lexical de ampliação de horizontes. E o aluno deixa de compreender, e consequentemente de intervir, quando se atinge um nível de maior rigor, exigência e complexidade. Assim, Snyders critica os métodos da educação nova, nomeadamente a finalidade educativa do modelo pedagógico de Lipman, no sentido de que este seria redutor para o infante, pois face à liberdade de fazer apenas o que deseja, somente desenvolverá aquilo que é do seu conhecimento.

É de conhecimento geral e adquirido, firmado na construção democrática da cidade, que existe uma hierarquia social natural e não podemos nem devemos destituí-la de sentido, face ao risco de deseducarmos as nossas crianças e delas mesmas não se reverem na sua condição de aprendizes.

Para desenvolver esta proposta é fundamental que o professor, na perspetiva snydersniana, seja um agente político inserido nesta realidade (a sua e a deles), que problematize o conhecimento, temporalizando-o para estabelecer relações com o contexto histórico-social vigente, assumindo o compromisso da transformação, considerando no conteúdo tanto o saber universal sistematizado quanto o saber quotidiano do aluno, a cultura popular. É necessário que o

fazer deles o tipo de homem que desejaria que fosse. É o risco que define a função docente: será que fiz tudo para fazer dos meus alunos os homens que eu desejaria que eles fossem?».

professor tenha um papel de instrutor de pendor democrático, ou seja, aberto ao questionamento da criança face àquilo que se lhe reconhece como presença e pertença e, simultaneamente, sobre aquilo com que se identifica ou se diferencia, envolvendo uma dupla dimensão representativa e participativa face à responsabilidade de ambos enquanto cidadãos que são. Portanto, para Snyders, o estatuto de agente educador é partilhado, sob esta égide, tanto pelo professor como pela criança.

Esta organização social e política, a sala de aula, onde alunos e professores se relacionam de maneira horizontal, fundada na escola nova e adotada por Lipman, é elogiada por Snyders e ao mesmo tempo por si encarada como geradora de um posicionamento extremista, pois a falta de direção e de normatividade por parte do professor, não lhe garante à criança a solidez disciplinar tão necessária neste nível introdutório da escola e da vida. Os métodos de trabalho e de estudo poderão ser postos em causa pela própria criança, pois no processo educativo, a mesma sente-se livre na tomada de posição face ao percurso que deseja seguir, sem que ao mesmo seja reconhecido a validade necessária para o tornar eficiente, contrariando as bases diretivas de formação e informação ética e cívica, comprometendo o espírito moderno de educação para a cidadania.

Esta aprendizagem progressista retroativa que influi do passado a consciência do presente com propensão futura, instrui, efetivamente, a criança e atribui-lhe a responsabilidade para com uma posição digna, justa e válida da sua condição moral, política e social. Do professor instaura-se o dever de facultar à criança os pré-requisitos históricos e culturais necessários à sua consciência de projeto, que internalizados constituam matéria suficiente para que deles infira criticamente uma conceção de continuidade ou rutura, atendendo sempre ao rigor sobre a verdade e a validade do que se reflete e do que se pronuncia, bem como à disciplina e ao respeito que sobre si recai enquanto aprendiz, enquanto estudante, baseada nos princípios morais da prática social de convívio e comunhão, fomentando um espírito de solidariedade de vontades e igualdade de oportunidade.

BIBLIOGRAFIA

- LIPMAN, M.: *A Filosofia vai à Escola*, São Paulo, Summus, 1990.
- _____. *O Pensar na Educação*, trad. Brasileira de Ann Mary Fighiera Perpétuo, Petrópolis, Vozes, 1995.
- LIPMAN, M.; OSCANYAN, F. S.; SHARP, A. M.: *A Filosofia na Sala de Aula*, trad. Brasileira de Ana Luiza F. Falcone, São Paulo, Nova Alexandria, 1998.
- MARX, K.; ENGELS, F.: *Crítica da Educação e do Ensino* (pp. 148-150), Lisboa, Moraes Editores, 1978.
- POSTIC, M.: *A Relação Pedagógica*, Coleção Psicopedagogia, Coimbra, Coimbra Editora, Lda., 1990.
- SNYDERS, G.: *Pedagogia Progressista*, Coimbra, Almedina, 1974.

_____ O marxismo poderá inspirar uma pedagogia, in *Para onde vão as pedagogias não-diretivas?*, Lisboa, Moraes Editores, 1978.

SNYDERS, G.; LÉON, A.; GRÁCIO, R.: *Correntes Actuais da Pedagogia*, Lisboa, Livros Horizonte, 1984.

Nuove cartografie (filosofiche) dell'urbano: Abitare tra spazio esistente e spazio femminile

M. Giovanna BEVILACQUA*
Università degli Studi di Pavia (Italia)

A Cloe, grande città, le persone che passano per le vie non si conoscono. Al vedersi immaginano mille cose uno dell'altro, gli incontri che potrebbero avvenire tra loro, le conversazioni, le sorprese, le carezze, i morsi. Ma nessuno saluta nessuno, gli sguardi s'incrociano per un secondo e poi si sfuggono, cercano altri sguardi, non si fermano.

L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio.

Italo Calvino, *Le città invisibili*

RIASSUNTO: Questo scritto, così come gran parte della ricerca che ad esso è sottesa e lo precede, nasce dalla lettura appassionata de *Le città invisibili* di Italo Calvino, dal mio avvicinamento al pensiero di Hans Jonas e dal mio avvicinamento alle tematiche del *pensiero femminile/di genere*, per cui devo ringraziare la Prof.ssa Bianca Beccalli dell'Università di Milano, verso la quale ho un affettuoso debito intellettuale di riconoscenza. La mia ricerca nasce anche dal desiderio di rispondere, con uno sguardo filosofico, ad alcune delle domande che ci si può porre, osservando ed abitando la realtà urbana odierna, entro la quale tutti viviamo e ci muoviamo, o, per lo meno, entro la quale ci siamo, almeno per una volta, mossi. Queste domande sono: che cos'è la città? che cos'è lo spazio urbano? Che cosa significa abitare lo spazio urbano? Che cos'è lo spazio urbano oggi? È possibile pensare (filosoficamente) modi differenti dell'abitare?

PAROLE CHIAVE: Città, Spazio, Limite, Cura, Femminile

ABSTRACT: This paper, through the research that underlies it, is born from the desire to respond with a philosophical eye, some of the questions, you may ask in observing the reality of urban living today, in which we live and move. As indicated by Jean-Luc Nancy, today, as it is not possible to identify an orb that describes the profile of the world, is no longer possible to identify the city in general, since this tends to extend to discover extent

* E-mail: mg.bevilacqua@unipv.it

and the whole orb . The unlimited extension of the urban extension was accompanied by huge inequalities, deprivation and lack of access to acceptable living standards, produced by the same phenomenon, together with the modern master of the art mass, preside over the huge spread of urban form : globalization. Remedy this situation involves a radical reflexion on the sense of limitation, the sense of form, the sense of living (the world), the sense of others and a sense of social and urban planning project. The road to such a philosophical rethinking may be offered by the thought of care, feminist thought, which places the center of his reflection the whole concept of care as a responsibility towards the other, as they report as the meeting space and the limit and as a project that creates preserving.

KEYWORDS: City, Space, Border, Care, Female

Un punto di partenza

Qualche anno fa il filosofo Rosario Assunto, in un suo famoso libro (ASSUNTO,1983), ebbe a definire lo spazio urbano della città in due modi.

Per Rosario Assunto, dal punto di vista estetico, esistono e si distinguono due tipi di città: *la città di Anfione* e *la città di Prometeo*. Mentre la prima è la città pensata, progettata e vissuta all'insegna di un orizzonte di senso e di limite, della memoria, della bellezza e della presenza dell'elemento della natura, la seconda è rappresentata dallo scenario urbano dominato dall'idea di funzione, espansione e tecnica. Le due denominazioni si rifanno alle due figure mitiche di Anfione e di Prometeo. Anfione, secondo il mito, avrebbe cinto la città di Tebe, di massicce mura, che si sarebbero erette, magicamente, al suono della sua cetra secondo un ordine armonico e definito. Prometeo, come è noto, ha fornito agli uomini il fuoco, simbolo e mezzo fondamentale di ogni tecnica. È chiara l'opposizione concettuale che caratterizza le due denominazioni assuntiane e i due corrispondenti modelli urbani: *armonia/bellezza-funzione, natura/poesia-tecnica*:

«[...] racconta Pausania che Anfione da Hermes aveva appreso a suonare la cetra, e con la sua musica addomesticava le belve al pari di Orfeo, rendendo docili i massi che si levavano da terra per formare le mura di Tebe, sì che correva voce fra gli Egizi essere stato Anfione un mago, così come mago essi credevano Orfeo. Possiamo dunque intitolare ad Anfione la città storico-naturale, figlia della parola e del canto che in sé custodivano, a sé sollevandolo, anche l'appagamento delle pratiche necessità [...]. Se dunque nel binomio Anfione-Orfeo possiamo riconoscere l'emblema mitico della città-storico-naturale, loro inconciliabile antagonista sarà Prometeo: il dio tracotante che sovvertì l'ordine della natura per far dono agli uomini, creature di un sol giorno, di poteri che spettano agli immortali.» (ASSUNTO, 1983: 145-147)

È altresì chiara, di conseguenza, la differenziazione in due tipologie urbane e il fatto che l'opposizione di queste due tipologie urbane si esplica in senso sia diacronico che sincronico: sono due categorie di urbano diverse che sono andate differenziandosi sempre di più nel corso dei secoli della storia occidentale. Le due città, secondo Rosario Assunto, sono inconciliabilmente opposte e la seconda tipologia urbana, dominata in particolare dall'idea di *funzione* ha finito con il dominare nel corso dei decenni e oggi, rappresenterebbe la norma/normalità attuale. L'inconciliabilità dei due modelli sarebbe venuta ad istituirsi a partire da un determinato periodo storico, indicabile, in prima istanza con la nascita della modernità e con il suo massiccio apporto tecnico/tecnocratico. Seguendo l'esplicarsi del testo di Rosario Assunto, l'inconciliabilità dei due tipi di modello urbano, che ha la sua origine con l'inizio della modernità, ha il suo apice nel corso del Novecento, in quella che può essere definita come *post-modernità*¹. Questa è l'epoca legata all'idea del "*tutto in movimento accelerato*" a sua volta legata alla circolazione, sempre più virtuale, di danaro inteso come utile cui sottomettere il senso del bello.

¹ Termine che, tra l'altro, Rosario Assunto non utilizza.

L'analisi di Assunto sebbene un po' datata e, (per certi versi semplicistica²) affresca in maniera molto chiara la posizione di un problema: la comune e diffusa percezione della post-modernità urbana come mancanza di senso del bello e dell'abitabilità. Rosario Assunto parla della città prometeica essenzialmente come città tecnologica e funzionale e accenna all'idea che questa città sia contrassegnata anche dall'espansione illimitata, o meglio, che l'espansione urbana illimitata del costruito attuale sia dominata dalla tipologia prometeica. I vocaboli che, in questo senso, emblematicamente utilizza Assunto sono: *Macropoli* ed *Ecumenopoli*. Jean Luc Nancy, senza conoscere, per quanto datoci a sapere, Rosario Assunto né l'opera citata, ha descritto quella che Assunto stesso ha chiamato *Città di Prometeo* ed *Ecumenopoli*, nell'esergo del suo, forse più celebre, testo dedicato ad una riflessione sulla globalizzazione, *La creazione del mondo o la mondializzazione* (NANCY, 2003):

«[...] oggi non è più possibile identificare la città in generale o l'orbe del mondo in generale. La città si moltiplica e si estende, a tal punto che essa tende a ricoprire l'intero orbe del pianeta, finendo così per perdere i suoi attributi di città, quegli attributi che un tempo permettevano di distinguerla dalla campagna. Ciò che si estende, allora, non è più urbano in senso stretto - né dal punto di vista dell'urbanistica né dal punto di vista dell'urbanità- bensì megapolitico, metropolitano o conurbazionale. E' qualcosa che si definisce al giorno d'oggi tessuto urbano.» (NANCY, 2003: 5)

In questo scenario urbano, come dice Assunto, "si viene instaurando un nuovo *ethos*" (ASSUNTO, 1983: 158), nel senso di nuove modalità di vivere. E, tornando alle parole di Nancy, si può dire che nel tessuto urbano d'oggi:

«[...] si estendono e diffondono le folle delle città, gli ammassi iperbolici delle costruzioni (sempre accompagnate da distruzioni), gli scambi (di movimenti, di mercanzie, di informazioni), e in cui aumentano in misura direttamente proporzionale le divisioni e gli apartheid nell'accesso alla cosa urbana (sempre che la cosa urbana sia definibile in termini di habitat, di comfort, di cultura) o quelle esclusioni dalla città, quei rigetti, quelle defezioni, che da sempre ne connotano l'esistenza. Il risultato finale è qualcosa che davvero non si può fare a meno di chiamare un' *agglomerazione*, nel senso di conglomerato, di ammasso, di accumulazione, che semplicemente concentra tutto da una parte [...] il benessere che un tempo si definiva urbano o civile, concentrando il resto [...] tutto altrove.» (NANCY, 2003: 6)

Contrapposizioni

Il modello urbano descritto dalla tipologia prometeica di Rosario Assunto e dalle parole di Jean Luc Nancy è la contrapposizione diretta di un modello (di un mondo del passato) che ha la *polis* come punto di riferimento della categoria dell'urbano (sia in senso politico sia in senso urbanistico). La *polis* si pone infatti come modello di un *ethos del limite*. È limite spaziale, etico e comunitario. È l'esatta contrapposizione di un'espansione demografico-territoriale illimitata e

² Sembrerebbe riduttivo delineare solo nell'opposizione utile/bello la causa della perdita di senso (estetico) della modernità.

rappresenta, complementariamente, la contrapposizione ad una non-appartenenza comunitaria e localizzata del singolo. Un primo riferimento in merito è sicuramente Aristotele. Aristotele apre il terzo libro della *Politica* chiedendosi che cosa sia la città. Per lo Stagirita, la *polis* è un composto. È un composto formato da una pluralità di cittadini (ARISTOTELE, *Politica*: 1274 b - 1275 a) in numero tale da assicurare l'autosufficienza (IVI: 1275 b).

Quindi, definire il cittadino significa, analiticamente e contemporaneamente, definire la città. Per Aristotele il cittadino non è semplicemente colui che abita la città.

Sono due le caratteristiche che definiscono l'essere cittadino: è cittadino colui che ha la facoltà di partecipare alla vita politica della città, potendo avere cariche elettive, e che discende da genitori, entrambi, cittadini. Lo spazio all'interno del quale si esplicano le condizioni che determinano la cittadinanza è lo spazio fisico della *πόλις*: uno spazio de-limitato ma non semplicemente de-limitato da una presenza fisica quale quella delle mura. Dice infatti Aristotele:

«[...] ma ugualmente si può chiedere quand'è che uno stato, i cui abitanti stanno nello stesso luogo, s'ha da considerare uno e lo stesso? Non certo in rapporto alle mura, chè sarebbe possibile porre un muro solo intorno al Peloponneso. Un caso del genere ce l'offre forse Babilonia e le altre città simili che circoscrivono nei loro confini più un popolo che una città: e, infatti, a quanto dicono, Babilonia era stata conquistata da tre giorni e una parte della città non se n'era accorta.» (IVI: 1276 a)

Non sono, necessariamente, le mura a definire lo spazio fisico entro il quale esiste la città ma è, in prima istanza *lo spazio della cittadinanza* che definisce lo stato-città. È cittadino chi ha un legame di appartenenza di suolo e di sangue con la città e gode di diritti compiendo doveri. Ed è città l'insieme di un numero tale di cittadini, da garantire l'autosufficienza alla città stessa, dislocato in un ambito spaziale concreto. Come delineare tale ambito spaziale? Per Aristotele è da ravvisarsi nel limite dello spazio dello sguardo. La città deve avere un'estensione tale da essere *abbracciata in un unico sguardo* (IVI: 1326 b) È indicabile come la migliore e preferibile grandezza fisica (e conseguenzialmente demografica) della città, quella tale da essere contenuta "sotto un unico sguardo". La città è dunque contraddistinta dalla capacità di avere, un limite, e di avere un limite strettamente connaturato alla misura umana. Non sono dunque le mura della città che determinano in maniera essenziale l'esistenza della città bensì è l'insieme dei suoi abitanti, che ne determina l'essere città. Le due dimensioni, dello spazio fisico e del senso comunitario, coesistono nella definizione di città. Come ha sottolineato Jacques Le Goff (LE GOFF, 2003: 128-130), si delinea l'idea, a patire da Aristotele, nel mondo antico e in quello medievale, che esista uno spazio-città che è il costruito, ma che esista soprattutto uno spazio-città che è costituito dalla convivenza di abitanti e dall'appartenenza di questi ad un consesso comunitario ben preciso. Essi, cioè, si riconoscono membri di una stessa comunità che ha il suo spazio fisico all'interno e all'intorno delle mura. Isidoro di Siviglia, secoli dopo Aristotele, agli albori del periodo altomedievale, definisce la città dicendo:

«[...] si definisce *civitas*, ossia *città*, un insieme di esseri umani unito da vincolo sociale. La *civitas* ha preso nome dai *cives*, ossia dai *cittadini*, vale a dire dai suoi stessi abitanti [in quanto *consciscit et continet vitas*, il che

significa *conchiude e contiene vite*]. Di fatto, il vocabolo *urbe* si riferisce propriamente alle mura, mentre città è nome dato non già alle costruzioni, ma ai loro abitanti [...]. Il nome *urbe* deriva da *orbis*, che significa *circolo*, in quanto le città antiche erano di pianta circolare; ovvero da *urbum*, parte dell'aratro usato per tracciare il perimetro delle mura [...]. Il luogo in cui doveva sorgere una nuova città era, infatti, delimitato da un solco, vale a dire mediante un aratro.» (ISIDORO, *Etimologie*, XV, 2, 1-3)

Le suggestive parole di Isidoro di Siviglia, al di là delle riflessioni sulla correttezza etimologica del suo intero discorso, mostrano bene la compresenza di elemento costruttivo ed elemento umano nella definizione dell'universo urbano come insieme chiuso e de-limitato che, appunto "contiene vite", vissute "in comune". La città è dunque *urbs* e *civitas*. Ma soprattutto, potremmo dire, *civitas*. Questo tipo di modello "si dilaterà" spazialmente dopo l'antichità³ e la città inizierà ad estendersi al di fuori delle mura già durante il Medioevo⁴. Il modello di città basato sulla *πόλις* in fondo cosa rappresenta? Rappresenta l'idea di una essenziale *contrapposizione che distingue*.

Definisce cioè una distinzione fortissima tra interno/esterno, città/campagna, cittadino/straniero. È un modello che si discosta totalmente dall'immagine dello *sprawl urbano* che le parole di Nancy hanno affrescato. È un modello che delinea bene, attraverso quelle che Nancy ha definito "defezioni nell'accesso alla cosa urbana", l'idea di una demarcazione rigida nei confronti della categoria "dell'altro". È una demarcazione binaria, basata sul senso di *inclusione/esclusione*, *vicino/lontano* e *sé medesimo/altro*. Utilizzando un'unica espressione si può dire che questo modello fornisce l'immagine di una città che "racchiude al suo interno escludendo l'esterno".

Confusione e cura

L'immagine del mondo urbano attuale, affrescata dalla descrizione citata di Jean Luc Nancy (e definita linguisticamente da quello che gli urbanisti e gli architetti oggi chiamano *sprawl urbano*), ci presenta un'immagine totalmente altra rispetto a quella basata su una tematica di definizione dei limiti. Ci presenta l'immagine urbana di una totale con-fusione ed espansione planetaria. È l'immagine di uno scenario dove ogni categoria del costruito e dell'abitato non ha un limite ma si fonde, appunto, con altro, in un crescendo espansivo, continuo e incalcolabile, parallelamente ad un crescendo di esclusioni e dell'incremento conseguente delle povertà. Martin Heidegger ha definito filosoficamente, prima di Nancy, le caratteristiche della situazione attuale, di cui detto, utilizzando il termine

³ Si può dire che già l'impero romano rappresenta una sorta di "grande dilatazione" ecumenica della città-Urbe Roma, anche se l'idea di *πόλις* permane vivacemente come modello.

⁴ Andrà a creare i cosiddetti borghi e la "banlieue". Questo ultimo termine, come ricorda Jean Luc Nancy, in origine indicava proprio i terreni esterni alle mura posti sotto il controllo della città attraverso un bando, in francese, appunto, ban: «il termine banlieue, composto da ban e lieue (lega) è di origine feudale e designa lo spazio intorno a una città, di circa una lega, nella quale l'autorità faceva valere la sua giurisdizione e proclamava i suoi bandi; oggi indica invece l'insieme degli agglomerati che circondano una grande città e dipendono in diversa misura da essa [...]». Ricordiamo, inoltre, che il termine ban, essendo in esso prevalente l'idea di esclusione per decisione di un'autorità, ha assunto dopo il medioevo il senso di esilio» (NANCY, 2002: 29).

“*gigantesco*”. Il *gigantesco* non è semplicemente “il molto grande” ma è una sorta di rischio dell’incalcolabile, un andare rischioso e inesorabile verso l’incalcolabile, che si ha quando il quantitativo viene assunto come qualità. Il *gigantesco* è

«[...] ciò attraverso cui il quantitativo si costituisce in una sua propria qualità, divenendo in tal modo un modo eminente del grande. Ogni epoca storica non solo è di grandezza diversa rispetto alle altre, ma porta sempre con sé un suo preciso concetto di grandezza. Appena il *gigantesco* della pianificazione, del calcolo, dell’organizzazione e dell’assicurazione porta il quantitativo a capovolgersi in una sua propria qualità, ecco che il *gigantesco* e ciò che apparentemente è sempre interamente calcolabile si trasformano, proprio perché tali, nell’incalcolabile.» (HEIDEGGER, 1997: 100)

La comparsa del *gigantesco*, storicamente viene ad identificarsi con la modernità, suggerisce Heidegger (sebbene non lo espliciti in maniera del tutto limpida e diretta). Il *gigantesco* è la cifra della modernità, del periodo storico, cioè, che decreta un primato del quantitativo-funzione e della sua rappresentazione, in un certo senso, cioè, della *tecnica*. L’esito di questo scenario della modernità, per Hans Jonas, è il rischio che l’uomo venga completamente alienato da questo mondo:

«[...] il confine tra ‘polis’ e ‘natura’ è stato cancellato. La città degli uomini, un tempo un’*enclave* nel mondo non-umano, si estende ora alla totalità della natura terrena e ne usurpa il posto. La differenza tra l’artificiale e il naturale è sparita, il naturale è stato fagocitato dalla sfera dell’artificiale; nel contempo la totalità degli artefatti, le opere dell’uomo che come mondo operano su e per mezzo di lui, producono un nuovo tipo di ‘natura’, ossia una peculiare necessità dinamica con la quale la libertà umana si trova a essere confrontata in un senso del tutto nuovo [...]. Questioni che non furono mai in passato oggetto della legislazione, diventano di competenza delle leggi che la città totale deve darsi affinché ci sia un mondo per le generazioni future.» (JONAS, 1993:14-15)

Per ovviare agli esiti dell’avanzata indiscriminata dei rischi della modernità, nella post-modernità, l’atteggiamento etico che, in questo scenario, la “città totale” deve mettere in pratica, affinché ci sia un mondo per le generazioni future, deve necessariamente essere orientato, per Jonas, verso il futuro a partire dal presente e basarsi sulla *responsabilità*. Questa è da intendersi, come *capacità di rispondere di qualcosa*, come *capacità di rispondere di azioni*, così come etimologicamente dimostrano quasi tutte le traduzioni del vocabolo nelle lingue europee moderne. Ha il suo complemento necessario nel concetto di *cura*. La *cura* è prerogativa del pensiero femminile per eccellenza. Si può avere responsabilità nei confronti di qualcuno o di qualcosa nell’ambito di un’azione, nell’ambito di un’*etica della cura*. La *cura* è quella disposizione morale che antepone all’azione dettata da principi, la responsabilità nei confronti dell’altro e dei rapporti interpersonali ed esistenziali. Un’etica “intesa come cura degli altri pone al centro dello sviluppo morale la comprensione della responsabilità e dei rapporti, laddove una moralità intesa come equità lega lo sviluppo morale alla comprensione dei diritti e delle norme” (GILLIGAN, 1987: 27). Stando nell’ambito di un’etica della cura e di un’etica della responsabilità è possibile un riconoscimento paritetico dell’altro in quanto *altro* *differente* e, soprattutto, in quanto “*situazionalizzato*” (BENHABIB, 1987, 1992): un

altro, cioè, legato pariteticamente rispetto al “*me*” ad un insieme di relazioni con altre persone ma anche a luoghi e con il mondo che abita. Un altro, cioè, legato esistenzialmente e spazialmente ad altri esseri umani, a situazioni e a luoghi, quindi, che non possono che essere definiti e de-limitati. Attraverso i paradigmi dell’etica della cura e della responsabilità, e forse solo attraverso questi paradigmi, è possibile ri-pensare ad uno scenario urbano e umano “a misura d’uomo”, cioè abitato da individui *situazionalizzati*, entro, necessariamente, alcuni limiti che ne costituiscono l’identità umana. È possibile fare questo ripensamento, sfuggendo alla retorica, ormai conosciutissima, di luogo/non-luogo e del risiedere-abitare-appartenere. Il suggerimento proveniente dall’etica di genere e dal pensiero di Jonas non è contenutistico ma è metodologico e contestuale. Si tratta di pensare in termini di appartenenza spaziale ed esistenziale del singolo ad una comunità in un orizzonte non più estremamente chiuso come quello della *πόλις*. Ma in un orizzonte che contempla l’essere in comune su questa terra (con tutto quello che ne consegue). È un riconoscersi pariteticamente abitanti di un mondo da preservare e da curare, ma originari di luoghi e tradizioni culturali differenti. È riconoscersi in un’ appartenenza ad una comune differenza (YOUNG, 1996).

Solo l’azione di *cura responsabile* può preservare dall’appiattimento (tecnocratico-globalizzato) lo spazio urbano, preservando il mondo e, il nostro essere nel mondo in maniere differenti, attraverso il preservare l’altro in quanto altro, con il riconoscimento che l’altro ormai “è prossimo spazialmente” a livello globale ma nella sua differenza “mi è prossimo umanamente”.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELE: *Politica*, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 1993.
- ASSUNTO, R.: *La città di Anfione e la città di Prometeo. Idea e poetiche della città*, Milano, Jaca Book, 1983.
- AUGÈ, M.: *L'impossible voyage. Le tourisme et ses images* (1997), tr. it. *Disneyland e altri nonluoghi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- _____. *Non-lieux* (1992), tr. it. *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Eleuthera, 1993.
- AA. VV.: *Lo spazio umano e le culture mediterranee*, Atti del convegno (Catania 15-25 giugno 2011).
- BAUMAN, Z.: *Society under Siege* (2002), tr. it. *La società sotto assedio*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- BENHABIB, S.: *The Generalized and the Concrete Other: the Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory*, in S. BENHABIB; D. CORNELL, *Feminism as Critique*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.
- _____. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press, 1992.
- BONESIO, L.: *Oltre il paesaggio. I luoghi tra estetica e geofilosofia*, Casalecchio, Arianna, 2004.

- _____; MICOTTI, L. (a cura di): *Paesaggi di casa. Avvertire i luoghi dell'abitare*, Milano, Mimesis, 2003.
- CACCIARI, M.: *Adolf Loos e il suo angelo*, Milano, Electa, 2002.
- _____. *La città*, Villa Verrucchio, Pazzini, 2009.
- CALVINO, I.: *Le città invisibili*, Torino, Einaudi, 1977.
- CHOAY, F.: *Del destino della città*, a cura di A. Magnaghi, Firenze, Alinea, 2008.
- DECANDIA, L.: *Dell'identità. Saggio sui luoghi: per una critica della razionalità urbanistica*, Soveria M., Rubbettino, 2000.
- DE SETA, C.: *La città europea. Origini, sviluppo e crisi della civiltà urbana in età moderna e contemporanea*, Milano, Il Saggiatore, 2010.
- EMERY, N.: *Distruzione e progetto*, Milano, Christian Marinotti, 2011.
- GILLIGAN, C.: *In a different voice* (1977); tr. it. *Con voce di donna: etica e formazione della personalità*, Milano, Feltrinelli, 1987.
- HEIDEGGER, M.: *Vorträge und Aufsätze* (1957); tr.it. di G.Vattimo, *Saggi e Discorsi*, Mursia, Torino, 1976.
- _____. *Holzwege* (1950); tr. it. *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- ISIDORO DI SIVIGLIA: *Etimologie o origini*, a cura di A. Valstro Canale, Torino, Utet, 2004.
- JONAS, H.: *Das Prinzip Verantwortung* (1979); tr. it. *Il principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 1993.
- KYMLICKA, W.: *Contemporary political philosophy. An introduction* (1990), tr. it. *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- KOOLHAAS, R.: *Junkspace. Per un ripensamento radicale dello spazio urbano*, Macerata, Quodlibet, 2006.
- LE GOFF, J.: *L'Europe est-elle née au Moyen Age?*, Paris, Seuil, 2003.
- MUMFORD, L.: *The City in History. Its Origins, its Transformations and its Prospects* (1961); tr. it. *La città nella storia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963.
- NANCY, J.L.: *La ville au loin* (1999), tr. it. *La città lontana*, Verona, Ombre Corte, 2002.
- _____. *La creazione del mondo o la mondializzazione*; tr.it. D. Tarizzo, M. Bruzzese, Einaudi, Torino, 2003.
- VECA, S.: *Le cose della vita*, Rizzoli, Milano, 2006.
- YOUNG, I. M.: *Justice and the Politics of Difference* (1990), tr. it. *Le politiche della differenza*, Milano, Feltrinelli, 1996.

Sul nuovo reale filosofico: Oltre il postmoderno

Flavia CONTE*

Liceo Leopardi-Majorana (Pordenone, Italia)

RIASSUNTO: Il postmoderno filosofico ha delegittimato il metadiscorso teorico riducendo la parola filosofica a pragmatica enunciativa. Con la «svolta linguistica» cade nel linguaggio filosofico contemporaneo il motivo referenziale della realtà obiettiva della significazione, mentre la riflessione teorica tradizionale diviene solo una performance adattata all'azione. Se nella logica argomentativa del linguaggio prevale la pura pragmatica, il sapere filosofico non potrà che essere una esibizione sempre al singolare, perché la sua significanza, ridotta al suo puro atto, non è mai generalizzabile. Di qui l'importanza crescente in filosofia dello stile e dell'autobiografia. È probabile che il grande spazio assunto oggi dalla psicoanalisi si iscriva in questa cornice dove il senso della verità è una risposta sintomatica del vissuto personale, che traduce una esigenza etica del tutto alternativa alla caduta dell'idealità normativa dell'Altro. Con la psicoanalisi, in particolare quella di Jacques Lacan, emerge un nuovo senso della legge simbolica, che in ogni singola esperienza analitica non vuole più essere normativa, ma più radicalmente inemendabile a partire dal *reale* dell'inconscio. In gioco è la responsabilità della soggettività. Dopo la fine dei *grands récits*, è la lezione straordinaria della psicoanalisi ad insegnare al *logos* della filosofia come la necessità del *reale* dell'inconscio possa orientare una nuova etica simbolica del linguaggio, e suggerire un nuovo soggetto di verità, senza incorrere nella dissolvenza della fondatezza della significazione, come avviene nel decostruzionismo.

PAROLE CHIAVE: Delegittimazione, Soggettività, Responsabilità, Reale, Singolarità

ABSTRACT: Le postmoderne philosophique a privé le métadiscours de sa légitimité et réduit le discours théorique à une modalité pragmatique de l'énonciation; après le «tournant linguistique» dans le langage philosophique contemporain, la relation entre le signe et son référent dans la réalité objective a été perdue et la réflexion théorique traditionnelle est devenue une performance de la parole adaptée à l'action. Si dans la logique argumentative du langage c'est la pragmatique qui prévaut, alors, le savoir philosophique est condamné à n'être plus que un geste exhibé au singulier, dont la significazione, réduite à sa pure actualisation, n'est jamais généralisable. D'où l'importance croissante dans la philosophie du style et de l'autobiographie. Il est probable que la place importante occupée aujourd'hui par la psychanalyse, s'inscrive dans ce cadre où la recherche de la vérité devient une réponse symptomatique du vécu personnel, et traduit une exigence éthique alternative à la perte de la norme idéale de l'Autre. Avec la psychanalyse, notamment celle de Jacques Lacan, on voit émerger une nouvelle forme de la loi symbolique qui dans l'expérience analytique de chacun, ne veut plus désormais être normative, mais plus radicalement incorrigible à partir du *réel* de l'inconscient. L'enjeu est la responsabilité de la subjectivité. La leçon extraordinaire de la psychanalyse, après la fin des *grands récits*, c'est d'enseigner au *logos* de la philosophie comment la nécessité du *réel* de l'inconscient peut orienter une nouvelle éthique symbolique du langage, et suggérer un

* E-mail: flaviaconte@tin.it

nouveau sujet de vérité, sans risquer de voir se dissoudre les fondements de la signification, comme c'est arrivé à la pratique de la déconstruction.

MOTS-CLÉ : Délégitimation, Subjectivité, Responsabilité, Réel, Singularité

1. Il Postmoderno e le derive della delegittimazione

Le mie riflessioni traggono origine da una elaborazione critica sugli esiti del *postmoderno* di cui ho cercato di mettere a fuoco i contorni concettuali risalendo ai suoi problematici legami con lo statuto metafisico del soggetto emerso nella modernità¹. In particolare, il mio interesse nei riguardi del postmoderno si è concentrato attorno alla *delegittimazione* del discorso teorico e speculativo il cui dissolvimento mi sembra sia stato, negli ultimi trent'anni, alla radice di una certa deriva relativistica della filosofia contemporanea. Essa si è mostrata apertamente incline a sottovalutare l'importanza simbolica del metadiscorso astratto e il suo principio della trascendenza, in nome di un attualismo pragmatico-performativo che si fa strada a seguito della cosiddetta "svolta linguistica" del secondo '900. La mia critica del postmoderno non investe solo la delegittimazione della filosofia come linguaggio epistemico e con esso il problema della trasmissione del sapere, in particolare nell'insegnamento, ma chiede di dar conto soprattutto della sfiducia che nel '900 si è profilata nei riguardi della *soggettività*.

Per cogliere la curvatura attuale del pensiero contemporaneo, occorre mostrare l'inaggrirabilità filosofica del tema del *soggetto*, perché in gioco è la questione della *responsabilità* del discorso. O meglio, in gioco è la relazione tra soggettività e responsabilità dell'assunzione del senso della verità del discorso. Tradizionalmente, stando alle sorgenti greche della filosofia, una tale responsabilità appartiene ad un *logos apofanticos*, a un dire che dice la verità in quanto è in grado di dar conto di sé, giustificando le premesse da cui muove, argomentando sulla necessità del suo stesso "aver luogo" e avendo occhi che per ciò che in definitiva lo fonda nel reale. Se nella cultura antica la questione della responsabilità del vero è collegata alla fondatezza ontologica di un *logos* il cui statuto è predicativo (in base al quale il dire è significativo e vero, se e solo se ha *qualcosa* da dire e verte intorno qualcosa che innegabilmente è), con il pensiero moderno, invece, la responsabilità del discorso si sposta all'altezza del soggetto conoscente come atto enunciativo, come istanza pensante di una coscienza che in prima persona pensa e parla dicendo "io".

Diviene evidente allora che vi sono due modi di intendere filosoficamente il *soggetto* e che una tale distinzione impone alcune valutazioni teoriche sulla svolta introdotta dalla metafisica moderna rispetto a quella antica. Se nella tradizione della cultura occidentale l'immagine e la concezione del sapere filosofico cambia - e soprattutto cambia con la postmodernità - lo si deve essenzialmente alla variazione di posto e di ruolo del soggetto come fondamento nel processo della legittimazione e significazione del linguaggio filosofico. Rispetto alla concezione del soggetto di Aristotele, con la filosofia moderna è proprio la condizione formale dalla verità che si trasforma, e questo accade in funzione di una soggettività del tutto nuova, che non è più intesa come *ousia- ùpokeimenon* della proposizione, bensì come *atto enunciativo* del pensiero in prima persona, come *Cogito* cartesiano.

A partire dal moderno, la fondatezza dall'enunciato si trasferisce all'altezza del suo *atto dicente*, sul fondamento di una soggettività che non è più un sostrato

¹ Per un approfondimento in merito, mi permetto di rinviare a due testi: CONTE, 2010a; 2011. I due lavori raccolgono i frutti del mio dottorato di ricerca in *Sciences de l'éducation*, svolto a Parigi (Université Paris VIII Vincennes-Saint Denis, soutenance du 24-09-2009) sotto la direzione del filosofo D-R.Dufour. La tesi (CONTE, 2010b) è depositata alla Bibliothèque National de France, F. Mitterrand.

reale del significare, ma il *participio presente* del verbo sapere. Quello che cambia nel moderno rispetto alla scienza antica è la funzione epistemica di ciò che resta innegabile nell'evidenza stessa del sapere in rapporto all'innegabilità del vero essere. Posto e funzione del soggetto cambiano con il moderno, perché la *sostanza* invariante dell'ousia antica che costituisce il garante terzo dell'interlocuzione tra i parlanti, diventa nel moderno l'auto-evidenza della *res cogitans*, cioè di una *funzione del pensare* la cui realtà si costituisce innanzitutto sul fondamento del suo atto cogitante, *nell'affermazione* del proprio "io". Emergendo sotto il segno del suo stesso atto pensante alla prima persona, e costituendosi dunque come "*maître et possesseur*" di un proponimento metafisico la cui verità è nulla più che l'auto-evidenza del gesto dalla propria prestazione, il soggetto moderno non potrà non comportare che la manifestazione veritativa del sapere cada sotto il segno della sua rappresentazione. Il cambiamento moderno introdotto dal *Cogito*, introduce dunque un differente statuto della fondatezza del reale su cui radicare anche la verità del sapere: il senso dell'essere come posizione reale, affonda le sue radici nell'atto del pensiero.

Se per tutto il pensiero antico la questione della verità nel sapere coincide con la verità dell'essere che precede la verità del pensare, per il moderno invece, questo rapporto si inverte: a partire da Descartes, infatti, la prima verità non è più quella del reale manifesto, ma è quella dell'auto-trasparenza del pensiero a se stesso, sulla cui base si tratterà di vedere qual è la certezza posseduta dalla verità di ciò che si mostra. La verità del sapere non appare nell'evidenza dell'apparire del suo contenuto dato là fuori, ma si pone come oggettivazione e verifica delle determinazione soggettiva delle garanzie intellettuali, che a partire dall'auto-evidenza del *Cogito*, ne definiscono la certezza rappresentativa. Una tale oggettivazione presuppone l'atto del pensiero della cui certezza la scienza matematicamente elaborata diviene una coerente traduzione pratica e sperimentale.

Via via che la soggettività riconosce a se stessa di essere il centro rappresentativo del mondo, nella modernità, a permanere non sarà più tanto il mondo naturale immediatamente dato (la *physis*), ma l'attualizzarsi di una struttura d'ordine di un sapere entro il quale il mondo naturale degli eventi si oggettiva a partire dalla sua attestazione costituente.

In questo senso, parlare di verità in filosofia significa da quel momento in poi, parlare di *verifica*. Quando diciamo che la verità diventa una *verifica*, stiamo osservando che essa cade non sotto il segno dell'attestazione descrittiva di qualcosa, ma alla luce del *verum facere* in cui ne va di qualcosa solo in base all'accertamento sperimentale delle sue prove. Stiamo dicendo perciò che la verità del sapere non è più quella del *logos* che contempla il mondo come avviene nel caso dell'*episteme* antica, ma è quella di un discorso che facendo leva su un'operazione pratica, produce essa stessa il senso del vero e del certo entro i quali appare anche il senso del mondo.

Il suo presupposto è quello di un sapere architettonico ed efficace che richiede innanzitutto che vi sia un *agente* che lo produce. Il concetto di verifica appare perciò insieme a quello di *sperimentazione* il quale modifica in profondità il concetto naturalistico e ingenuo di esperienza e di sensibilità posseduto dai pensatori antichi.

Ho analizzato altrove (CONTE, 2010a; 2011) le motivazioni per le quali a partire da questa svolta, deriva quella *delegittimazione* dell'ordine simbolico del

discorso speculativo, che è la cifra peculiare del postmoderno. Ho ritenuto che il postmoderno, confidando esclusivamente sulla valorizzazione della performatività dell'atto linguistico in base ad una ben determinata filosofia del linguaggio, sia l'erede diretto di una concezione attualistica del soggetto di matrice cartesiana. Un tale soggetto si sottrae ad ogni principio d'ordine trascendente che non sia auto-trasparenza stessa e l'efficacia del suo pensiero. Lo stesso problema di Dio in questa cornice, non potrà che essere una questione metafisica che deve tuttavia poter essere dimostrata a partire dall'io. La soggettività emersa con il *Cogito* non è altro che una coscienza di sé che si afferma in se stessa, il cui *essere* è testimoniato da una forza enunciativa dotata della certezza del suo atto. Ma in questo suo auto-accertamento, emergente dall'atto del proprio pensiero, il soggetto filosofico, a partire dalla modernità, perde sempre più la trasparenza del mondo manifesto come mondo reale. Il tragitto della gnoseologia moderna che conduce da Cartesio a Kant, mostra la progressiva perdita dell'immediatezza di questa manifestazione, dove tutto ciò che del mondo appare all'io, diviene inevitabilmente un "fenomeno".

Ora, vi è una stretta relazione tra la modernità rappresentativa del soggetto così inteso e la tendenza, quale si verrà profilando lungo tutto il '900, di un pensiero filosofico ridotto a pratica enunciativa, dove il sapere non è che il luogo di un'attitudine pragmatica del linguaggio. Il soggetto moderno, diversamente da quello logico antico, si instaura all'insegna di un assunto umanistico in prima persona che comporta un'indicazione per ciò stesso attivistica del sapere che è già intrinsecamente anche post-moderna, proprio per quel tanto che essa pensa alla verità attraverso il filtro della sua propria forza realizzatrice alla quale affida il disegno della propria vicenda. Su questo presupposto, la forma logica di un sapere si costituirà, per dirla con Wittgenstein, non tanto in relazione alla sua capacità descrittiva, ma in rapporto al principio della funzionalità dell'impiego o meglio dell'*uso* che il suo linguaggio permette di esercitare. Non è un caso che il concetto di "pragmatica" emerga, nel quadro della scuola analitica del linguaggio e costituisca una variazione rilevante della vicenda interna del neopositivismo logico che contribuisce a mettere definitivamente in crisi. È noto che proprio il "secondo" Wittgenstein giunge ad abbandonare definitivamente la nozione di un linguaggio avente il compito di raffigurare uno stato di cose, perché egli liquida l'obiettivo di trovare i limiti oggettivi e le "condizioni di possibilità" trascendentali della descrizione linguistica del mondo. Tra i postulati di tale impostazione del discorso filosofico vi è la convinzione che la significanza del dire si definisca esclusivamente in base all'*uso*, secondo una disposizione al sapere ridotto a una variante di quell'attitudine dell'esperienza umana che è l'*agire*. La pragmaticità di questo atto non potrà che manifestarsi nella sua singolarità. Per quanto oggettivo e impersonale possa diventare il sapere scientifico, dopo la modernità - cioè dopo la sua svolta rappresentativa che è premessa di quella linguistica - il soggetto filosofico non potrà mai più liberarsi dall'atto enunciativo individuale che lo produce. Non è un caso infatti che lo stesso Kant, sebbene ne veda tutta la generalità e l'universalità trascendentale (come aveva del resto fatto lo stesso Descartes), continui a parlare del "Legislatore della natura" come di un *Io Penso*.

Ora, è proprio in questo quadro, che in linguistica si innesta la valorizzazione della *teoria dell'enunciazione*. Parlare, infatti, di *enunciazione* e pensare che il sapere sia riconducibile ad una questione di enunciazione, suppone che il pensiero sia riducibile un atto linguistico che lo produce partendo da una soggettività caratterizzata dalla sua autoaffermazione. Ciò comporta, d'altro canto, che una tale

enunciazione sia un *atto* pragmatico efficace, senza di cui le forme del sapere non potrebbero articolarsi ed essere nemmeno immaginate. Nel '900, nello sviluppo delle stesse teorie linguistiche dello strutturalismo dopo De Saussure, il concetto di *enunciazione* viene non per caso particolarmente valorizzato, così come viene valorizzato il concetto di *discorso*², come appare per esempio in Émile Benveniste. Esso suppone sempre un atto individuale di utilizzazione:

«L'enunciazione è la messa in funzione della lingua tramite un atto individuale di utilizzazione (...). Bisogna fare attenzione alla condizione specifica dell'enunciazione: è l'atto stesso del produrre un enunciato e non il testo dell'enunciato a costituire il nostro oggetto. Questo atto è fatto dallo stesso del locutore per suo conto. La relazione del locutore alla lingua determina i caratteri linguistici dell'enunciazione.» (BENVENISTE, 1974: 80. Traduzione nostra)

Ma che il linguaggio assuma questo tratto enunciativo, produttivo-pragmatico per trovare poi diffusione nella stessa cultura postmoderna contemporanea, questo avviene al seguito di una intuizione sul senso della verità, del tutto erede del soggettivismo moderno, che guida la sorgente dell'esperienza discorsiva. La svolta enunciativa di un sapere in prima persona sulla base del suo atto linguistico, rende insuperabile il limite della stessa condizione rappresentativa della soggettività, obbligandola a estendere il suo orizzonte ermeneutico indefinitamente, per sconfinare in una generalizzazione dell'esperienza performativa della parola dove il mondo reale diviene solo l'effetto idealizzato di un discorso affabulatorio che si sostiene non sul dato manifesto, ma sull'autoreferenza. Nietzsche, dal canto suo, aveva parlato ben prima di Benveniste di un linguaggio come di un'opera metaforica dove di mondo è ridotto a favola:

«Che cos'è la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete.» (NIETZSCHE, (1873) 1983: 233)

La filosofia da quel momento, dopo aver messo tra parentesi il mondo reale, ha un bel problema a ritrovare la *realtà* oggettiva e data in sé delle cose stesse,

² Occorre ricordare che la problematicità del concetto di *discorso* e la sua applicazione in ambiti disciplinari differenti, si inquadra in una discussione di più ampio respiro che riguarda un intero movimento filosofico come lo Strutturalismo, di cui anche la psicoanalisi lacaniana partecipa e nel cui declino essa è coinvolta e per molti versi una collaboratrice. Il declino del concetto di struttura è un fenomeno filosofico fondamentale della cultura del '900: essa rappresenta il modo con il quale dal versante delle cosiddette *scienze umane* viene esperita la crisi dell'*episteme* teorica, il cui sommovimento critico è proprio ciò da cui non è possibile prescindere se si vuole cogliere lo sfondo del mutamento che ha investito il valore simbolico dal linguaggio dentro la riflessione filosofica contemporanea; una tale crisi del valore simbolico è connesso alla sua trasformazione in senso pragmatico della capacità di significazione, rispetto alla quale la coscienza di un cedimento epistemologico dello strutturalismo è più una conseguenza che una causa.

attraverso la costituzione fenomenologica trascendentale di una intersoggettività fondata in ogni caso sul soggetto stesso della rappresentazione.

C'è a tal proposito un luogo dell'opera di Husserl che è diventato canonico e, indubbiamente, uno dei termini critici di gran parte del dibattito novecentesco, almeno in Europa, sulla questione dell'alterità. Si tratta delle pagine finali delle *Meditazioni cartesiane* (precisamente la V Meditazione) nelle quali l'autore tenta di fissare il rapporto tra un soggetto e l'*altro* che si presenta nel suo orizzonte di esperienza sulla base di un'analogia, o come egli dice, di un *accoppiamento* analogico.

«Noi dobbiamo renderci conto, dice Husserl, della intenzionalità esplicita e di quella implicita in cui l'alter ego si annuncia e si verifica sul piano del nostro ego trascendentale, e intendere come, in quali intenzionalità, in quali sintesi, in quali motivazioni viene a formarsi in me il senso dell'alter ego e si prova, sotto il titolo di esperienza concordante dell'estraneità, come un esistente e anzi a suo modo come esistente a sé.» (HUSSERL, (1950) 1994: 114)

E ancora:

«[...] io esperisco in me, entro il mio volere coscienziale trascendentalmente ridotto, il mondo insieme agli altri; il senso di questa esperienze implica che gli altri non siano quasi mie formazioni sintetiche private, ma costituiscano un mondo in quanto a me estraneo, come intersoggettivo, un mondo che c'è per tutti e i cui oggetti sono disponibili a tutti.» (HUSSERL, (1950) 1994: 115)

Husserl si affida qui alla possibilità di cogliere l'alterità dell'altro (e a questo punto anche della realtà stessa come altro del soggetto) sulla base di una compresenza; formula la domanda sull'altro nei termini che gli sono propri cioè sulla base dell'esperienza soggettiva e propone una risposta che si richiama all'autoriflessività di un *logos* tradizionale dal quale Husserl non si separa, ma che anzi egli rifonda cartesianamente a partire dall'istanza intrascendibile dell'Ego. L'altro come soggetto per Husserl non potrà che essere un "altro me stesso", un soggetto con le stesse qualità e con lo stesso titolo che io attribuisco a me stesso quando mi riconosco come soggetto (libero, desiderante, orientato da scelte, interessi e necessità). La posizione husserliana, per quanto discutibile possa essere per le sue ascendenze idealistico-trascendentali, è però un passaggio importante della discussione contemporanea sulla realtà del mondo esterno e in genere sull'alterità, proprio per quel tanto che la filosofia contemporanea, soprattutto dopo la svolta linguistica, mette radicalmente in questione il dogma empiristico e dualistico di una verità dell'esperienza ridotta a pura registrazione percettiva di dati naturali a cui ancora il neopositivismo logico resta invece affezionato. Dopo la liquidazione filosofica – derivante proprio dalla svolta linguistica – della realtà empirica del mondo cosiddetto naturale esterno, come dato eterogeneo oltre il linguaggio e il pensiero, ci si deve chiedere, al di là di Husserl: chi o che cosa è la realtà che torna insistentemente ad interpellare il discorso filosofico obbligandolo a ridefinire il proprio statuto problematico? La realtà come senso di un mondo dato non costituisce un argomento decisivo della filosofia, consentendole di

situarsi in uno spazio interrogativo critico che è emblematico per ogni altra esperienza del sapere?

Quello che in Italia è stato chiamato “nuovo realismo” messo in auge da un dibattito suscitato da Maurizio Ferraris (2012), è innanzitutto il tentativo di ripristinare il problema della verità, la condizione di un fondamento e probabilmente il senso del limite, riportando la filosofia ad imbattersi con ciò che è chiamato l’«inemendabile», l’insopprimibile mondo oggettivo e manifesto, la realtà appunto, come roccia di una trascendenza e alterità a cui il postmoderno, consegnatosi al gioco autoreferenziale delle interpretazioni, ha invece detto “addio”(VATTIMO, 2009).

Un baluardo alla slavina postmoderna può essere trovato, secondo Ferraris, recuperando il senso della realtà come mondo dato nella sua trascendenza rispetto al sapere. Ma si tratta di un percorso che la filosofia fatica a percorrere perché, nonostante tutti gli sforzi critici di Ferraris, è difficile, mi sembra, poter recuperare il rapporto con il fondamento extra-soggettivo del cosiddetto *mondo esterno* (FERRARIS, 2001), partendo da una prospettiva come quella contemporanea in cui ci si trova ancora a dover fare i conti con la questione irrisolta del soggetto rappresentativo introdotto dalla modernità.

La modernità come si è detto, è in gran parte la storia di un problema che è collegato allo statuto rappresentativo del mondo a partire da un soggetto come coscienza certa di sé, come *Cogito*. Con alterne vicende il soggetto della modernità è un’autorappresentazione che finisce per chiudersi in uno spazio di intrascendibile auto-immanenza. Ferraris cerca di superare questo scoglio, che anch’egli attribuisce alla cultura postmoderna, sottolineando la radicale differenza tra ontologia ed epistemologia, sulla base del fatto che: «non è vero che essere e sapere si equivalgono» (FERRARIS, 2012: 45), perché se, viceversa, fosse così, allora varrebbe il detto nicciano per il quale «non ci sono fatti ma solo interpretazioni», con il risultato che tutta la cultura umana carebbe preda di uno scetticismo generalizzato che avrebbe come esito finale non solo il «discredito del sapere», ma l’impossibilità stessa della vita sociale. Ma secondo Ferraris,

«Il punto non sta, dunque, nel sostenere che c’è una discontinuità tra fatti e interpretazioni, ma piuttosto nel capire quali oggetti sono costruiti e quali invece non lo siano, con un processo di decostruzione inversa alla tesi totalizzante secondo cui tutto è socialmente costruito.» (FERRARIS, 2012: 69)

Di qui una serrata battaglia contro la desimbolizzazione postmoderna del mondo manifesto e la difesa, o meglio, il recupero di un «nuovo realismo» in filosofia, per ripristinare la legittimità del senso delle cose e delle parole.

«Si trattava, dice Ferraris, di restituire legittimità, in filosofia, in politica e nella vita quotidiana, a una nozione che nel postmoderno ai suoi fasti è stata considerata una ingenuità filosofica e una manifestazione di conservatorismo politico, giacché appellarsi alla realtà, in epoche ancora legate al micidiale slogan “l’immaginazione al potere”, appariva come il desiderio che nulla cambiasse, come una accettazione del mondo così com’è. Trent’anni di storia ci hanno insegnato il contrario.» (FERRARIS, 2012: 27)

È noto che la “condizione postmoderna” è la denominazione riguardante la vita culturale, sociale e politica, che nel ‘900 un filosofo come J-F. Lyotard ha

adottato per definire l'epoca in cui i discorsi e i saperi smettono di essere dei *grandi racconti*. Si tratta della fine delle visioni generali, delle prospettive ideali universali, delle meta-narrazioni, quelle idealità teoriche e temporali che a partire dall'epoca moderna sono state orientate da disegni escatologici, finalistici, entro cui inscrivere, interpretare l'accadimento dei fatti, le nostre aspirazioni, per dare senso e giustificazione gli avvenimenti dell'esperienza e della finitudine quotidiana. La questione della *delegittimazione* della visione teorica, tipica del postmoderno, è stata indotta dalla convinzione che non vi siano prospettive trascendentali che possano ordinare in modo sistematico la verità e la giustizia dei discorsi e ciò perché ogni prospettiva sottintende di fatto una irriducibile singolarità enunciativa con intento pragmatico. Nel '79 infatti Lyotard aveva esplicitamente riconosciuto che

«Il criterio della performatività ha i suoi 'vantaggi'. Esclude per principio l'adesione ad un discorso metafisico, richiede l'abbandono delle favole, esige spiriti chiari e volontà fredde, mette il calcolo delle interazioni al posto della definizione delle essenze, fa assumere ai 'giocatori' la responsabilità non solo degli enunciati che propongono ma anche delle regole cui li sottomettono per renderli accettabili. Pone in piena luce le funzioni pragmatiche del sapere, almeno per quanto esse sembrano accettare il criterio dell'efficienza [...]»
(LYOTARD, (1979) 1985a: 113)

Lyotard riconosce esplicitamente che il linguaggio non è più teoria, o rappresentazione, o visione, perché la trasmissione del sapere non si pone più in termini di verità o di oggettività, ma solo di performatività e di efficacia. Di qui l'incredulità verso le idealità generali, le tensioni escatologiche, al punto che la dissoluzione delle prospettive utopistiche si traduce, come avviene per esempio nella letteratura e nell'arte, nell'adozione di uno stile espressivo volutamente parodistico che comincia a fare il verso a tutto il movente liberatorio che ha guidato il disegno emancipativo moderno, per svaporarne le promesse o quanto meno il sogno. In altri contesti, più strettamente speculativi, il sentimento di questa crisi si chiamerà, a seconda dei casi, «crollo delle ideologie», oppure anche "fine" della metafisica occidentale, o ancora «distruzione inevitabile dell'*epistème*» (SEVERINO, 1980: 2002), «crisi dei fondamenti» (GARGANI, 1974) o appunto «fine della modernità» (VATTIMO, 1985) o «collasso del trascendentale» e con esso anche della soggettività che ne costituisce la radice autocosciente (ROVATTI, 2005), la destituzione di un principio d'ordine simbolico strutturante capace di organizzare e conferire orientamento alle aspettative delle nostre azioni. Si tratta di una "fine" di cui lo stesso Lyotard, non manca di evidenziare i rischi quando osserva che esiste la possibilità di una deriva nichilistica che si annida nello scetticismo generalizzato, nell'atomismo sociale, nell'anarchia del liberismo dell'economia di mercato, nell'individualismo etico autoreferenziale, nella polverizzazione del tessuto democratico che accompagnano nel loro insieme l'esito estremo della cosiddetta "délegittimazione".

La questione della *delegittimazione* della visione teorica, tipica del postmoderno, è indotta dalla convinzione che in ogni punto di vista ha cittadinanza nello spazio locutorio degli uomini e che perciò non vi siano prospettive trascendentali che possano ordinare in modo sistematico la verità e la giustizia dei discorsi. Una delle ragioni che hanno indotto Lyotard a prospettare l'importanza e ineludibilità della questione postmoderna, è stata proprio quella di salvaguardare

la molteplicità e l'irriducibilità dei punti di vista, per dissipare una visione totalitaria del potere del sapere. È noto infatti che la considerazione lyotardiana della delegittimazione culturale della modernità, si fonda sulla constatazione che i *grandi racconti* a pretesa universale hanno avuto un risultato tragico: la loro pretesa unificante e finalistica si è trasformata in obiettivo massificante con l'avvento dei regimi dispotici, nei nazismi e fascismi, nei campi di concentramento ad Auschwitz e nei gulag sovietici, con tutto l'apparato tecnico-scientifico del cosiddetto modernismo reazionario al loro servizio. Di qui l'intento da un lato di smascherare la contraddizione interna che grava sul concetto di progetto emancipativo illuministico, razionale che si afferma nel moderno, rilevandone le conseguenze catastrofiche inaccettabili, culminate di fatto nel terrore politico e nella vicenda dello sterminio che hanno caratterizzato gli esperimenti totalitari del XX sec. Dall'altro di mostrare che il totalitarismo prima di essere un esperimento politico, è innanzitutto una postura del linguaggio; il che implica la *mise en accusation* della vocazione universalistica della tradizione filosofica moderna che appare a Lyotard - almeno in una prima fase della sua opera - come un sapere imperialistico che ha cercato di imporsi con la sua superiorità su ogni altra forma di espressione e di linguaggio. Si tratta, com'è noto del "logocentrismo", un termine che non è specificamente lyotardiano, ma che nella sua analisi esprime l'impronta ideologica che egli imputa al discorso teoretico della filosofia, nella misura in cui esso si propone come una visione rappresentativa e gerarchizzata, sistematica dell'esperienza del mondo della quale è la traduzione essenzialmente linguistico-comunicativa. È l'orientamento teorico-rappresentativo di tale esperienza a costituire il nodo della critica lyotardiana alla tradizione moderna della filosofia. Ma dall'altro, in secondo luogo, essa è collegata alla valorizzazione della dimensione pragmatica del linguaggio che nella *Condizione postmoderna* va di pari passo con l'assunzione della discorsività narrativa che Lyotard valuta come la condizione *naturale* del senso. Questa valorizzazione nel contesto critico dell'opera del '79 rientra in un più ampio disegno, mirante a decostruire la funzione metadiscorsiva del sapere tout-court, per promuovere invece un'operazione linguistica orientata dalla *praxis*. Il postmoderno dal punto di vista dei suoi sostenitori come Lyotard sarebbe una decisa rottura contro il totalitarismo politico erede di quella *dialettica della ragione illuministica* che si sarebbe tradotta in dominio strumentale al servizio del sistema capitalistico e al principio calcolante delle tecno-scienze.

La logica postmoderna è stata un'atmosfera dominata da una sorta di individualismo filosofico anarchico ed estraneo a ordini strutturanti, al cui fondo vi è indubbiamente la difesa della radicalità dei punti di vista, della differenza irriducibile di ogni intervento, di contro all'univocità del pensiero astratto metafisico tradizionale; ora, però, l'equivoco di fondo è che nel partito preso della dissoluzione di ogni visione trascendentale, si voglia difendere non già la relazionalità dell'altro che comunque essa implica e richiede, ma soltanto l'individualità pura del differente, come cosa tra le cose, senza referenze. Questo individualismo, se portato alle estreme conseguenze, non può che comportare a livello discorsivo, non solo la fine della verità, come vuole Vattimo, ma la dissoluzione di ogni possibilità comunicativa tra i parlanti. Il rischio è l'imprigionamento di un soggetto autoreferenziale nel suo solipsismo affabulatorio individualistico che non riesce più a giustificare la differenza obiettiva tra sé e l'altro, compresi gli ambiti argomentativi che esso stesso produce; la ripetizione

che lo caratterizza, sconfina in una indifferenza concettuale indecifrabile. In Lyotard per esempio, l'impossibilità di trovare un luogo di incontro tra i discorsi, si esprime nel cosiddetto *dissidio*, (LYOTARD, (1983) 1985b), cioè di una forma linguistica di tipo paralogico, fondata non sulla ricerca del consenso o dell'intesa, come vorrebbe Habermas (HABERMAS, (1981) 1986), ma sul principio del disaccordo e sulla decostruzione del tessuto argomentativo della razionalità come principio d'ordine e sistema di significazione. Di qui, da un lato, il dissolversi di una discorsività di tipo costituente e trascendentale che ha per fine quello di trovare i luoghi di un comune intendersi parlare, orientato dalla condivisione politica; dall'altro, la valorizzazione dell'atomismo linguistico come atto singolare sostanzialmente autoreferenziale di enunciazione.

La rilettura contemporanea della soggettività, caratterizzata pur sempre dalla finitudine e dalla singolarità enunciativa, avviene tuttavia su registri molto differenti che non sono assimilabili tra loro. Il panorama novecentesco è perciò variegato, anche se è possibile intravedere due sue direttrici fondamentali: per un verso, quello della «svolta linguistico-ermeneutica» che sconfina in direzione anti-umanistica; per l'altro, quello originale della psicoanalisi.

Nel primo senso, la filosofia del soggetto si articola duplicandosi altre direzioni, riducendo il soggetto nuovamente all'ordine strutturante del linguaggio; così almeno accade al neopositivismo logico, alla filosofia analitica, fino allo strutturalismo e all'ermeneutica. Questi indirizzi, con vicende autonome, sconfinano tutti nella dissoluzione del trascendentale e per questa via pervengono all'attualismo di una decostruzione infinita del discorso significante, dando luogo al gioco autoreferenziale a cui il linguaggio, in ragione della sua stessa performance, si priva di ogni contenuto reale.

Nel secondo caso, invece, ci troviamo di fronte a un modo originale di riconsiderare lo statuto della soggettività che, se pure tiene in vista il suo profilo moderno e il suo linguaggio, se ne discosta largamente per quel tanto che con Freud viene in luce una revisione radicale dell'auto-trasparenza del soggetto, a partire dalla questione dell'inconscio. Con Freud la psicoanalisi introduce un nuovo impianto della soggettività che grazie al decentramento del soggetto rispetto all'io e dunque grazie allo statuto extra-razionale della dimensione dell'inconscio, sovverte non solo il *logos* filosofico tradizionale nel suo carattere meta-discorsivo, ma anche l'esito performativo dell'autoreferenza a cui approda per suo conto il soggetto postmoderno.

2. Il soggetto filosofico sotto il segno della singolarità

La difesa della *singolarità* del soggetto è uno dei grandi motivi polemici, comuni a gran parte della filosofia novecentesca, in particolare di matrice esistenzialistica, nei riguardi delle prospettive generalizzatrici, universali, totalitarie. L'emergenza di una verità al singolare capace di significare il suo senso senza sfondi metafisici che la giustifichino con generalizzazioni a priori, costituisce in effetti una delle eredità maggiori di quel ripensamento del senso della filosofia che già nel XIX secolo prende corpo dapprima con Kierkegaard e Nietzsche, e poi attraverso Heidegger e all'esistenzialismo sartriano il cui tratto umanistico, per altro molto discusso, è in relazione diretta col soggettivismo moderno. Nel '900 la prospettiva della singolarità trova un terreno fertile anche alla luce di

un'esperienza della coscienza umana intesa come *praxis* e temporalità contingente, secondo un'etica del finito³.

Ora, quando si parla di *singularità*, e della sua difesa irriducibile, la questione verte sullo statuto del soggetto e sulla sua *responsabilità* in ordine alla difesa di uno spazio di libertà e giustizia del senso. Contro il totalitarismo sia politico che metafisico e il suo tipo di soggetto autoreferenziale, si muove gran parte della filosofia contemporanea, nelle sue varie direzioni: da quella politica della teoria critica francofortese a quella di derivazione analitica, dall'ermeneutica alla decostruzione. Tuttavia, e nonostante le esplicite intenzioni di salvaguardare la finitezza del senso della verità, la filosofia contemporanea, soprattutto dopo la svolta linguistica, sconfina suo malgrado, in un esito di pura auto-immanenza e di ricapitolazione circolare che non la libera dallo spettro totalitario da cui ha voluto emanciparsi. Si pensi per esempio all'incidenza dello stesso Strutturalismo in linguistica e alla sua riduzione del peso dell'individualità parlante nel sistema strutturante dei segni. Se infatti aveva ragione De Saussure a pensare che la lingua umana è un complesso organismo governato dalla relazione dei suoi elementi che prevale in ogni caso sul soggetto parlante, non bisogna concludere che a parlare è propriamente il linguaggio e non già il singolo uomo? È pur vero che De Saussure, introducendo la differenza tra *langue* e *parole*, mostra che "l'atto di parola" (*parole*) non è un sistema, ma l'aspetto individuale del linguaggio, cioè il modo in cui ciascun parlante usa la *langue*. Ma resta pur sempre vero che per lui il funzionamento del sistema, il tutto della lingua, come ordine sincronico che struttura la significazione, prevale su ogni sua parte, compresa quella parte che effettivamente è svolta dall'uso personale del discorso. Nell'uso della lingua in definitiva, la sincronia detta legge rispetto alla diacronia.

D'altra parte, il postmoderno nel suo insieme ha perorato invece la causa dello smantellamento dei grandi ordini simbolici e dei suoi sistemi di generalizzazione, invocando la negazione di ogni referenza extra-simbolica, e l'immanenza dell'accadimento dell'evento; ma così facendo, ha prodotto una sorta di saturazione dei discorsi, proprio inseguendo un certo soggetto di tipo auto-centrato, individuale, sempre attivistico e performativo. La valorizzazione della logica della prestazione tipica del postmoderno, conduce infatti il linguaggio ad una temporalità dominata dalla ripetizione e votata all'autoreferenza. Di qui l'impossibilità di un'effettiva praticabilità del problema della differenza, che resta senza giustificazione, perché non vi è alcun criterio per cogliere la discontinuità tra l'uno e i molti che proprio il linguaggio stesso vorrebbe difendere.

Ora, la mia ipotesi consiste nel pensare che per smarcarsi da questa deriva, forse non è più sufficiente abitare la sola pratica del linguaggio filosofico,

³ Questa etica del finito non è tuttavia una novità. Già in Kant si affaccia, del resto paradossalmente, un'idea di soggetto umanistico del tutto nuovo alla modernità, che si fa carico di operare una sorta di mediazione tra singolarità e universalità. Secondo la lettura che ne ha dato Foucault, in *Le parole e le cose* (1966), è proprio a partire da Kant infatti che l'uomo in senso antropologico assume tutta la sua centralità irriducibile e con lui prendono avvio le *scienze umane*: divenuto punto di mediazione tra empirico e trascendentale, il moderno *Cogito* cartesiano in Kant si storicizza, si umanizza, perde la sua formalità astratta, affidando alla contingenza del tempo il sistema della categorizzazione *a-priori* che regola l'episteme. Da quel momento, la stessa finitudine umana perde il rapporto con un fondamento superiore e viene pensata solo in riferimento interminabile a se stessa. Di qui il soggetto diventa un rapporto tra finito e infinito che si fa nella storia e si attua nel processo della sua stessa autodeterminazione progressiva che non può più fermarsi, ma che può solo ricominciare dal suo inizio e dunque ripetersi.

frequentando il tipo di soggetto umanistico che esso ha evocato sin dalla modernità a partire dal *Cogito*. Un tale soggetto coscienzialistico e auto-rappresentativo, altro non è che l'antesignano di quella funzione dell'atto linguistico che è la matrice di una pragmatica di tipo performativo successivamente valorizzato dal postmoderno.

Se una *filosofia a venire* - ormai sempre più ancorata alla singolarità - può essere praticata, ciò sembra possibile solo là dove è in opera il *non-tutto* di una verità che non può che essere sempre in attesa di elaborazione, insufficiente a se stessa, cioè sempre di là da pensare. Un modo per orientare questa direzione di ricerca, mi sembra quello di portare il discorso filosofico contemporaneo di fronte alla propria mancanza, alla non saturabilità del suo senso, di fronte al suo limite. Se la filosofia vuole inseguire quel luogo in cui è custodita l'insufficienza stessa del suo discorso, forse può incontrarlo là dove emerge la sua verità parziale, là dove, cioè, l'esperienza del senso di cui è costitutivamente alla ricerca, incontra non l'oggetto del suo sapere, ma la sorgente della sua stessa *impossibilità*, il fattore cortocircuitante del suo scacco teorico e ontologico. Questo significa non solo uscire dalla tradizionale logica dimostrativa dell'episteme teorica di una filosofia come sapere sistematico, ma anche smarcarsi da critiche che rientrano nello stesso genere argomentativo del *logos*. Significa cioè, allontanarsi, tanto da posizioni di pura citazione ermeneutica, quanto da una pratica decostruttiva della significazione; pena la caduta della parola filosofica in una condizione di auto-immanenza. Separarsi dalla deriva performativa di cui la filosofia contemporanea è inflazionata, significa portarsi all'altezza di un tipo di esperienza del tutto nuova, in cui il tema della soggettività riceve una sovversione radicale rispetto alla tradizione del discorso filosofico e si mostra con un volto inedito. Un tale discorso sovversivo mi sembra provenire dalla lezione della psicoanalisi.

Storicamente, anche la psicoanalisi a partire da Freud ha dato un contributo decisivo alla vicenda della crisi dei fondamenti strutturanti, proprio nel demolire la dimensione ideologica e totalitaria dei grandi disegni universali, assumendo il punto di vista della singolarità del soggetto e del suo disagio. Ma molto diversa dalla filosofia è la sua lettura di tale singolarità, perché molto diversa è la lettura del soggetto la abita e che essa ha portato in luce. Questo vuol dire che nel soggetto della psicoanalisi si salvaguarda qualcosa che è dell'ordine dell'irriducibile.

La psicoanalisi nasce quando il soggetto dà la parola a qualcosa che fino ad allora non aveva avuto voce: essa appare quando questa parola parla attraverso ciò che solitamente viene confinato, esiliato, rimosso dalla nostra esperienza comune del mondo: alla dimensione effettivamente singolare e irriducibile del desiderio, alla sua forza sovversiva, a ciò che in definitiva sfugge al governo della coscienza, a ciò che ci parla in una lingua straniera, alla fragilità delle nostre certezze. È noto che questo luogo esiliato e irriducibile si chiama *inconscio*. Un campo che si è aperto con Freud nel momento in cui a partire da lui il logos autocosciente incontra nella pratica del trattamento analitico delle patologie psichiche, il punto del suo cedimento, il limite opaco e indicibile di una richiesta di senso e che continua a resistere e a fare "resto" rispetto al suo assorbimento interpretativo.

Il punto in discussione non è la portata scientifica della cura analitica come modello di terapia che scopre l'inconscio e si muove intorno disagio psicopatologico, ma l'inaggrabilità proprio di quel fattore *inconscio* che nel soggetto del discorso analitico emerge come il suo scarto, o il suo limite insuperabile e che insiste nel chiedergli di essere riconosciuto. Qual è il valore di esso per l'economia

del discorso che stiamo conducendo e che impugna la tesi della singolarità del soggetto come possibile via modo per oltrepassare il postmoderno? Che ne è dunque dell'individualità come tale in quel linguaggio che volendo significare altrimenti il senso, ha messo in questione il logos?

Se la posta in gioco della psicoanalisi è stata proprio quella consentire una revisione essenziale della questione del soggetto rispetto alla tradizione umanistico-metafisica della filosofia, e se con il suo ritorno a Freud, un autore come Jacques Lacan intende riorientare l'eredità della psicoanalisi pur rimanendovi essenzialmente fedele, in che modo ciò di cui si fa parola nella psicoanalisi con il richiamo all'inconscio, si offre come un'alternativa al discorso filosofico in particolare al suo esito postmoderno? Come è possibile che la psicoanalisi si affermi oggi come una capacità di trasformazione delle nostre abitudini intellettuali, dei nostri discorsi, in una fase in cui il linguaggio è caduto nell'autoreferenzialità? In che modo la soggettività della psicoanalisi si pone per molti motivi come "il rovescio" da quella filosofica?

Il discorso della psicoanalisi non intende infatti muoversi sul solco tracciato del discorso epistemico del *logos* e benché intersechi spesso i suoi luoghi cruciali, evocando Platone, Cartesio, Hegel Marx Heidegger, come avviene in Freud ma soprattutto in Lacan, esso pretende di essere un sapere di rottura che mira ad oltrepassare la tradizione e di portarsene oltre. Per rispondere alle nostre domande, bisogna passare attraverso ciò attorno a cui verte la ridefinizione psicoanalitica della soggettività. Ma va detto subito che la psicoanalisi a differenza della filosofia contemporanea (incoraggiata da tendenze come strutturalismo e post-strutturalismo, filosofia analitica, ermeneutica e decostruzionismo), non ha espunto il soggetto, ma ha inteso invece valorizzarlo. Il soggetto infatti, è un tema a cui la psicoanalisi non intende rinunciare, ma appunto si tratta di vedere come nel discorso analitico il trattamento del soggetto ci consenta da un lato di scartarsi dalla tradizione dell'ipotesi del soggetto metafisico e umanistico e dall'altro di superare l'empasse decostruzionista del postmoderno.

Uno psicoanalista italiano come Massimo Recalcati si chiede: c'è «nella riflessione di Lacan qualcosa che scardina l'impianto concettuale del logos filosofico? È nominabile in qualche modo? E a quale livello del discorso di Lacan si può situare?» (RECALCATI, 1992: 12). Seguendo Recalcati crediamo che si tratti proprio di questa istanza inedita, scoperta o inventata da Freud. L'invenzione dell'inconscio in psicoanalisi non ha antecedenti, perché l'inconscio è qualcosa la cui assunzione introduce uno spartiacque nella nostra cultura. *L'io non è più padrone in casa propria*, dirà Freud, per quel tanto che un'altra regione straniera del senso richiede di essere riconosciuta. L'introduzione dell'inconscio scuote in primo luogo la struttura della padronanza dell'io, mentre introduce una critica radicale alla concezione sostanzialistica del soggetto di matrice metafisica. L'inconscio non si identifica innanzitutto con l'io, ma ne è eterogeneo. L'io è piuttosto una proiezione succedanea e immaginaria dell'inconscio. Il soggetto freudiano è tutto dalla parte dell'inconscio e non da quella dell'io. La distinzione tra io e soggetto permette allora di cogliere tutta la portata della sovversione della psicoanalisi freudiana. L'io si mostra come una riduzione derivata di una cristallizzazione di un principio che è altro da lui, questo altro non è un effetto della coscienza, perché il soggetto è là dove si dà l'inconscio e non là dove si pone l'io. La genesi dell'io è immaginaria e coincide con il suo movimento narcisistico-identificatorio in cui il soggetto stesso si proietta come un sintomo. Dunque l'io

non è il soggetto intenzionale della coscienza come unità-sostanziale, ma l'alienazione del soggetto inconscio. Esso, per altro, non ha nulla di istintuale, non ha nulla di mistico o di abissale.

«L'inconscio freudiano, dice Lacan, non ha nulla a che fare con le forme cosiddette di inconscio che l'hanno preceduto o accompagnato [...]. L'inconscio di Freud non è affatto l'inconscio romantico della creazione immaginante. Non è il luogo delle divinità notturne. [...] Freud oppone la rivelazione che a livello dell'inconscio c'è qualcosa del tutto omologo a quanto avviene a livello del soggetto – qualcosa parla e funziona in modo altrettanto elaborato che a livello del conscio, il quale perde così ciò che sembrava essere il suo privilegio.» (LACAN, (1964) 2003: 25)

L'inconscio non coincide con l'oscurità labirintica di un fondo abissale e come lo hanno dipinto i romantici. Non è una potenza irrazionale e caotica, ma possiede una sua legge e una sua razionalità. Si tratta di una dimensione indubbiamente non circoscrivibile, che ha la stessa stoffa solitaria e incontenibile del desiderio singolare e l'estensione di un luogo in cui ne va del nostro essere più irriducibile. «La psicoanalisi è una scienza del particolare» (RECALCATI, 2007a: 3). Infatti, per Freud l'inconscio è quanto di più soggettivo e individuale vi sia. Questo carattere di *singularità* deriva proprio dalla dimensione non universalizzabile che qualifica la dimensione dell'inconscio: esso non può che essere quello di ciascuno nella sua particolarità. Rispetto alla filosofia, la psicoanalisi difende appunto questa singolarità dalla quale fa partire una rilettura radicalmente nuova del problema del *soggetto* e della sua responsabilità. Nel discorso analitico la discorsività del senso, ne incontra infatti un'altra; essa incontra qualcosa che è dell'ordine di ciò intorno a cui il soggetto è chiamato in causa a sua insaputa e a cui tuttavia non può sfuggire e che proprio per questo è il suo inevitabile modo di essere. Questa inevitabilità è ciò che uno psicoanalista come Lacan chiamerà il *reale*. Teniamolo in vista, ci ritorniamo tra poco.

L'intento è di assumere il discorso psicoanalitico come punto di riferimento di una considerazione nuova anche della stessa filosofia, proprio a partire da questo inevitabile *reale*, per una possibile "cartografia" futura del senso della verità e della responsabilità del discorso, anche in rapporto al valore problematico che tradizionalmente ha avuto il sapere filosofico nell'orizzonte culturale occidentale. Affrontare la filosofia attraverso la psicoanalisi (e bisogna vedere quale psicoanalisi), significa riorientare la questione della *responsabilità* del soggetto di verità su un piano inedito rispetto a quello umanistico come coscienza (o autocoscienza); un piano che pur tenendo in vista il linguaggio come ordine simbolico, lo rilegge tuttavia su un registro extra categoriale, un registro nuovo in rapporto al quale anche il linguaggio stesso come ordine di significazione, è obbligato a risignificarsi secondo un'etica della *singularità*, che non per questo rende meno vincolante e vero il valore della sua parola. Su questa base, è giusto dire che «[...] la psicoanalisi non può limitarsi ad affrontare le debordanti esigenze della contemporanea domanda di terapia, ma deve rilanciare il proprio ruolo come sapere critico e come forza di trasformazione culturale» (KIRCHMAYR, 2009: 43).

Riconoscere l'istanza dell'inconscio, a partire dal suo *reale*, vuol dire chiedere alla ragione della tradizione filosofica una prova di onestà etica; ciò significa tener conto di ciò che la travalica, che non è il mondo noumenico in sé della realtà esterna, ma è una dimensione che accade nella stessa soggettività dove il vero è

quel che si dà a partire dalla sua divisione interna e dall'eccentricità di qualcosa da cui è abitata e che mantiene la propria autonomia. Richiamare l'inconscio significa chiedere al sapere stesso di non eludere questa istanza costitutiva del soggetto che ha il compito di metterne in movimento il lavoro e il senso. Infatti, l'inconscio non va inteso come il contenitore oscuro di un processo di rimozione, ma come un animatore vitale che dubita del nostro sapere più certo e chiede, attraverso i suoi inciampi, lapsus, ostacoli, atti mancati, di ripensarlo in modo nuovo. Il discorso psicoanalitico come *teoria dell'inconscio* e del suo soggetto, appare per questo il solo che, tutt'oggi, al di là della filosofia, riesca a preservare lo spazio di questa dimensione della verità incompleta, parziale, che è ad un tempo il non-tutto del senso, ma anche l'indice di una inaggirabilità il cui statuto è quello dell'evento innegabile. E qui entra in scena qualcosa che attiene non all'ordine del sapere ma a quello del desiderio. «Il desiderio è una delle parole chiave della psicoanalisi» (RECALCATI, 2007b: 61).

Al centro della teoria dell'inconscio, come esperienza del desiderio, vi è infatti la *singularizzazione della mancanza* che fonda del soggetto lo spazio della sua irriducibilità: essa appare una chiave per salvaguardare il non-tutto della verità, il parziale che è anche ciò che può consentire alla filosofia di smarcarsi dall'esito totalitari e attualistico dell'autoreferenza postmoderna. Ma una domanda si impone: è l'inconscio come soggetto di desiderio davvero un principio effettivamente tale da introdurci a quella condizione etica del soggetto che è anche il luogo della responsabilità oltre che della insaturabilità della verità e dunque del senso, come solo modo di riorientare la filosofia nel tramonto postmoderno della metafisica?

È una questione che Recalcati considera centrale nella partita stessa dell'analisi quando chiede: «come un soggetto, *nella sua singolarità irriducibile*, è in grado di soggettivare originariamente la presa che sul proprio essere esercita l'universalità del significante, ovvero il grande Altro?» (RECALCATI, 2006: 72). In che rapporto dobbiamo porre la tradizione della cultura e la civiltà con l'istanza del soggetto etico al singolare? Ed ancora: l'esplorazione che la psicoanalisi fa del suo problema, dove il soggetto non è mai privo di un rapporto con la legge, è davvero oltre quel piano universale del discorso filosofico che a partire dalla modernità, finisce per portare il linguaggio teorico della filosofia a cadere nell'autocitazione?

Una domanda come questa mette in gioco il valore della parola della psicoanalisi come sapere capace di formalizzare le regole della sua riconoscibilità come insegnamento e come pratica. Quelle che filosoficamente chiamiamo luoghi irriducibili delle particolarità individuali, *come arrivano* in effetti nella psicoanalisi a costituirsi nella loro singolarità ed essere autenticamente responsabili in rapporto al senso? Di più: che cosa sarebbe l'uomo stesso, si chiede Recalcati, se l'inconscio si estinguesse? (RECALCATI, 2010). Per rispondere è necessario passare attraverso la trattazione analitica della questione stessa della soggettività del *reale del desiderio*, cioè dello statuto più radicale dell'inconscio. Il compito della psicoanalisi è di difendere l'inconscio da ciò che ne minaccia l'estinzione; il che equivale a difendere il tratto irriducibile della singolarità del soggetto. Infatti, difendere il soggetto dell'inconscio equivale a consentire il senso dell'apertura all'eventualità di ciò che si dà come inaudito e per ciò stesso come fonte inaggirabile della responsabilità.

3. Lacan e il soggetto dell'inconscio al-di-là dell'io

In un autore come Jacques Lacan – su cui ci soffermiamo senza poter entrare in questa sede nel suo pensiero con la profondità dovuta – il riesame della questione del soggetto avviene attraverso un ritorno esplicito a Freud che in lui si esplicita in modo affatto originale. Essa si scandisce lungo alcune tappe attraverso le quali lo stesso pensiero lacaniano conosce alcune essenziali variazioni, che tengono comunque in vista l'indicazione freudiana, a cui tuttavia apporta diverse novità rilevanti. Una tale revisione si concentra dapprima attorno alla problematica della costituzione immaginaria e alienata dell'io, a partire dalla questione del desiderio che egli rielabora da cima a fondo, ricomponendo diversamente i tasselli dell'intera problematica della libido e dalla pulsione freudiana.

La sua revisione dello statuto del soggetto ha perciò una storia stratificata: la tesi decisiva, quella che illustra il senso originale del suo rapporto con Freud e alla quale egli resterà sempre legato, è che "L'inconscio è strutturato come un linguaggio" (LACAN, (1964) 2003). Con tale tesi Lacan oppone al modello genetico-evolutivo della Psicologia dell'io dominata dal principio esplicativo dell'origine (incentrata sulla concezione di un rapporto costitutivo tra io e sé), un modello teorico diverso, quello strutturalista. Con questo importante passo, Lacan si smarca dalla convinzione che l'inconscio sia il primitivo, l'istintuale, il pre-verbale sul quale deve intervenire l'azione adattativa dell'io. Essendo strutturato come un linguaggio, l'inconscio è tutt'altro che irrazionale, tutt'altro che pre-logico o istintuale; esso è invece luogo di una ragione che dà prova della propria logica con produzioni chiamate da Lacan "formazioni dell'inconscio" (lapsus, sogno, sintomo...). Tali formazioni sono dotate di una semantica leggibile, ispirate da una dinamica di tipo retorico-linguistico che ne mostrano la sensatezza e l'orientamento. La costituzione linguistica dell'inconscio, introduce inoltre un secondo tema propriamente lacaniano, quello, dell'azione della *struttura* significante sul soggetto; di qui una tesi ulteriore decisiva: "l'inconscio è il discorso dell'Altro".

In Lacan l'Altro definisce il campo del linguaggio stesso come ordine simbolico entro le cui leggi di significazione si trova preso il soggetto. Ciò permette a Lacan di dimostrare la dipendenza dell'uomo come puntualità significante, dall'ordine di un registro che lo precede e che è fatto di segni, il registro cioè della cultura. Tale dipendenza è di fatto quella che fonda la dipendenza psicologica del bambino dalla madre, come sorgente dell'uso del linguaggio, organizzandone il campo affettivo e significante. Il soggetto umano sorge nel campo dell'Altro, che precede anche la stessa relazione madre-bambino, rendendola possibile. Il bambino è sempre immerso nel linguaggio e, come tale, l'Altro in ogni caso lo ospita ed è ciò che lo conduce al mondo. Sono le leggi dell'Altro che precedono la venuta al mondo del soggetto e lo condizionano strutturalmente. Le stesse condizioni che permettono la disposizione del soggetto come *domanda*, *bisogno*, *desiderio*, sono ordinate dalla struttura simbolica senza di cui non potrebbero nemmeno apparire e formularsi come relazione ed esperienza di apprendimento. Esse in ogni caso, definiscono il quadro entro cui la soggettività può sorgere.

Grazie al linguaggio, l'essere umano è ciò che da sempre *ha perduto* il suo puro essere istintuale. Proprio perché catturato entro la logica di un ordine che è simbolico e che lo aliena da se stesso, proprio per questo, l'uomo non è una specie

biologica definita, né una sostanza data una volta per tutte, ma un campo in differimento, in cui l'essere è l'accadere di un rapporto tra significazioni che continuamente dislocano il soggetto nelle sue proiezioni. L'avvento del soggetto si attua attraverso il suo distacco dal dato e la sua collocazione altrove. L'essere umano è perciò continuamente alienato, tagliato da una differenza o da una barra in differimento strutturale, che gli impedisce di avere quella compattezza monolitica che lo saturerebbe nella sua originaria identità con sé. Il linguaggio è perciò sempre l'Altro, non solo perché trascende il soggetto, ma anche perché "alterizza" il soggetto nel suo esserci, nel senso che lo distanzia da se stesso, cioè dalla medesimezza del suo accadere; esso lo mobilita in una dislocazione incessante, attraverso il movimento di una perdita continua. L'azione costituente del linguaggio produce la perdita di immediatezza del dato vivente, proprio mobilitando la catena dei significati in cui obbliga il puro vivente a formularsi altrove, determinando così, nel gesto significante evocato, la distanza del soggetto dall'istintualità del suo puro vivere. Da un lato dunque, l'alienazione indica l'assoggettamento strutturale dell'inconscio al campo dell'Altro come ordine significante; dall'altro, indica anche che il soggetto può entrare nel campo dell'Altro e costituirsi come tale, solo se perde l'immediatezza del suo esser proprio, cioè perde godimento, quel godimento che lo fissa alla pura immanenza del mero vivere e alla sua irriflessa datità⁴.

In questo quadro, il parlante nella sua *singularità* è decisivo, proprio perché lo mette in funzione introducendovi, per dir così, la propria "mossa", come fa il giocatore in un gioco le cui regole sono già fissate. Come in qualunque gioco, la "grammatica" del gioco determina le condizioni del gioco stesso a prescindere sia dai cambiamenti relativi alla costituzione dei pezzi (per esempio gli scacchi), sia dalle scelte soggettive del loro impiego. Tali scelte evidentemente non potranno in alcun modo trascurare il valore per dir così "universale" delle regole, le quali del resto appaiono proprio perché sono messe in opera; a tale livello operativo, nondimeno, le "mosse" potranno essere individuali. È questo del resto un modo per cogliere il rapporto tra il carattere singolare della parola soggettiva e il tratto universale della lingua, (tra *parole* e *langue*, direbbe Saussure), un rapporto dove l'universalità non potrebbe nemmeno trovare esposizione, se non per il tramite della messa in opera o esecuzione (proprio come avviene in un'interpretazione musicale) della *parole*.

Ma Lacan che pur riprende e fa propria la distinzione saussuriana tra *langue* e *parole*, la elabora in modo decisamente nuovo. Per Saussure, infatti, l'atto di parola, l'atto individuale, dipende strutturalmente da un sistema sincronico di valori che gli pre-esiste e che possiede delle regole trans-individuali: la condizione

⁴ Il linguaggio dunque è il principio di una perdita costante dell'evento naturale supposto dato, della presenza immediata ad essere, perdita dell'origine; un'origine del resto soltanto supposta primitiva, che diviene tale proprio grazie all'azione retroattiva innescata per contraccolpo dal gesto simbolico; la perdita indotta dal simbolico viene introdotta e riprodotta dal linguaggio stesso. Il soggetto diviene una piega interna del proprio accadere costituendosi come alterità, distanza ed exteriorità, che si ripiega tuttavia sempre di nuovo, duplicandosi in un differimento continuo. Di qui lo scarto, la non coincidenza del soggetto con se stesso, il mancamento che lo determina, nonché la sospensione temporale, che si traduce in attesa, ricordo, nostalgia. Questa messa in opera della perdita provocata dalla distanziamento simbolica, coincide con il *trauma* essenziale del linguaggio che è ciò che dà adito all'inconscio, cioè al soggetto, il suo peculiare statuto di soggetto barrato, alienato, come punto vuoto che non è però privo di una sua peculiare incidenza nel cuore strutturante della stessa struttura.

dell'atto di parola è l'esistenza di questo ordine trascendente, la cui funzionalità simbolica tuttavia non potrebbe rivelarsi se non tramite l'atto individuale della parola. Rispetto alla *langue* come sistema di differenze e istituzione linguistica, la *parole* è una variabile, un effetto del gioco combinatorio. Per la linguistica essa non testimonia dell'esistenza del soggetto parlante come tale, ma solo dell'esistenza dei singoli atti linguistici dietro ai quali il soggetto nella sua individualità scompare. La *parole* allora non dice nulla sulla specificità dell'enunciazione, ma spiega la forma degli enunciati. È questo fatto, secondo Bruno Moroncini, a costituire

«[...] il limite dello strutturalismo[...] e con esso della linguistica saussuriana come tentativo di applicare i criteri della scienza alle cosiddette 'scienze umane' dopo lo scacco delle tesi empiristiche ed il contemporaneo esaurirsi delle posizioni idealistico-soggettive [...] (esso), [...] consiste, come si vede, nella difficoltà a render conto della soggettività non tanto come soggetto interno dell'enunciato, quanto come soggetto dell'enunciazione.» (MORONCINI, 1988: 186)

Lo strutturalismo di Lacan è, da questo punto vista molto particolare, nella misura in cui *egli intende salvaguardare l'irriducibilità del soggetto*. Il soggetto infatti resta un nodo nevralgico, un centro teorico di tutto il pensiero lacaniano. In questo, osserva Recalcati,

«[...] in questo egli si mantiene costantemente in controtendenza rispetto a quell'evacuazione del soggetto che in modi diversi si è venuta affermando nella cultura contemporanea, per esempio, per fare solo due nomi, nell'interpretazione heideggeriana della metafisica [...] e nell'affermazione foucaultiana della morte dell'uomo[...]. Rispetto alla cultura contemporanea Lacan ha difeso, dunque, l'esigenza etica di un pensiero rigoroso sul soggetto. È la sua sfida maggiore. È la differenza che lo separa dallo strutturalismo (Althusser, Foucault, Lévi-Strauss) e dai suoi esiti più recenti (Derrida), ma anche dallo stesso Heidegger al quale frequentemente Lacan si riferisce per trovare un orientamento all'etica della psicoanalisi. Ma per Heidegger la nozione di soggetto è irrimediabilmente compromessa con la ragione della metafisica e con la violenza ad essa intrinseca.» (RECALCATI, 2005: 48-49)

Ora, rispetto allo scacco dello strutturalismo, della cui lezione tra l'altro Lacan è debitore, come risponde nella psicoanalisi lacaniana la questione dell' "altro come inconscio", volto a recuperare e difendere la singolarità del soggetto? Riesce essa a sottrarsi definitivamente alle costrizioni epistemiche della linguistica e dello strutturalismo? Sono domande fondamentali che non investono soltanto lo statuto scientifico della psicoanalisi, ma riguardano la provocazione che la psicoanalisi rappresenta nei riguardi della struttura, l'Altro come sorgente della funzione soggettivante (il significante della Legge edipica, il Nome del Padre) nel campo della significazione e dunque, il suo ruolo costitutivo della soggettività. L'attenzione al soggetto da parte di Lacan avviene, d'altra parte, proprio rimanendo fedele alla sovversione del soggetto operata da Freud con la scoperta dell'inconscio come *altro* irriducibile al luogo umanistico della volontà di volontà di tipo filosofico.

4. Il Linguaggio tra legge e desiderio. La rilettura lacaniana dell'Edipo di Freud

Il Linguaggio e il suo ordine è il modo in cui in ogni caso, Lacan rilegge e ripensa la funzione dell'Edipo freudiano, traducendolo in legge simbolica. Il complesso di Edipo, definisce com'è noto, il fattore della paterna proibizione dell'incesto, della legge di interdizione, fonte di ordine e di limitazione del godimento: è la legge della castrazione che separando il bambino dall'oggetto materno, lo sottrae al puro godimento della cosa, e introduce in lui il desiderio simbolico. Nel divieto, la proibizione ha una funzione normativa che non è solo limitativa, ma anche idealizzante perché il padre oltre a proibire diviene un dono, un oggetto ideale da imitare rendendo possibile la simbolizzazione dell'io come altra rappresentazione della legge. Sottraendo l'oggetto del desiderio, rende possibile la metaforizzazione; la metafora paterna mette il soggetto in condizione di costituirsi per quel tanto che gli dà la parola per nominare ciò che altrimenti resterebbe innominabile: il proprio desiderio. Da ostacolo, la legge paterna si pone come condizione indispensabile della alienazione simbolica della soggettività, insinuando la perdita di godimento che l'iscrizione del soggetto nel campo del linguaggio inevitabilmente porta con sé. Ma l'idea lacaniana che ne deriva, è che l'elemento naturale (corpo, pulsione, bisogno) è costantemente subordinato dall'azione significante e simbolica del linguaggio; il corpo non è un dato originario, non è un *primum*, non ha nulla di primitivo; la realtà biologica appare eventualmente come resto o residuo dell'azione significante.

Lacan valorizza qui una distinzione tra istinto e pulsione già presente in Freud: a differenza dell'istinto che si organizza come meccanismo di risposta ad una mancanza con soddisfacimento fisso e immediato di un bisogno, la pulsione è un deficit di qualcosa che rimane inappagato nel suo essere. La pulsione è inoltre per ciò stesso articolata in differenti modi che ne pluralizzano l'esistenza e la formazione. Precisiamo che l'istinto sta alla pulsione come il bisogno sta alla domanda: il bisogno di soddisfacimento definisce un'urgenza fisiologica, una pressione nel vivente che si rivolge ad un oggetto. Ora, la domanda è la formula attraverso la quale il bisogno può tradursi in richiesta di relazione all'Altro e indica, rispetto al bisogno (istinto), non solo la mancanza ma la dipendenza strutturale del vivente dal campo dell'Altro. Diversamente dall'istinto che regola meccanicamente il bisogno, la domanda è appunto un appello all'Altro, e dunque anche la sua evocazione e, per ciò stesso, l'instaurazione nel vivente della distanza simbolica da se stesso. Il corpo pulsionale come emergenza di domanda, viene al mondo tramite l'azione del significante simbolico che è ciò che nella sua alterità costitutiva, permette la formulazione stessa dell'appello e perciò anche dell'alienazione. L'effetto del significante è tale che, una volta assunto (e non può non essere assunto), provoca nell'alienazione che produce, una perdita di godimento, una perdita di auto-appartenenza del vivente a se stesso, cioè il suo attaccamento alla sua medesimezza. Il linguaggio produce distanza e perciò anche soggettività nella sua funzione letale dell'oggetto pulsionale, perché ne rende fantasmatico il possesso, introducendone appunto la mancanza. La pulsione nasce allora come residuo e nostalgia dell'evacuazione del godimento immediato provocato dalla perdita introdotta dall'Altro. Lacan legge dunque la realtà pulsionale come un effetto dell'azione – che lui chiama *letale* – del significante linguistico su quella che è una esigenza di soddisfacimento presente nel vivente.

Ora, è questo lo schema in cui Lacan ripensa in termini strutturalistici la funzione della Legge dell'Edipo freudiano, cioè la legge della castrazione. L'Edipo in Lacan non è ingenuamente la drammatizzazione di un agonismo familiare in un gioco evolutivo tra le parti, ma è l'effetto della limitazione del godimento che l'azione dell'ordine simbolico imprime come tale sul soggetto. Il godimento tuttavia non preesiste alla funzione letale del simbolico; così come il soggetto dell'inconscio non preesiste alla sua alienazione nel campo dell'Altro; ne è piuttosto un effetto. Questo effetto è anche ciò che instaura la situazione desiderante del soggetto che è diversa dalla posizione della domanda e che d'altra parte non coincide col godimento. Il desiderio è ciò che residua nella domanda consentendo di riformularla ancora di nuovo, ma *diversamente*. Il desiderio non equivale alla domanda ma ne è irriducibile, perché non si esaurisce nella richiesta di una soddisfazione oggettuale: il desiderio è ciò che al di là del soddisfacimento che la domanda pone, insinua nell'Altro il desiderio. Il desiderio è desiderio del desiderio dell'Altro, cioè desiderio di riconoscimento. Nell'istanza del desiderio, il soggetto mira ad instaurare nell'altro soggetto a lui simmetrico, la mancanza che egli stesso rappresenta per lui; come quando il bambino chiede alla madre di essere presente e di occuparsi di lui. Il bambino non vuole dalla madre qualcosa di particolare, cioè oggetti di consumo, ma le chiede di essere amato; cosa significa? significa che le chiede il dono insaturabile della sua presenza come segno di una restituzione della sua particolarità che è qualcosa di diverso dall'ottenere soddisfazione.

Nell'esigenza di riconoscimento del desiderio dell'altro, il soggetto appare nella sua singolarità, perché ciò che il desiderio dell'Altro instaura, è la dimensione di unicità della mancanza che costituisce e rende singolo e particolare il soggetto. Questa mancanza che il desiderio esprime, è del resto strutturale nel soggetto e si pone come *momento di mediazione* tra il Soggetto e l'Altro. Il senso etico del desiderio emerge proprio qui, perché è ciò che essendo preservato, e non dissipato, consente la relazionalità costituente della soggettività come tale.

5. Il reale dell'inconscio e la singolarità del soggetto

La mancanza strutturale che rende il soggetto umano un soggetto desiderante, è ciò che muove il soggetto verso il recupero dell'oggetto perduto. Tale oggetto è da sempre costitutivamente perduto; ma esso, proprio per questo è quel che causa il desiderio: viene definito da Lacan l'oggetto *piccolo (a)* che si produce come residuo insaturabile della mancanza stessa. Questo oggetto è proprio ciò che singolarizza il soggetto, perché ciascuno è in relazione al proprio. Esso corrisponde al principio di piacere freudiano ed esprime il modo in cui ciascuno, in proprio, gode. L'oggetto *piccolo (a)* riguarda dunque il godimento pulsionale, ma riguarda anche il desiderio. Desiderio e godimento sono implicati dunque; e costituiscono il dritto e il rovescio dell'oggetto *piccolo (a)*. Il richiamo all'oggetto *piccolo (a)* implica quel registro inedito che lo psicoanalista francese chiama il *reale*, un tema che Lacan stesso nel suo recupero della questione freudiana dell'inconscio, concepisce come il luogo di un incontro inevitabile e che precisamente in lui introduce una svolta nella stessa considerazione della soggettività. «Tutto sorge dalla struttura del significante. Questa struttura, dice Lacan, si fonda su ciò che all'inizio ho chiamato la funzione del taglio [...]. La

relazione del soggetto con l'Altro si genera interamente in un processo di faglia» (LACAN, (1964) 2003: 202).

Non dobbiamo dimenticare che l'inconscio come *altro* di quell'Altro che è il linguaggio, non è ciò che sta alle spalle della cultura premendo di entrarvi, ma è ciò che si produce a partire dalla cultura e la segue come il suo rovescio, e non come la sua ombra o il lato oscuro, ma come un'altra *scena*, una scena che è anzi "illuminata a giorno", come lo stesso Lacan allude nel *Seminario XI*. L'invisibilità dell'inconscio non ha nulla a che vedere con la sua presunta appartenenza al campo del tenebroso, ma al fatto che ad esso perviene una manifestatività che deborda la capacità della visione, un eccesso di visibilità piuttosto che la sua assenza. Quello che caratterizza questo *altro* di secondo grado, come effetto del significante, è il fatto di situarsi non di contro al linguaggio, ma come la sua faglia, come il suo strappo, nei suoi interstizi: l'inconscio si rivela qui attraverso la sua intermittenza o, per meglio dire, come la sua "discontinuità" o come un suo "intoppo" o "vacillamento".

Per un verso, abbiamo l'inclusione non accidentale ma strutturale del soggetto (il parlante) nel campo dell'Altro; per un altro verso, abbiamo la singolarità parlante del soggetto che proprio la scienza linguistica mostra nella sua indispensabile funzione, ma della cui irriducibilità essa tuttavia non riesce a dar conto. Sotto questa duplice connotazione, il soggetto appare causato da due diverse operazioni. La prima è quella di una *alienazione*, la seconda quella della *separazione*. Nel primo caso, vi è una priorità del significante sullo stesso soggetto che dipende da ciò che si svolge nell'Altro, in quanto il soggetto vi si trova rappresentato simbolicamente nella catena metonimica che lega un significante a un altro significante («il significante rappresenta il soggetto per un altro significante» dice Lacan). Qui il soggetto appare come differenza e faglia tra un significante e l'altro. Il significante nell'alienazione, divide il soggetto che scompare proprio là dove lo si designa; come effetto della soggezione simbolica, il soggetto non appare più come un essere, ma un *manque-à-être*. Nel secondo caso, il soggetto emerge come singolarizzazione del suo rapporto con l'Altro, attraverso il prelievo dal campo dell'Altro di cui esso è effetto, di un contenuto, un oggetto, il quale indica che non tutto è significante, ma che esiste un punto, una dimensione che si sottrae alla catena metonimica della simbolizzazione. Questo oggetto non è della stessa natura del significante, ma pur appartenendo al suo stesso piano operativo, è ciò che residua come "resto", come "Cosa" dentro lo spazio simbolico, conferendo al soggetto la sua esistenza. Si tratta dell'*oggetto piccola (a)*: quel che precisamente Lacan chiama il *reale*, come contenuto da sempre perduto del desiderio del soggetto, che isolato dal trattamento significante del linguaggio, è ciò che resiste alla simbolizzazione⁵. Il *reale* come oggetto perduto non entra nella significazione,

⁵ Il *reale* come ciò che eccede la simbolizzazione è anche denominato la «Cosa» o *das Ding* nel *Seminario VII*. Lacan dice esplicitamente che «le *Ding* comme Fremde, étranger et même hostile à l'occasion, en tout cas comme le premier extérieur, c'est ce autour de quoi s'oriente tout le cheminement du sujet. C'est sans aucun doute un cheminement de contrôle, de référence, par rapport à quoi ? – au monde de ses désires. Il fait la preuve que quelque chose, après tout, est bien là, qui, jusqu'à un certain degré, peut servir. Servir à quoi? – à rien d'autre qu'à référer par rapport à ce monde de souhaits et d'attente, orienté vers ce qui servira à l'occasion à atteindre *das Ding* [...] – bien entendu, il est clair que ce qu'il s'agit de trouver ne peut pas être retrouvé. C'est de sa nature que l'objet est perdu comme tel. Il ne sera jamais retrouvé. Quelque chose est là en attendant mieux, ou en attendant pire, mais en attendant» (LACAN, 1986: p.65).

ma è ciò che sfugge a ogni decifrazione, in quanto ne costituisce il margine, il bordo che si rende come tale irriducibile al senso. Esso è strettamente legato al sentimento dell'angoscia che espone il soggetto al suo essere finito e mortale. Come resto esso squarcia il velo significativo delle parole, evocando un vuoto al cui posto prende forma non qualcosa, ma appunto la *Cosa* come mancanza abissale che si esprime nella dimensione del fantasma.

Ora, il *resto*, afferma giustamente Recalcati, non è ciò che semplicemente sfugge alla decifrazione, separando il soggetto dall'Altro, ma è *ciò a cui il soggetto non sfugge*. È attraverso la *Cosa* a cui non sfugge che il soggetto singolarizza infatti il suo rapporto con il significante, separandosi dalla catena metonimica. Il punto è importante. Ciò che fa resto in quanto *Cosa*, resiste non in quanto è un dato naturale, ma come effetto della sua stessa rimozione. In tal senso, esso è sì fuori-discorso, ma non è pre-discorsivo, poiché è una sporgenza della stessa discorsività che si evidenzia come una sorta di vuoto che le si fa attorno ogni qualvolta il significante parla. Il resto è pur sempre un effetto limite del trattamento della significazione e corrisponde a quel che in Freud appare come il contenuto della rimozione. Il vuoto della *Cosa*, non contiene niente e non rivela niente e tuttavia, per Lacan, è ciò che "causa" il soggetto, nel senso che orienta tutto il cammino del soggetto il quale non ha su di esso, per così dire, un potere di coercizione.

Questo riferimento al *reale* quale oggetto *causa del desiderio*, è dunque un riferimento decisivo in Lacan, nel suo modo di interpretare il contenuto della rimozione, in quanto è non solo ciò che gli consente di smarcarsi dallo strutturalismo, ma anche ciò che lo distanzia dalla tradizione filosofica dell'ermeneutica. Se il discorso psicoanalitico sembra mostrare un forte affinità nei riguardi di una prospettiva ermeneutica come decifrazione e traduzione simbolica del senso, in realtà con Lacan esso se ne separa nettamente. Infatti, proprio perché la *Cosa* patendo l'incisione del significante è da sempre perduta nel lavoro della significazione, essa non è mai ciò che pur trascendendo il senso può essere restituito dalla parola da un lavoro interpretativo. Al contrario, *il reale è il limite insuperabile dell'analisi* perché è il resto che insiste nel suo sottrarsi ripetutamente, e «che ritorna sempre allo stesso posto – in quel posto dove il soggetto in quanto cogita, dove la *res cogitans*, non lo incontra» (LACAN, (1964) 2003: 49). Indubbiamente esso dipende dall'azione del significante, il quale proprio mentre lo designa, anche lo elide. In tal senso il reale, se pure è collegato alla parola, tuttavia, come dice Recalcati, è «qualcosa su cui il potere della parola è destinato ad infrangersi» (RECALCATI, 1995: 22) e che nella sua insuperabilità, è propriamente "l'impossibile" della significazione. Questo *reale* come impossibile, si dà perciò, da un lato, come effetto di sottrazione della pienezza del senso; ma dall'altro, essendo scarto, non può essere simboleggiato, mentre si dà come ciò che insiste e resiste ritornando al suo posto e insidiando da qui il gioco stesso del significante da cui è stato esiliato. In quanto scarto, esso rappresenta una falla della struttura, ma è pur sempre un prodotto del significante. Per capire questo punto, occorre ricordare che il linguaggio come catena significativa, non è per Lacan uno strumento comunicativo nelle mani del soggetto parlante, attore delle sue stesse parole. Esso è piuttosto legato al processo della sua singolarizzazione, ma in modo tale da interagire con lo scarto che esso stesso produce nel movimento della soggettivazione.

«Il soggetto nasce come effetto di senso, proprio grazie all'impossibilità per un significante di significare se stesso. Il soggetto nel senso psicoanalitico è un soggetto parlato, un *parlêtre*, effetto del discorso e testimonianza dello scarto tra la parola e la cosa, il soggetto è la variabile vuota che svanisce nello scarto da un significante all'altro. È questa intransitività della catena significante, la materializzazione intransitiva tra significante e significato, che determina "la struttura del soggetto come discontinuità nel reale".» (FRAGASSO, VALIER, 1996: 197)

È con questo inedito profilo del concetto di *reale* che si dà in Lacan la possibilità di smarcarsi propriamente da una prospettiva del soggetto umanistico di impostazione metafisica, introducendo un'idea del tutto nuova di soggettivazione autenticamente al singolare, non priva per questo di un ordine della legge, come solo spazio etico della responsabilità.

Il *reale* di Lacan, infatti, non equivale a quello che si intende con il reale ordinario nel senso comune. Non è la sua una ripresa del concetto della realtà del mondo esterno, quale è tematizzata dall'empirismo filosofico, né, tantomeno, coincide con la realtà dell'ontologia di matrice aristotelica; non è nemmeno l'essere di una materia che si dà alla percezione sensibile, non è il dato oggettivo che preesiste al pensiero. «Lacan, dice Recalcati, ha messo in guardia in modi diversi sul carattere totalitario che può assumere la nozione di realtà allorché essa viene evocata come un principio a cui il soggetto cosiddetto morale è destinato a sottomettersi» (RECALCATI, 2007b: 63). Attraverso la situazione posta in parola dal soggetto dell'inconscio, che in Lacan equivale allo statuto del suo desiderio, è proprio la nozione di *realtà* che viene revocata in causa nel suo specifico e tradizionale statuto filosofico: a partire dall'inconscio, la realtà richiede inevitabilmente una sovversione e una risignificazione.

Ma per Recalcati – che qui seguiamo e la cui lettura mi sembra indispensabile per impostare correttamente la questione del nuovo senso del reale filosofico oltre la postmodernità – occorre distinguere fra la *reale* e la *realtà*. Non si tratta della stessa dimensione concettuale.

«Che cosa è in gioco, nel porre il problema della differenza tra realtà e reale? La realtà è la realtà del mondo, la realtà effettuale sulla cui esistenza nessuno – nemmeno l'ermeneuta nichilista più efferato – può dubitare [...]. La realtà ha le caratteristiche della permanenza e della regolarità indipendentemente dalla mia volontà [...]. Ma la realtà, proprio per questi attributi di permanenza e di indipendenza dalla mia volontà – insinuerebbe Lacan – è una sorta di "sonno". È su questo aspetto che mette l'accento la psicoanalisi: la realtà come tale non coincide con quello che Ferraris chiama l'inemendabile, ma ne è piuttosto il rivestimento tranquillizzante.» (RECALCATI, 2012: 196)

La realtà è il quadro di ciò che per lo più abitiamo nel nostro quotidiano e che in tal modo, costituisce ciò che appartiene al cosiddetto "senso comune", che è quanto di più familiare vi sia nella nostra esistenza, la cui ovvietà ordinaria è anche quanto di più lontano vi sia dallo stesso spirito critico del discorso filosofico. Essa manifesta solo l'ordine stesso delle cose alla portata della nostra stessa consuetudine. La cosiddetta riscoperta filosofica di questo "bentornato" senso della realtà, per quanto avverso al postmoderno possa essere, non può costituire un

antidoto alla tendenza anti-simbolica e scettica che pervade la cultura del relativismo contemporaneo. Sarebbe anzi un'abdicazione alla lucidità critica del pensiero. Il reale, invece, è tutto ciò che ci risveglia dal sonno della realtà; esso appartiene alla dimensione totalmente singolare dell'inconscio del soggetto e come tale sfugge ad ogni omologazione conformista del senso, di qualunque livello il senso possa essere, perché come osserva ancora Recalcati:

«Diversamente dalla realtà, il reale non si lascia mai davvero plasmare, addomesticare, ridurre da nessuna interpretazione. Il reale, diversamente dalla realtà, non è una rappresentazione. Esso manifesta una exteriorità che non si lascia assimilare o governare in nessun modo. Si tratta di una *forma radicale dell'inemendabile*.» (RECALCATI, 2012: 201-202)

Il reale possiede il tratto traumatico di un inatteso evento che, emergendo nella sua individualità specifica, sorprende l'involucro immaginario che avvolge il soggetto, obbligandolo a farsi carico di una dimensione costitutiva, intrinsecamente personale, ma nel contempo lacerante del suo essere più proprio: questo è il *reale dell'inconscio* che lo singolarizza e nondimeno lo espropria, mentre lo trascende e da cui tuttavia non può sfuggire. Esso possiede per molti versi il carattere di una necessità che incombe negli stessi modi della sorte, come quello rappresentato da *tyche* in senso greco, l'ineluttabile evento che colpisce imprevisto, ma che, accadendo, chiede nel contempo la sua assunzione; esso è evento che responsabilizza la singolarità individuale in rapporto al suo stesso desiderio. Il reale è ciò che scompagina la tranquillità della realtà del cosiddetto "mondo esterno" presso il quale, invece, gli esseri umani tendono a tornare per neutralizzare il proprio smarrimento o per sfuggire a quel che a loro insaputa li inquieta.

Ora, la psicoanalisi porta in luce in modo del tutto inedito nel discorso umano, proprio questa esperienza di singolarità traumatica del soggetto, sottraendola dal dominio totalizzante della presa nell'universale generico e anonimo. In tal senso, essa non si limita a valorizzare la formazione della soggettività sotto il segno di una rassicurazione stabile che riconduca l'esperienza individuale alla normalizzazione di una vita ordinaria condivisa. Piuttosto, essa investe nel suo senso più destabilizzante la *particolare* verità della qualificazione specificamente singolare di questa assunzione della norma.

«In ogni analisi, dice Recalcati, la questione è sempre la stessa: come soggettivare, rendere al singolare la determinazione imposta dalla struttura, dall'universale?» (RECALCATI, 1995: 8). La psicoanalisi, come la filosofia, vuole essere una "cura per": essa si prende cura del soggetto nella sua particolarità; ma non è una cura come tutte le altre, perché non è finalizzata a mettere semplicemente ordine al disordine secondo la logica terapeutica della sistemazione e dell'adattamento. Un ordine tuttavia c'è, poiché anch'essa si muove all'interno della legge, ma si tratta di una legge che non nasce su un terreno del puro trascendentale o dell'impersonale, come istanza super-egoica culturale che proviene dalla civiltà che si impone astrattamente al soggetto. Proprio perché la psicoanalisi convoca nel soggetto la dimensione inconscia del suo desiderio, essa sfugge ad una condizione di tipo normativo-impositivo, pur disponendo, nondimeno di una sua legge.

Il carattere inconscio della legge offre *un nuovo valore* alla nozione di *legge* che sfida ogni prescrizione adattativa, salvifica o salutista. Per questo il desiderio dell'inconscio oltre a non poter essere oggetto di misurazione, è anche refrattario a ogni principio di aderenza ortopedica alla realtà. Come dice Recalcati,

«[...] non c'è possibilità alcuna di addomesticare il desiderio. Non a caso nel suo insegnamento Lacan ha messo in guardia in modi diversi sul carattere totalitario che può assumere la nozione di realtà allorché essa viene evocata come un principio a cui il soggetto cosiddetto morale è destinato a sottomettersi.» (RECALCATI, 2007b: 63)

In gioco è allora il peso e il posto da attribuire alla dimensione del *reale* inteso come evento dell'inconscio e verificare il suo gioco sovversivo nei riguardi della realtà. È la psicoanalisi a mostrare che la tendenza della psiche umana è di sottrarsi alla scabrosa asperità del reale che inconsciamente la chiama in causa. La realtà come luogo di ciò che si conforma al senso comune e alla convenzione sociale, costituisce il punto di fuga dall'inquietudine e dall'imprevedibilità che il reale insinua nell'esperienza soggettiva. «La psicoanalisi mostra la tendenza degli esseri umani a cercare rifugio nel sonno della realtà per neutralizzare il trauma del reale» (RECALCATI, 2012, 203). Ma il reale dell'inconscio è tutt'altra cosa rispetto alla realtà. Esso è l'esperienza di un caso che accidentalmente avviene, ma che nel contempo appare con una necessità e ineluttabilità a cui il soggetto non sfugge, perché si tratta di un'esperienza che nel suo accadere, tende anche a ripetersi, nei termini di una pulsione irresistibile, quella stessa esperienza pulsionale che lo stesso Freud aveva denominato, in *Al di là del principio di piacere*, "coazione a ripetere"⁶. È noto d'altro canto, che per Freud il *principio di realtà*, rispetto al *principio di piacere*, è una funzione "normalizzante", la cui oggettiva trascendenza in rapporto al vissuto personale non è secondaria nella complessiva trama della vita psichica, poiché è da lui considerata la dimensione dello spazio intersoggettivo della cultura in cui il soggetto frequenta un ordine *super partes* che trascende la valutazione arbitraria di ciascuno. Esso pone però il problema della modalità specifica della sua assunzione responsabile nella rielaborazione individuale.

In Lacan questa responsabilità è svolta proprio dalla funzione essenziale del linguaggio nella sua enunciazione inconscia, in cui il soggetto si mostra in una versione che non è più umanistica in senso tradizionale perché è del tutto inedito e originale il suo volto rispetto al portatore del *logos* tradizionale. Qui soggetto è sostanzialmente una capacità straordinaria di soggettivazione che è diversa da quella dalla significazione epistemica della parola propria di un *Cogito* in prima persona. Qui la parola non semplicemente parla di una realtà data, ma è esso stesso una densità ontologica inaggirabile della cui necessità il parlante è funzione simbolica che si soggettiva irriducibilmente al suo ordine, del quale non può *simpliciter* disfarsi⁷.

⁶ «Disons aujourd'hui que si elle occupe cette place dans la constitution psychique que Freud a définie sur la base de la thématique de principe du plaisir, c'est que elle est, cette Chose, ce qui du réel [...] du réel primordial, dirons-nous, pût du signifiant» (LACAN, (1964) 2003:142).

⁷ La dimensione del *reale* in Lacan costituisce dunque la sua risposta peculiare alla ridefinizione dell'inconscio nel suo ritorno a Freud. Il *reale* costituisce però esso stesso uno dei registri di una più complessa implicazione a tre termini, collegata da un lato all'*immaginario* e dall'altro al *simbolico*, un'implicazione che Lacan introduce come plesso semantico indissociabile, per visualizzare non solo l'esperienza analitica, ma l'esperienza umana in generale. *Immaginario, simbolico e reale* sono i

BIBLIOGRAFIA

- AMBROSI, E. (a cura di): *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, Venezia, Marsilio, 2005.
- BENVENISTE, É.: *Problèmes de linguistique générale*, II, Paris, Gallimard, 1974.
- BERTUCCELLI PAPI, M.: *Che cos'è la pragmatica*, Milano, Bompiani, 1993.
- CHIURAZZI, G.: *Il Postmoderno*, Milano, Mondadori, 2002.
- CONTE, F.: *Episteme e insegnamento. Sulla responsabilità filosofica del sapere*, Milano, FrancoAngeli, 2010.
- _____. *Marges philosophiques de l'enseignement dans la crise de l'épistémé*, Paris, ed. Antr, 2010b.
- _____. *L'Insegmanemto impossibile. Sul sapere postmoderno*, L'Aquila, Textus, 2011.
- _____. (a cura di): *Conversazioni sul postmoderno. Letture critiche del nostro tempo*, Milano-Udine, Mimesis, 2013.
- DE CARO, M., FERRARIS, M. (a cura di): *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Torino, Einaudi, 2012.
- DESCARTES, R.: *Meditazioni metafisiche* (1641), Milano, Mursia, 1994.
- FOUCAULT, M.: *Le parole e le cose* (1966), Milano, Rizzoli, 1980.
- FRAGASSO VALIER, L.: *Lo spazio lacaniano e il reale*, in A. Brandalise; S. Failli (a cura di): *Jacques Lacan: la psicoanalisi, il reale*, Padova, Unipress, 1996.
- GARGANI, A. G.: *La crisi dei fondamenti*, Torino, Einaudi, 1974.
- HABERMAS, J.: *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), Bologna, Il Mulino, 1986.
- HUSSERL, E.: *Meditazioni cartesiane* (1950), Milano, Bompiani, 1994.
- KIRCHMAYR, R.: «A cosa può servirci l'objet (petit) a», in *Aut-aut, Leggere Lacan oggi*, n.343, Milano, Il Saggiatore, 2009, pp. 40-49.
- LACAN, J.: *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), Torino, Einaudi, 2003.
- _____. *Le Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, (1959-1960), Paris, Édition de Seuil, 1986; tr. it. *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* (1959-1960), Torino, Einaudi, 1994.
- _____. *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi* (1969-1970), Torino, Einaudi, 2001.
- LYOTARD, J.-F.: *La condizione postmoderna* (1979), Milano, Feltrinelli, 1985a.
- _____. *Il dissidio* (1983), Milano, Feltrinelli, 1985b.
- MORONCINI, B.: *Il discorso e la cenere. Dieci variazioni sulla responsabilità filosofica*, Napoli, Guida, 1988.
- NIETZSCHE, F.: *Su Verità e menzogna in senso extramurale*, in *La Filosofia nell'epoca tragica dei Greci* (1873), Milano, Adelphi, 1983.
- RECALCATI, M.: "Introduzione" a *Lacan e la Filosofia. Soggetto, struttura, interpretazione*, a cura di D. Cosenza e M. Recalcati, Milano, Arcipelago, 1992, pp.9-12.

registri necessari per comprendere le coordinate dello spazio psicoanalitico lacaniano. Per effetto della stessa struttura simbolica, il *reale* come l'*altro* dell'Altro (il significante), appare ora come il *resto* di una rimozione originaria, come scarto che, chiamato appunto "reale", è contrapposto da Lacan all'*immaginario* e al *simbolico*. Esso possiede una densità concettuale, per definizione inafferrabile, nella cui evocazione sintomatica e fantasmatica, tuttavia, è pur determinante ad orientare il soggetto nella costituzione del suo desiderio.

- _____. *L'universale e il singolare. Lacan al di là del principio di piacere*, Milano, Marcos y Marcos, 1995.
- _____. *Per Lacan*, Milano, Borla, 2005.
- _____. *Il parricidio lacaniano di Hegel*, in F. Biagi-Chai; M. Recalcati (a cura di), *Lacan e il rovescio della filosofia: da Platone a Deleuze*, Milano, FrancoAngeli, 2006, pp. 71-96.
- _____. *Elogio dell'inconscio. Dodici argomenti in difesa della psicoanalisi*, Milano, Mondadori, 2007a.
- _____. *L'eclissi del desiderio*, in M. Recalcati (a cura di), *Forme contemporanee del totalitarismo*, Torino, Boringhieri, 2007b, pp. 61-79.
- _____. *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Cortina, Milano 2010.
- _____. «Il sonno della realtà e il trauma del reale», in M. De Caro; M. Ferraris, *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Einaudi, Torino, 2012, pp.193-206.
- ROVATTI, P. A.: «Decostruzione e decostruzioni», in *Aut-aut*, n. 327, Firenze, La Nuova Italia, 2005, pp. 3-9.
- SEVERINO, E.: *La struttura originaria* (1958), Milano, Adelphi, 1981.
- _____. *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980.
- _____. *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano, Adelphi, 1988.
- _____. *Oltre il linguaggio*, Milano, Adelphi, 1992.
- VATTIMO, G.: *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985.
- _____. *La Società trasparente*, Milano, Garzanti, 2000.
- _____. *Addio alla verità*, Roma, Meltemi, 2009.
- _____. *Della realtà. Fini della filosofia*, Milano, Garzanti, 2011.
- WITTGENSTEIN, L.: *Ricerche filosofiche* (1953), Torino, Einaudi, 1999.

La violenza originaria: Una violenza di principio nella filosofia di María Zambrano

Paola COPPI*
Università di Verona (Italia)

RIASSUNTO: La filosofa spagnola Maria Zambrano individua la violenza innanzitutto nella precarietà della condizione umana. La violenza ha origine, a suo avviso, nel cuore dell'uomo e si radica in tutti i livelli della vita. In questo orizzonte due esperienze segnano il reiterarsi della violenza. La prima si nasconde nella relazione tra un uomo e una donna e la seconda nell'esperienza dell'esilio. Secondo l'autrice il cuore, come spazio originario, non può essere pensato come luogo dell'amore bensì come una espressione della violenza.

PAROLA-CHIAVE: Violenza, Corpo, Memoria, Esilio, Cuore

ABSTRACT: Según la filósofa español María Zambrano la violencia existe fundamentalmente porque el ser humano es precario. La violencia nace en el corazón humano y tiene sus raíces en todos los niveles de la vida. Dos formas de violencia son evidentes. La primera, en la relación entre un hombre y una mujer; la segunda, en la experiencia del exilio. Según Zambrano el corazón debe ser reconsiderado, porque no es sólo el asiento del amor, sino también el hogar de la violencia.

KEYWORDS: Violencia, Cuerpo, Memoria, Exilio, Corazón

* Dottoressa di ricerca in Etica e Antropologia, laureata e dottoranda in Filosofia.
E-mail: paola.coppi@univr.it

La violenza d'origine e il vaso di Pandora

[...] Prima infatti le stirpi degli uomini abitavano la terra del tutto al riparo dal dolore, lontano dalla dura fatica, lontano dalle crudeli malattie che recano all'uomo la morte (rapidamente nel dolore gli uomini avvizziscono). Ma la donna di sua mano sollevò il grande coperchio dell'orcio e tutto disperse, procurando agli uomini sciagure luttuose. Sola lì rimase Speranza nella casa infrangibile, dentro, al di sotto del bordo dell'orcio, né se ne volò fuori; ché Pandora prima ricoprì la giara, per volere dell'egioco Zeus, adunatore dei nubi. E altri mali, infiniti, vanno errando fra gli uomini. (ESIODO, Opere e giorni)

I secoli XX e XXI si ancorano alla memoria storica come le epoche della «irragionevolezza umana». I loro racconti mostrano, con esempi “eccellenti”, l'essenza della violenza. Ciò che li caratterizza è la mancanza di una *Ragione*. Cartografare la violenza a partire dal presente, ricostruendone il passato, è l'operazione più inquietante che possa accadere al pensiero umano. Basta leggere le osservazioni che il giornalista Dominique Vidal riporta in un suo intervento nel *Le monde diplomatique*, per comprendere le conseguenze più dirette di questo fenomeno ormai in evoluzione. Come puntualizza lo storico francese la rappresentazione della violenza non solo ha cambiato il suo segno diventando un fenomeno sempre più diffuso nel globo terrestre, bensì ha mostrato in forme sempre più progressive il suo carattere di novità.

Scrivendo Vidal:

«Dagli anni novanta il numero delle guerre è cresciuto e, soprattutto, si è modificata la loro natura, con la moltiplicazione e la diversificazione tanto degli attori quanto delle vittime della violenza. Tra i fenomeni più inquietanti: l'aumento delle guerre civili; il coinvolgimento di mercenari e combattenti non statali; l'intensificarsi della violenza sui civili, in particolare sui minori; il moltiplicarsi di rifugiati e sfollati; l'incremento delle spese militari e del traffico di armi; la proliferazione delle armi classiche, soprattutto di piccolo calibro. Senza considerare a queste il bilancio altissimo rappresentato dalle guerre¹ [...]. Una delle caratteristiche dei conflitti di oggi è il ricorso sempre più massiccio ai mercenari. Gli Stati li utilizzano sia per non impiegare il proprio esercito sia per disporre di truppe meglio addestrate e meglio equipaggiate. Nella maggior parte dei casi, non si tratta più di uomini reclutati individualmente, ma attraverso imprese private. [...] Estranei rispetto al terreno su cui intervengono, non esitano a dar prova di grande violenza, di vere azioni di barbarie contro le popolazioni civili. Questa diversificazione della violenza armata ha avuto conseguenze gravi in termini di vite umane. Nelle guerre *interstatali*, i soldati costituiscono il grosso delle vittime. Le

¹ Solo per citarne qualcuna, la guerra in Cecenia nel 1993, dal 1967 quella in Palestina, la guerra del Golfo del 1990-1991, cui seguì una seconda (detta anche Guerra d'Irak dal 2003 al 2011), quella interetnica nell'ex-Jugoslavia tra il 1991 e il 1995. Una costellazione che si arricchisce nel XXI secolo anche con i conflitti in Afghanistan nel 2001 e in Irak nel 2003. Lo scenario di violenza oggi rimane ancora visibile ed ha come cornice un'"altra" figura di violenza, le cui prime vittime sono i civili.

guerre *infra-statali*, invece, mietono vittime soprattutto tra i civili con conseguenze per l'umanità disastrose.» (VIDAL, 2010)

Dalla profonda analisi del pensatore francese sembra dunque che *il noto vaso di Pandora*, citando Esiodo, non si sia mai chiuso. Anzi che esso rimasto aperto *continui ancora a liberare* conflitti di ogni genere:

«Sola lì rimase Speranza nella casa infrangibile, dentro, al di sotto del bordo dell'orcio, né se ne volò fuori; ché Pandora prima ricoprì la giara, per volere dell'egioco Zeus, adunatore dei nubi. E altri mali, infiniti, vanno errando fra gli uomini.»

In questo orizzonte, si inserisce l'acuta analisi della filosofa Adriana Cavarero. Nel suo *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerme* l'autrice piemontese registra un cambiamento cruciale nello scenario della violenza. Se la guerra, a suo avviso, è stata l'esperienza che maggiormente ha coinvolto la sfera del maschile oggi questo immaginario si intreccia con quello femminile. Il neologismo che la filosofa conia è la più raccapricciante testimonianza di violenza bisessuata espressa nei secoli XX e XXI. (CAVARERO, 2007). Anche per questa ragione oggi mi sembra quanto mai urgente ricordare tutte quelle figure che come “vessilli esemplari della storia” hanno mostrato con la loro vita e attraverso le loro azioni dei bagliori di luce e di Speranza. Ciò che resta di queste icone non è irrisorio: le loro sono innanzitutto delle narrazioni di speranza. Tra le tante, ve n'è una in particolare, quella di María Zambrano. Ovvero, della filosofa spagnola che ha sperimentato direttamente il vento turbinoso di violenza che si è abbattuto, particolarmente, nel suo XX secolo. Con una sentenza fulminante lo scrittore rumeno, Emil Cioran la ricorda così: Zambrano no ha vendido su alma a la idea (CIORAN, 2005: 177). Ed è vero. Perché la sua biografia mostra insieme il volto della combattente e dell'esiliata, a cui si aggiunge poi l'azione di resistenza nella scrittura contro il regime del dittatore Franco. Di questo periodo Zambrano annota: Non si devono dimenticare i nomi di professori e scrittori che intervennero nelle lotte sociali e furono perciò incarcerati e perseguitati. Certo che ci furono, e tra loro ricordo Julián Besteiros, che, come si sa, finì per essere condannato a morte nel 1917 per sciopero rivoluzionario” (ZAMBRANO, 2006: 9). Questo mio intervento perciò vuole essere in conclusione un invito a non dimenticare coloro che hanno creduto, contro ogni espressione di violenza, nel valore inestimabile della libertà umana.

Zambrano e le sue riflessioni sulla violenza

In molti scritti giovanili, come anche negli ultimi pubblicati prima della sua morte, si iscrive l'attestazione dell'impegno politico che Zambrano arruola contro ogni forma di violenza. In questo mio contributo intendo riferirmi al saggio *Acerca de la violencia*. Perché in questo lavoro, l'autrice spiega molto chiaramente cosa lei intende dire quando allude alla violenza primigenia argomentando, a mio avviso, in maniera del tutto singolare questa problematica.

Annuncia Zambrano:

«Questo secolo, così come qualsiasi altro della nostra storia occidentale, è un secolo di guerre. Guerre di ogni tipo: mondiali, regionali, tra due paesi,

guerre civili. E poi rivoluzioni e rivolte. Guerre di conquista e di dominio ispirate da deliri *infrastorici*, guerre di liberazione, guerre per liquidare vecchie colonizzazioni; guerre di “maggiore età” in cui un paese o un insieme di paesi lottano per una completa indipendenza, guerre per motivi ideologici che tanto ricordano le guerre di religione che si ritenevano scomparse, guerre per motivi economici. Guerre dichiarate e non, nascoste e perfino clandestine. “Guerra fredda” che ha riempito tutto un periodo e che potrebbe anche essere chiamata la guerra dell’angoscia.» (ZAMBRANO, (1985) 2009: 31)

A suo avviso, il paradigma centrale della “violenza di principio”, è il radicarsi della violenza in tutti i livelli della vita. In quanto originaria questa forma di violenza non deve essere giustificata. Per la filosofa spagnola, essa è essenzialmente un qualcosa di già dato. Ciò che contraddistingue, in particolare, la violenza primaria è questo suo autorappresentarsi in varie espressioni di distruzione e di disumanizzazione della società, e il suo essere lo specchio di un insieme di comportamenti e di pensieri umani il cui obiettivo è l’autodistruzione. L’originalità di Zambrano sta, innanzitutto, nel suo pensare che la violenza originaria (o di principio) sia un esempio inconfondibile di categoria polisemica. La riflessione che oggi propongo mostra solo alcune delle sue possibili e diverse declinazioni. Il mio obiettivo è quello di riflettere, in particolare, su due forme di violenza originaria: quella che si mostra, nello specifico, attraverso l’immagine del cuore², nella relazione tra una donna e un uomo; e quella che si sperimenta nell’esilio. Procedo con ordine. La prima osservazione che Zambrano adduce è che la violenza originaria è, per sua essenza, la violenza più grande che possa esistere per il fatto che «[...] ser humano se muestra irreductible a la naturaleza, a la divinidad y al tiempo» (ZAMBRANO, (1985) 2009: 104). L’essere umano, secondo l’autrice, non può essere ridotto al suo stato di natura e per questo mostra la sua violenza in quel suo anelare in cerca sempre di soddisfazione. Egli non intende rassegnarsi di fronte allo scorrere inesorabile del tempo che lo pone davanti al limite della sua contingenza esistenziale né intende, ad avviso di Zambrano, soffocare la sua brama di onnipotenza. Parlare dell’origine della violenza significa andare alla ricerca del suo Inizio, che Zambrano riconosce nella precarietà della condizione umana. Notare quest’origine significa, per l’autrice, individuare idealmente un luogo, nello specifico, quello che ha sede nel cuore umano. Lì dove, appunto, da una parte si manifesta la violenza e dall’altra nasce l’amore. Ad avviso di Zambrano, il cuore è questo luogo simbolico, la sede originaria di due sentimenti che si alternano e contrappongono, ma che il cuore insieme governa. Questo è il paradosso dell’armonia dei contrari (ZAMBRANO, 2006: 43). Per Zambrano, Eraclito, ad esempio, è il filosofo che più di altri ha sostenuto questa tesi. Per lui infatti il conflitto è il padre di tutte le cose.

In questa prospettiva la riflessione zambraniana potrebbe sembrare priva di originalità. Molte sono, ad esempio, le citazioni che già la tradizione biblica veterotestamentaria presenta a riguardo dell’ambiguità del cuore umano. Tra le

² Zambrano usa molte volte nei suoi scritti la figura del cuore per indicare la complessità dell’essere umano. Le sue riflessioni traggono spunto in particolare da alcuni riferimenti letterari. Come si evince nel suo saggio su Unamuno, l’autrice ricorda ad esempio *Le Confessioni* di J.J. Rousseau e *Il mio cuore messo a nudo* di Baudelaire. Due classici che, a suo avviso, a cavallo tra il XVIII e XIX secolo inaugurano una nuova storia del cuore: «Ha inizio [...] la storia di un cuore solitario che a volte si confonde nella propria solitudine e che finisce per accettare come testimone sacro quanto gli accade, giacché questo è il rischio di credersi unico» (ZAMBRANO, 2006: 18).

più note: «l'istinto del cuore umano è incline al male » (*Gn* 8, 21); «labbra bugiarde parlano con cuore doppio» (*Sal* 12,3); «più untuosa del burro è la sua bocca, ma nel cuore ha la guerra» (*Sal* 55,22). A questo elenco poi si potrebbero aggiungere ancora delle altre, ugualmente famose, tratte dal Nuovo Testamento: «il cuore di questo popolo si è indurito» (*Mt* 13,15; «hanno il cuore rotto alla cupidigia, figli di maledizione» (*2Pt* 2,14)³.

Tuttavia rispetto, ad esempio, alla lunga tradizione biblica ritengo importante rilevare che il pensiero di Zambrano quando allude alla figura del cuore è, a mio avviso, filosoficamente interessante.

Il cuore: luogo di una violenza e di un amore originario

Alcune volte è necessario che esploda il cuore del mondo per giungere a una vita più alta. (HEGEL)

Secondo Zambrano, un pensiero autenticamente dialettico è quello che “circoncide”, nella figura del cuore, sia la violenza che l'amore⁴. A suo avviso se la violenza co-abita con l'amore, è perché il cuore è, per essenza, lo spazio destinato a unire due affezioni umane differenti. Ovvero il cuore è il luogo privilegiato sia della violenza sia dell'amore. A ben vedere questa relazione è dialettica ma è anche viziosa. La sua circolarità continua di violenza-amore funziona, appunto, come una giostra che ruota senza interruzione di sosta. Detto in termini zambraniani, se la violenza esiste, è perché esiste l'amore.

In un altro saggio *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939) Zambrano, in modo ancora più drastico, amplifica la circolarità della violenza ricordando:

«Il punto è che all'origine della filosofia vi è sì l'ammirazione, come testi molto venerabili ci dicono, ma vi è anche la violenza, come altri testi, non meno venerabili, ci assicurano. Ammirazione e violenza. Da questa rara congiunzione è stata generata la filosofia, così mista, a causa di ciò, così poco pura, come ha potuto esserlo l'amore stando alle parole di Diotima a Socrate. Se l'Amore è figlio della penuria e della ricchezza, dello splendore e della miseria, la Filosofia è figlia a sua volta di due contrari: ammirazione e violenza [...] E da dove nasce, questa violenza? Che vuole questa violenza? La violenza vuole, mentre l'ammirazione non vuole nulla. A questa il volere le è perfettamente estraneo; le è estraneo e perfino nemico tutto ciò che non sia semplice prolungamento del suo inestinguibile, stupore estatico. E nondimeno, la violenza viene a romperla, e rompendola invece di distruggerla

³ La Bibbia conta innumerevoli altre citazioni che ricordano l'ambiguità insita nel cuore umano: «non coverai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello (*Levitico* 19, 17)»; «si insuperbi il suo cuore fino a rovinarsi (*2 Cronache* 26,16)»; «il suo cuore è duro come pietra (*Giobbe* 41,16)»; del Nuovo testamento poi: «se avete nel vostro cuore gelosia amara e spirito di contesa, non vantatevi e non mentite contro la verità (*Gc* 3,14)».

⁴ L'idea della circoncisione del cuore è tipicamente biblica (ad esempio se ne parla nel libro del *Deuteronomio* 10,6; in *Romani* 2, 29. Tuttavia in questo caso Zambrano recupera il suo uso dal poeta Emilio Prados nel suo *Circuncisión del sueño*.

fa nascere qualcosa di nuovo, un figlio di entrambe: il pensiero, l'instancabile pensiero filosofico»⁵. (ZAMBRANO, 2005: 32-33)

Il pensiero si trova così davanti ad una logica assurda che giustifica l'esistenza reale sia della violenza sia dell'amore (l'ammirazione). A ben vedere, questo rapporto non è il risultato di un ordine gnoseologico del pensiero, dove due stati emotivi, tra loro opposti coabitano appunto in questa cornice che è il cuore. Il presupposto è che il cuore giacché luogo privilegiato dei sentimenti, spazio dell'intimità, condiziona tutta la realtà umana a partire da una azione creatrice, la visione. Il rapporto, che il cuore mantiene con la luce che è visione è, per Zambrano, l'esempio di questo rapporto vitale e creatore. In quest'orizzonte il cuore non è solo un *topos* profondo dell'essere da cui dipende, ma è un luogo indipendente che splende di luce propria. Questa determinazione luminosa è, secondo Zambrano, una forma di stare nel mondo, ovvero di essere vivendo. È il vedere intimamente con il cuore, le cose del mondo. Così intimamente che anche le viscere (*entreñas*) partecipano dell'esperienza vitale del cuore. Secondo Zambrano, l'essere umano, nella sua interiorità, conserva il suo spazio vitale, ma riconosce anche l'esistenza dell'altro. Questo esercizio di riconoscimento del sé e di un altro da sé nel cuore è l'espressione più grande della prossimità umana. Il pensiero di Zambrano qui mostra tutta la sua novità rispetto sia alla grande tradizione filosofica spagnola, quella di Unamuno o di Ortega y Gasset, sia nei confronti della teologia spagnola, quella di Miguel de Molinos, di Fray Luis de León, di San Juan de la Cruz e di Teresa d'Avila. Riconoscere il cuore come uno spazio vitale di relazione umana, nei termini zambranianiani, vuol dire pensarla come la *prossimità*. Secondo l'autrice, il riconoscimento della vicinanza dell'altro è, in questo senso, una disposizione che il soggetto ha, se vuole, per conoscere innanzitutto se stesso e poi anche l'altro. Detto altrimenti, l'umanità dell'altro è, per Zambrano, anche la sua umanità. A suo avviso, il cuore, in quanto spazio vitale e intimo, dispone di questa visione dell'alterità (come lei stessa spiega in *El hombre y lo divino* (ZAMBRANO, 2008: 294-295). Detto altrimenti, è come se l'esistenza configurata nello spazio vitale del cuore ricevesse da una tale profondità il riflesso della presenza dell'altro. Il riconoscimento dell'altro è dato essenzialmente da questa disposizione del cuore. Come disposizione all'accoglienza del sé e contemporaneamente dell'altro, il riconoscimento diventa così il paradigma fondamentale del cuore, di quel luogo, dove insieme si annidano amore e violenza.

⁵ «Y es que en el origen de la filosofía está la admiración, según textos muy venerables nos dicen, pero está también la violencia según otros, no menos venerables, nos aseguran. Admiración y violencia. De esta rara conjunción se ha engendrado la filosofía, tan mixta por ello, tan poco pura como haya podido serlo el Amor a través de las palabras de Diótima a Sócrates. Si el Amor es hijo de la pobreza y la riqueza, de la esplendidez y la miseria, la Filosofía es hija a su vez, de dos contrarios: admiración y violencia [...] ¿Y de dónde nace esa violencia? ¿Qué quiere esa violencia? Y lo hemos dicho: quiere. La violencia quiere, mientras la admiración no quiere nada. A ésta le es ajeno perfectamente, absolutamente, el querer; le es ajeno y hasta enemigo todo lo que no sea proseguir su inextinguible pasmo extático. Y sin embargo, la violencia viene a romperla y rompiéndola en vez de destruirla hace nacer algo nuevo, un hijo de ambas: el pensamiento, el incansable pensamiento filosófico» (ZAMBRANO, 2004: 54; 2005: 32-33).

L'uomo e la donna

Una delle miserie umane consiste nel mettersi dalla Parte di colui che compie il male, quando non si ha il coraggio di denunciarlo. (ZAMBRANO, L'agonia dell'Europa)

È evidente che quando non c'è il riconoscimento si nega innanzitutto l'identità di una persona. Una delle principali forme di riconoscimento dell'altro avviene per mezzo del suo nome, ed è paradossale che esistano esseri umani che avendo un nome non siano riconosciuti come esseri umani. Un esempio evidente di questa esclusione e ed emarginazione, si ritrova nella storia umana. Non si può trascurare che la donna da quando è stata esclusa da un riconoscimento sociale, in particolare operata dall'universo maschile, è stata vittima della violenza. Come è noto la storia maschile dell'Occidente, per molto tempo, ha negato alla donna la possibilità sia di emanciparsi sia di essere riconosciuta dall'uomo. All'esplosione violenta di un cuore patriarcale maschile nel passato, e ancora presente in molti dei nostri sistemi sociali e culturali, si è anche accompagnata una violenza che ha limitato lo sviluppo dell'essere umano e ha negato le sue potenzialità: questa violenza originaria è ben visibile, ad esempio, nella negazione della condizione femminile.

L'auspicio di Zambrano è dunque quello di riaffermare e salvaguardare l'integrità umana, sia maschile sia femminile: «[...] arrivare a essere ciò che si è non è un gioco di parole, ma l'essenza stessa della vita umana» (ZAMBRANO, 2009: 36). L'invito a divenire ciò che si è, ovvero degli esseri viventi, è la condizione esistenziale che allontana tutte quelle forme di discriminazione (sociali e culturali) che invece una società patriarcale disgraziatamente ha saputo mantenere in vita e nella quale la donna è stata una delle icone del sacrificio più rappresentate. Inutile ricordare che queste società che si sono "distinte" per questo tipo di violenza sono numerose. Esse non solo hanno permesso che la violenza esistesse, ma detto in termini hegeliani essendo nate da un cuore "scoppiato" (*estallado*) hanno potuto liberamente esercitare il potere di esclusione del femminile senza limitazione. Questo potere, poi scaturito dallo spazio vitale del cuore umano, ha rappresentato, per la donna, l'impossibilità di mostrare la sua vera essenza. Il suo essere, come anche le sue potenzialità già assegnate dalle società patriarcali, hanno indicato, invece, il ruolo specifico che la donna ha ricoperto nella struttura sociale di stampo patriarcale. La sua non realizzazione si è trasformata in un destino ineluttabile che la donna ha accettato come se fosse stata assegnata "naturalmente". La conseguenza più tragica è che la donna è divenuta nel corso della storia, un sostegno per la realizzazione degli altri, ma mai di se stessa⁶.

⁶ Un'altra annotazione interessante di sottomissione della donna all'uomo è per Zambrano questa: Sicuramente esiste una certa misura tra ciò che si dice e ciò che si tace, un equilibrio inevitabile per la salute umana. Tale reazione si può osservare alla luce della differenza tra uomo e donna: tra le tante differenze tra maschio e femmina, infatti, la più evidente consiste in ciò che la donna dice e in ciò che tace, soprattutto se pensiamo a quanto la donna sia stata condannata al silenzio e abbia dovuto condurre la propria vita a forza di tacere. Al contrario, l'uomo sembra trovare la forza di sopportare qualsiasi cosa quando la dice, quando la rende pubblica, liberandosi di essa e dandole status, obiettività. La cultura europea ha vissuto alla maniera maschile, superando le proprie

In un articolo dedicato alla donna, Zambrano sostiene che una delle più forti resistenze all'avvento della libertà femminile nasce, dalla fede cristiana. Il dramma sorge, secondo l'autrice, nel momento in cui l'uomo ha deciso di mantenere la sua immagine a somiglianza divina:

«L'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio, uscito direttamente dalla sua mano, possedeva il diritto di esistere come uomo, un diritto che nessun'altra religione gli aveva conferito. [...] L'uomo si lanciò alla creazione dal proprio nulla [...] Però chi vive così è l'uomo esclusivamente. Nonostante la Chiesa Cattolica, in uno dei suoi primi Concili, abbia sancito – a maggioranza di voti – il possesso di un'anima per le donne, l'eguaglianza metafisica non si è realizzata. In effetti, si direbbe che la donna si seppe dotata di un'anima e si identificò con essa, mentre non si riconobbe come spirito, ardore creativo. Perciò non partecipò della furia maschile per l'esistenza, né tanto meno della sua solitudine.» (ZAMBRANO, 1945: 42-43; 1997: 102-103)

È interessante, secondo la filosofa, notare come nella tradizione cristiana si sia mostrata l'immagine di un essere che nella sua rappresentazione maschile, mantiene questa sua funzione di presentarsi come un creatore. L'argomento che Zambrano adduce per comprendere invece la situazione della donna, quando da padrona di un'anima finisce per identificarsi con essa e non con lo spirito, ci aiuta a comprendere la ragione che ha portato la donna, per molti secoli, a sopportare l'annullamento del suo essere come uno spirito creatore.

È molto interessante ciò che Zambrano scrive a tal proposito:

«Aristotele dice che "l'anima è in un certo senso in tutte le cose"; e che "è come una mano". Spazio dai confini sconosciuti dove possono entrare tutte le specie (*clases*) di esseri, tutti i differenti generi di realtà che si mantiene in contatto con tutte le cose a condizione che chi la possiede non si lanci come lo spirito o *l'animus*, a caccia della libertà.» (ZAMBRANO, 1997: 43)

Riconoscere nella donna la presenza di un'anima ha significato attribuire alla sua azione un limite che andava circoscritto nella sacra realtà, cioè, nella realtà non rivelata, occulta e segreta. Così la vita della donna è stata esiliata dello spirito che, con impeto, promuoveva l'esistenza, portando così a dimostrare che la donna viveva la vita senza partecipazione nell'avventura decisiva per la libertà. In questo orizzonte si comprende molto bene che la violenza, intesa come "quel non lasciar essere" per un cuore che esplode e che però, di fatto, è esploso, diventa ancora più evidente quando appunto esercita il suo potere di esclusione che nega totalmente le potenzialità dell'essere umano in questo caso della donna, la quale come Zambrano ha sperimentato nell'esilio dalla propria terra, significa non avere più né uno spazio nella storia né un corpo.

vicissitudini a forza di dirsele, vivendo di una fede che doveva essere visibile, che doveva esprimersi, rendersi pubblica. Niente di strano che sia rimasta intrappolata nel suo stesso essere pubblica (ZAMBRANO, 2006: 48-49).

L'esilio come la negazione della storia, del corpo e della memoria

Solo quando si è in chiaro con se stessi o quando si è capaci di fabbricare questa chiarezza è possibile affrontare la vita in terra straniera. (ZAMBRANO, *Unamuno*)

Pensare l'esilio come una realtà esistenziale che sperimenta la violenza ossia come un modo per non lasciar che l'umano sia, è un'immagine sicuramente molto inquietante. Oggi la figura dell'esilio è stata sostituita con una categoria altrettanto nota che è quella dell'immigrazione. Ieri si guardava all'esilio oggi all'immigrazione, come a quelle esperienze che rimandano a una violenza ineliminabile e, in special modo, inumana. L'essere che si sperimenta esiliato, si sente innanzitutto uno sradicato dalla sua terra. In modo più violento si dice che l'esiliato si sente un "extra-terrestre" così come l'immigrato si sente un "extra-comunitario". La violenza qui è oltre modo nascosta in quel non sentirsi un esistente appartenente e radicato in una terra precisa. L'esistenza, in questa condizione, soffre perché non ha un luogo, uno spazio geografico né tanto meno un suo corpo.

Come dichiara Zambrano:

«Il nostro silenzio, il silenzio degli esiliati, che hanno parlato così poco dell'esilio mentre avrebbero potuto parlarne tanto, dimostra che non si è seguita la via della giustificazione, per la quale si sfila armati di risplendenti ragioni, ma l'altra, che neppure sembra una via: quella di andarsi spogliando di torti e anche di ragioni, di volontà e di progetti. Andarsi spogliando sempre più di tutte queste cose per rimanere nudi e distaccati; soli e immersi in se stessi, e insieme alle intemperie, come uno che sta nascendo; nascendo e morendo al tempo stesso, mentre la vita continua. La vita che lasciarono all'esiliato senza ch'egli ne avesse colpa. Tutta la vita e il mondo, ma senza un luogo in esso, dovendo vivere senza veramente stare, cosa tanto necessaria. Muoversi senza poter quasi agire, ed essere così allo stesso tempo colui che dimora in una caverna, come chi nasce, e nel deserto, come chi muore.» (ZAMBRANO, 2006: 136)

Secondo Zambrano il fatto di non trovare un luogo nella storia suggerisce e soprattutto rimanda all'idea di una negazione di un luogo esistenziale e geografico, nel quale lo spazio aperto costituisce semplicemente uno spazio di frontiera; in questa situazione l'essere umano è escluso ed è lasciato senza alcuna possibilità di partecipazione e di realizzazione. A lui è negato anche l'esercizio della memoria che è ciò che fa la storia. Ancora oggi sono molte le donne che non hanno una propria storia, o in modo più drastico, che è a loro negata. Ancora molte sono quelle che non hanno più un corpo; quella realtà fisica che le aiuta ad assumere la responsabilità di ciò che si è. Attraverso il corpo si esprime ciò che si prova. L'esistente si trascende anche per mezzo di un corpo, che come un veicolo materializza l'io e assume in sé la dimensione materiale dell'esistenza umana. Per l'essere umano il corpo permette altresì di sapere che esso occupa un posto determinato nel cosmo e incarna il tempo che scorre e che si materializza fino a giungere alla sua conclusione. Il corpo è lo spazio dove si sperimentano la vita e la

morte, la violenza e l'amore, l'accettazione e l'esclusione. Il corpo ricorda all'essere umano che esiste e che la sua condizione non è eterna. Nel leggere l'esilio a partire dalla negazione delle due dimensioni, della storia e del corpo, è forse oggi possibile cercare lo spazio vitale degli esseri umani, specialmente di tutte quelle donne che si incontrano in un esilio permanente e che non hanno un luogo storico e neppure un corpo. Nonostante ciò, l'esilio vissuto nella sua dimensione esistenziale permette di toccare il profondo della condizione femminile: permette di arrivare a quel cuore che paradossalmente rinasce da questo tipo di esperienza non come se fosse un'uscita magica, ma come se fosse l'inizio di un percorso di speranza e di umanizzazione che nasce dal principio di un riconoscimento.

Concludendo

In sintesi, l'operazione che Zambrano presenta in questo suo scritto consiste anzitutto nel denunciare lo sguardo maschile e universalizzato dell'Occidente che, a suo avviso, si esprime attraverso queste quattro categorie di violenza originaria. Ovvero: a. nella identità esclusiva; b. nella logica di potenza; c. nella proprietà individuale; d. e nel sacrificio femminile. Secondo Zambrano, chiunque pensa a partire da questi paradigmi non riesce ad uscire dalla logica della violenza e neanche sa cosa è la democrazia. In questo orizzonte alla proprietà individuale Zambrano fa subentrare l'idea del *limite* ovvero di una soglia sempre aperta alla relazione ad altri; al sacrificio sostituisce la passione e la misericordia. Per la filosofa, in questo modo, anche la democrazia diventa l'espressione umana della politica. Innanzitutto perché essa è modalità di interrelazione umana, poi in quanto è la tutela per l'unicità della persona.

Una riflessione che oggi risulta quanto mai opportuna se si intende ripensare ad una cartografia filosofica aperta e alternativa, che riesca a decifrare la complessa profondità del cuore umano. È a partire da questa *creaturalità* dell'umano chiamata, in primo luogo, a nascere in modo creativo, e in secondo luogo, a ripensare l'amore come a una forma di dinamismo essenziale della vita, che Zambrano intende marcare soprattutto il senso di un esistere che è inserito già e sempre in una rete di relazioni: perché, come lei ricorda, il *vivere* è già un *convivere*. Una riflessione che allora diventa possibile se si prende seriamente la critica ad un'identità esclusiva. Zambrano apre perciò la discussione ad un mondo "altro": ad esempio, ad un sistema democratico, fatto di rapporti umani che coniuga la pluralità della verità, e che interpella in ultimo l'essere a nascere sempre una altra volta perché risponda autenticamente della sua esistenza. Questa proposta filosofica esprime quella che è anche la singolarità del suo pensiero politico, e che Zambrano specifica nella espressione: *non si nasce per morire bensì per trasfigurarsi esistendo*. Parole che custodiscono interamente l'energia creatrice che l'esistenza umana è ed ha ogni volta che, in ultimo, chiede di rinascere.

BIBLIOGRAFIA

- CAVARERO, A: *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerme*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- CIORAN, E. M.: *Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti*, Milano, Adelphi, 2005.
- ESIODO: *Opere e giorni*, Milano, Garzanti, 2008.
- PRADOS, E.: *Circuncisión del sueño*, Valencia, Pre-Textos, 1981.
- BIBBIA DI GERUSALEMME, Bologna, EDB, 2009.
- VIDAL, D.: *Le guerre sanguinose del XXI secolo*, tr. it. S. Dotti, <http://www.cartografareilpresente.org/article512.html>, 2010.
- ZAMBRANO, M.: *Unamuno*, Milano, Mondadori, 2006.
- _____ «Acerca de la violencia», in *Revista del conocimiento. Sobre la violencia y la ética*, Enero, 1985, pp. 94-107; tr. it. C. Razza, «La violenza europea», in M. Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, Venezia, Marsilio, 2009.
- _____ *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid, Edición de M. Gómez Blesa, 2004; tr. it. *Pensiero e poesia nella vita spagnola*, a cura di C. Ferrucci, Roma, Bulzoni editore, 2005.
- _____ *L'uomo e il divino*, Roma, Edizioni Lavoro, 2008.
- _____ *Isola di Porto Rico. Nostalgia e speranza di un mondo migliore*, Caserta, Edizioni Saletta dell'Uva, 2009.
- _____ «Eloisa o la existencia de la mujer», *Revista Sur* (febrero 1945); tr. it. *All'ombra del Dio sconosciuto. Antigone, Eloisa, Diotima*, Milano, Pratiche Editrice, 1997.
- _____ *Per abitare l'esilio. Scritti italiani*, Firenze, Le Lettere, 2006.
- _____ *Chiari del bosco*, Milano, Mondadori, 2004.
- _____ *Sogno creatore*, Milano, Mondadori, 2002.

Political behaviour and moral behaviour between *praxis* and *poiesis*

Piergiorgio DELLA PELLE*
Università degli Studi "G. d'Annunzio"
Chieti-Pescara (Italia)

ABSTRACT: In recent landscape of contemporary hermeneutics, according with the related rehabilitation of practical philosophy, is possible to examine the sphere of human behaviour following Aristotle's distinction between *praxis* and *poiesis*. In accordance with Heidegger and Gadamer's studies, this analysis underlines the peculiarity of moral knowledge compared to all the kinds of knowledge fastened to a τέχνη. Focusing on dianoethic virtue of the φρόνησις is possible to observe that the difference between *praxis* and *poiesis* shows the different nature and the diverse form of political behaviour and moral behaviour.

KEYWORDS: Practical philosophy, Moral, Political, Hermeneutics, Behaviour

RIASSUNTO: Nel contesto della riflessione ermeneutica contemporanea e della relativa riabilitazione della filosofia pratica, pare essere significativo indagare l'ambito della prassi a partire dalla presentazione che ne fa Aristotele attraverso le forme dell'agire di *praxis* e *poiesis*. In tale disamina, condotta seguendo le tracce solcate da Heidegger e Gadamer, ciò che pare rilevante è osservare come la peculiarità del sapere morale, rispetto agli altri saperi legati a una τέχνη, consista nella particolare relazione che questo tipo di sapere pratico instaura con le due forme indicate dell'agire. Attraverso l'indagine sulla virtù dianoetica della φρόνησις, difatti, è possibile vedere come la riflessione sui momenti di *praxis* e *poiesis* fornisca l'occasione di mettere in luce la specificità e la diversa natura dell'agire politico e di quello morale, mostrandone la differente connotazione nell'ambito del sapere e della filosofia pratica.

PAROLE-CHIAVE: Filosofia-pratica, *Praxis*, *Poiesis*, *Phronesis*, Agire

* This paper, excepting references and notes added later, was presented in the first edition of the "Jornadas Internacionais de Jovens Investigadores de Filosofia" in the University of Évora.
E-mail: piergi.dellapelle@libero.it

In the reconsideration of the Aristotelian thought in the twentieth century developed by the history of philosophy, the theoretical perspective most relevant, that wants to understand the ontological implications of the being in a practical direction, is linked to Martin Heidegger's work. Revealing the worldly root of the being, he grasped in the man's thrownness (*Geworfenheit*) the natural relationship between human existence and the being, in terms of the *Dasein*. If the same Greek idea of οὐσία, read in a theoretical key¹, moving from Aristotle, involves indubitable practical consequences, the human being goes beyond his limits in the direction of the being-with (*Mit-Sein*), of the *Dasein*-with (*Mit-Dasein*), of the being-with-one-another (*Miteinandersein*)². This idea, thus, carries within itself, in germ, the Hegelian antinomy otherness/identity. Insofar as, if it is true that I'm not myself without another that determines the mine undefinable through the reciprocal differences, cannot certainly be denied the pre-eminence of what man does; how he acts towards himself, the other and the community³.

According to Aristotle, the politics is the philosophy of human things and looks at the man like a *zoon politikón* (see ARISTOTLE, *Politics*, A 2, 1253a, in part also *Nicomachean Ethics*, I 8, 1169 b, 18). This is certainly the best introduction to the problem that the behavior in itself presents and to its moral and political implications. The man portrayed by the Greek thought is as far removed from the man caught in his individuality: he's essentially a citizen more than an individual (see GADAMER, 1931: 39-40). A citizen who acts for the community more than for himself, he thinks his being in relation to the *pólis*, rather than to the (modern) idea of conscience⁴. In the first pages of the *Nicomachean Ethics* we read:

«[...] the Good is the same for the individual and for the state, nevertheless, the good of the state is manifestly a greater and more perfect good, both to attain and to preserve. To secure the good of one person only is better than nothing; but to secure the good of a nation or a state is a nobler and more divine achievement.» (ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, I, 2, 1094b, 7-10)

If this is the direction to follow, it seems interesting to deal with the way to follow, in other words, to develop an investigation on the link between political behaviour and the moral dimension of the know-how-to-behave, to try to

¹ The reading of the οὐσία in terms of *Anwesenheit* is present for the first time in Heidegger's thought already in the lecture given in Cologne during the first week of December 1924, that is called "*Dasein und Wahrsein nach Aristoteles (Interpretationen von Buch VI der Nikomachischen Ethik)*", kept in one of the two versions existing in the *Nachlass* of Marbach am Main (see HEIDEGGER, 1924; KISIEL, 1993: 281-283).

² For the development of the theme of *Miteinandersein* by Heidegger, starting from Aristotle, in particular see HEIDEGGER, 1927: 184; 1979: 329-330; 1992: 113-115; 2002: 64; 2004: 113.

³ This further extension of the idea of other, which, as indicated, is derived from Hegel, is clearly visible in the positions of the hermeneutics of Gadamer and Ricoeur, while the issue is not carried out by Heidegger, particularly in the first phase of his thought (see GADAMER, 1973: 47-64; RICOEUR, 1990). On the other hand, it should be noted that the philosopher of *Sein und Zeit* in 1957 will focus on the antinomy *Identität und Differenz* in the analysis of the Hegel's *Logik* (see HEIDEGGER, 1957: 13-36).

⁴ In the background of the idea of conscience developed by the modern philosophy, there is the operation of *Destruktion* of the subjectivity and of the concepts inherited from modern thought, which began in the twenties by Heidegger. On this line take up position both Gadamer and Derrida (see DELLA PELLE, 2012: 265-274).

understand how man could applied his moral knowledge on the political behaviour, that the living in itself claims to bring into being.

The first issue that needs to be tackled concerns the nature of moral knowledge that manages the political behaviour. About it, seems to be interesting to consider the analysis that Hans-Georg Gadamer leads in the Part Two of *Wahrheit und Methode* (see GADAMER, 1960: 320-323), in which the problem, already discussed in 1958 in a series of lectures at the University of Louvain (see GADAMER, 1963: 64-71), is treated directly in the context of the explanation of his hermeneutics. Indeed, in this work, as elsewhere, in the light of his youthful studies on ancient philosophy (see GADAMER, 1930: 230-248), and, on backlighting, of those of the Neo-Kantianism (see DELLA PELLE, 2013: 15-41; GIRGENTI, 2008: 43-52; GRONDIN, 2004: 109-139; LEMBECK, 2008, 29-42), he shows the peculiarity of this specific kind of practical knowledge, that is the moral knowledge.

As a matter of fact, first of all, it should be emphasized how much the rehabilitation and the re-evaluation of practical philosophy in Germany, and then in the rest of the Europe, are inextricably linked to the name of this thinker (see BERTI, 1990: 249-266; 2012: 41-46; VOLPI, 1980: 11-97). He, through a reinterpretation, in a philological perspective, of ancient philosophy, has the merit to have brought to light some fundamental concepts of that thought; this in opposition to the Neo-Kantian purposes to ascribe every kind of knowledge to the scientific one, coming until the point to assert the equivalence between the Platonic ideas and the natural-scientific laws (see GADAMER, 1948: 27; NATORP, 1921²: 417). As is well-known, in this sphere, the critics have frequently pointed out as the hermeneutics of Gadamer has inherited from Aristotle the attention to the reasonableness (practical wisdom): the *φρόνησις* (see COURTINE, 2012: 103-123; DOTTORI, 2008: 53-66; FIGAL, 1992: 24-37; SMITH, 2003: 169-185). In this context, now, it is necessary to analyse, more effectively, as this idea, read in connection with the *τέχνη*, has allowed a lucid reflection on the two key moments of the behaviour: the *praxis* and the *poiesis*.

Notes Gadamer: «we know that Socrates and Plato did apply the concept of *téchne* to the concept of man's being, and it is undeniable that they did discover something true here» (GADAMER, 1960: 320, engl. tr.:325), and is already the Platonic Socrates of the *Apology* who claims the positive role played by the *τέχνη*, identifying the authentic knowledge with the knowledge of the artisan. Socrates, indeed, during his vain search of the authentic knowledge, looks for it in the artisan's knowledge:

«[...] finally then I went to the hand-workers [artisans: *χειροτέχνας*]: For I was conscious that I knew practically nothing, but I knew I should find that they knew many fine things. And in this I was not deceived; they did know what I did not, and in this way they were wiser than I.» (PLATO, *Apology*, 22 c-d)

Although the same artisans disappoint the Platonic Socrates; the art and the artisan skill are elevated to the role of true knowledge, and here there is the correspondence with the authentic moral knowledge whereof Socrates is looking for. Art and skill precede the behaviour and, at the same time, they direct the behaviour in itself. Far from dissolve themselves in the field of the empirics, they

are indicators of the possibility of a practical knowledge that goes beyond the experience of the act, to land to the potential competence.

Through the Socratic-Platonic thought, is started by Gadamer a re-evaluation of practical knowledge, which reaches its culmination in Aristotle's philosophy and finds its apical expression in the Aristotelian idea of *φρόνησις*. The *φρόνησις* as wisdom-in-action, in the Aristotelian doctrine, helps the man to decide on his own true purposes, pointing out the right means to achieve the real goals. True purposes and real goals are snatched by the virtue that righteously directs the will. So that, Aristotle argues:

«[...] also reasonableness as well as ethical virtue determines the complete performance of man's proper function: Virtue ensures the rightness of the end we aim at, reasonableness ensures the rightness of the means we adopt to gain that end.» (ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, V, 13, 1144a, 5-6)

As observes Da Re: «alla *phrónesis* spetta sviluppare e vivificare le ricche potenzialità della prassi umana, giudicando con discernimento nella situazione concreta e particolare» (DA RE, 1982: 109). Incidentally, it seems appropriate to take note of the fact that the reassessment of the concept of *φρόνησις* done by Gadamer, deviates substantially from the previous interpretations; such as the one of Natorp on the *φρόνησις* in Plato (see NATORP, 1921²: 81) and the one of Heidegger, that translates it, for example, with *Fürsorglich*, shrewdness who takes care (see HEIDEGGER, 2005: 376).

In the translation of the term *φρόνησις* in German with the word *Vernünftigkeit* (see GADAMER, 1978: 147), Gadamer wants to mark a sense deeply practical: *φρόνησις* so is the guiding principle of the good action (the behaviour in accordance with reason), it is the reasonableness in itself that leads the man to the wise behaviour, grasping both the right (*recht*) and the just (*richtig*) (see GADAMER, 1999a: 239). Insist on this dianoethic virtue of practical reason, that is to insist on the *φρόνησις* and its link with the *τέχνη*, is to grasp the wisdom in its actual determination. This virtue is the potency that gives to men the possibility to make actual the behavior. About it, this is the Aristotelian definition of this kind of wisdom: «it is a truth-attaining rational quality, concerned with action in relation to things that are good and bad for human beings» (ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, V 13, 1144 b 4).

Hence, it is possible to understand how much for Aristotle, and for the Greek thought, the *φρόνησις* is essentially the determining act of the practical knowledge, which in itself embodies the ethical value of the behaviour. From this point, it becomes to be evident the intrinsic differences that make asymptotic the ideas of *praxis* e *poiesis*.

The fact that these two forms of the behaviour are mutually divergent could be already derived directly from the thought of the master of Aristotle. If it is true that the Platonic philosophy is, on itself, a big apology of Socrates, the most right man inexorably condemned by the *pólis* of Athens to the greatest sacrifice (GADAMER, 1978b: 8): the choice between life and justice. Socrates, not wanting to sacrifice the justice, chooses the death of the Athens' *pólitês*, to save the idea for which he spent all his life. The death of the just Socrates is the same representation of the extreme approaching of the *praxis*, understood as moral knowledge, to the political behaviour, understood as *poiesis*.

Returning on the reading of the *Nicomachean Ethics* it is important to pay attention to one of the most meaningful passages of the analysis on the relationship between φρόνησις e τέχνη:

«[...] doing and making are generically different, since making (poiesis) aims at an end distinct from the act of making, whereas in doing (praxis) the end cannot be other than the act itself: doing well is in itself the end.»
(ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, V, 13, 1140, b3)

The problem inherent the connection between φρόνησις and τέχνη is therefore derived from a thematic ambivalence, that these two ideas of the behaviour set by themselves. Because, without doubt, are practical knowledge both, the praxis, understood as the behaviour managed by the wisdom, and the poiesis, understood as a skill that directs the production. This means that, for example, it must be distinguished the practical knowledge that directs the skill of the artisan, from the one who leads the way in which he fulfils his work. Indeed, to exercise the practical knowledge of the poiesis, he must have already acquired and stored a τέχνη that gives to him the direction to the development of the task, a τέχνη – remembers Gadamer – can be learned and unlearned (see GADAMER, 1960: 322). The moral knowledge instead, contrary to the τέχνη, is not learned or unlearned, since is not possible to decide to acquire it or not (as for the other forms of knowledge), because the human being is constitutively immersed in the situation to must act, and, therefore, because of the existence of himself, of his *Da-sein*, he always has and applies the moral knowledge. At this point is useful the previous analysis made around the difference between poiesis and praxis. To apply the moral knowledge is necessary to possess the right, but the moral knowledge is not something that man possesses on itself and merely applies to the concrete situations occurring. As Gadamer notes, the praxis must be understood as a real science: «is neither theoretical science in the style of mathematics nor expert know-how in the sense of a knowledgeable mastery of operational procedures (*poíesis*) but a unique sort of science» (GADAMER, 1991²: 81, engl. tr.: 92).

Essentially, it is possible to say that moral knowledge is praxis, not poiesis. Aristotle writes:

«[...] the whole theory of conduct is bound to be an outline only and not an exact system [...] matters of conduct and expediency have nothing fixed or invariable about them, any more than have matters of health. And if this is true of the general theory of ethics, still less is exact precision possible in dealing with particular cases of conduct; for these come under no science or professional tradition, but the agents themselves have to consider what is suited to the circumstances on each occasion, just as is the case with the art of medicine or of navigation.» (ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, II, 2, 1104a, 4)

It seems that in this direction Gadamer highlights a meaningful difference between practical knowledge (such as the one of the artisan) and moral knowledge. Indeed, although concepts such as right and wrong, are considered as «images used to guide» the man in his own behaviour (GADAMER, 1960: 322, engl. tr.: 327), as much as the concepts of doing and making (what is just is not fully determinable independently from the situation in which it is necessary to operate in a just way), on the contrary, the εἶδος of what the artisan wants to produce is

fully determined depending on the use to which needs the product. It might be thought that what is just possesses the same eidetic determination of the product, in truth, the just doesn't have its own concrete determination, but rather is revealed, for example, by the laws and the general rules of conduct, «thus, administering justice is a special task that requires both knowledge and skill» (GADAMER, 1960: 323, engl. tr.: 328).

In the beginning here it is said how much to exercise the practical knowledge of the poesis it is necessary to have already acquired a τέχνη, that directs in performing the task; therefore, even if the moral knowledge is not in this sphere, it is not possible reducing the practical knowledge only to the praxis.

Aristotle, in fact, going in a direction substantially opposite to the position that will be of the Kantianism and Neo-Kantianism, seems to flip the argument: it is the political knowledge that guides the moral behaviour. The man, that, first of all, is a citizen, is not trained to the moral knowledge, but rather he acts reasonably in a moral way, because he's trained to be an active part of the *pólis*. The politics not only intends to realize the higher good, but as well knows it. On this idea of good:

«[...] for both the multitude and persons of refinement speak of it as Happiness, and conceive 'the good life' or 'doing well' to be the same thing as 'being happy.' But what constitutes happiness is a matter of dispute; and the popular account of it is not the same as that given by the philosophers.»
(ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, I, 4, 1095a, 22-26)

In this point is condensed the core on which this analysis wants to persist: the politics proposing to itself to achieve the common goal of the happiness, exhausts the poietic moment of the behaviour, but leaves to the moral knowledge the decision about what happiness is in the practical act. The politic indicating the how, the direction, the guidance of the practical action, realizes in the moment of the praxis its ambition to become content, relying to the moral knowledge.

The political behaviour, on the other hand, really seems to be poesis: it directs the *pólis* and the man towards the top goal of the happiness and stops itself in front of the possibility to be pleasure, wealth or honour, as the common people believe, or virtue and wisdom. Aristotle adds:

«[...] and we must not overlook the distinction between arguments that start from first principles and those that lead to first principles. It was a good practice of Plato to raise this question, and to enquire whether the true procedure is to start from or to lead up to one's first principles, as in a race-course one may run from the judges to the far end of the track or the reverse.»
(ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, I, 4, 1095a, 30, b1)

Following the direction just shown, one tries to walk the path proposed until now on the contrary, seeing the correctness and the measure of the practical determinations quoted, in view of a real or presumed happiness. Aristotle so suggests to start not from the politics (from the poietic idea of the behaviour), but to follow the indication that proposes retracing the path in the reverse direction, almost coming back from the practical behaviour to the happiness. The political behaviour leads to the happiness when the moral knowledge becomes action, allowing to coming back; the moral knowledge is the practical mirror in which the happiness resulting from the political behaviour must find its own image.

Looking from outside, the Aristotelian solution seems still to lack the pedagogical possibility of the political behaviour, which is not tracked in a kind of absolute knowledge, far away from the practical idea of the behaviour, but in what the man knows by himself, because:

«[...] perhaps then for us at all events it proper to start from what is known to us. This is why in order to be a competent student of the Right and Just, and in short of the topics of Politics in general, the pupil is bound to have been well-trained in his habits. For the starting-point or first principle is the fact that a thing is so; if this be satisfactorily ascertained, there will be no need also to know the reason why it is so.» (ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, I, 4, 1095b, 3-7)

The challenge for a political behaviour that follows the moral knowledge, so, starts from a well-training for the man's habits. It is necessary to begin from the act of a moral knowledge that knows the eudemonic ambition of the political behaviour.

Paradoxically, the same death of Socrates is the only possibility to realize the justice that himself represents, it is the only sacrifice that at the altar of injustice allows the ascent from the praxis of the death to the eudemonic purpose of the poiesis. This is the sole moment in which the moral knowledge laps the political behaviour.

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, in *Le tre etiche*, intr., tr. it., note e apparati di A. Fermani, pres. di Migliori, M., Milano, Bompiani, 2008, pp. 431-993.
- _____, *Politica*, intr. e tr. it. di C. A. Viano, Milano, BUR, 2002, 2008³.
- BERTI, E.: *La philosophie pratique d'Aristote et sa 'réhabilitation' récente*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 2 (1990), pp. 249-266.
- _____, *Verità e Metodo e la rinascita della filosofia pratica*, in R. Dottori (hrsg. v.), *50 Jahre Wahrheit und Methode. Beiträge im Anschluss an H.-G. Gadamer Hauptwerk/ Fifty years after H.-G. Gadamer's Truth and Method. Some considerations on H.-G. Gadamer's main philosophical work*, Berlin, LIT Verlag, 2012, pp. 41-46.
- COURTINE, J. F.: *Hermeneia et phronesis*, in *50 Jahre Wahrheit und Methode. Beiträge im Anschluss an H.-G. Gadamer Hauptwerk/ Fifty years after H.-G. Gadamer's Truth and Method. Some considerations on H.-G. Gadamer's main philosophical work*, Berlin, LIT Verlag, 2012, pp. 103-123.
- DA RE, A.: *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia pratica*, Rimini, Maggioli, 1982.
- DELLA PELLE, P.: *La Destruktion heideggeriana nella déconstruction del logocentrismo del primo Derrida*, in *Testis fidelis. Studi di filosofia e Scienze Umane in onore di Umberto Galeazzi*, Napoli, Orthotes, 2012, pp. 265-274.
- _____, *La dimensione ontologica dell'etica in Hans-Georg Gadamer*, Milano, Franco Angeli, 2013.

- DOTTORI, R.: *Il concetto di phronesis in Aristotele e l'inizio della filosofia ermeneutica*, in «Paradigmi», XXVI/3 (2008), pp. 53-66.
- FIGAL, G.: *Verstehen als geschichtliche Phronesis. Eine Erörterung der philosophischen Hermeneutik*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1 (1992), pp. 24-37.
- GIRGENTI, G.: *Paul Friedländer e Paul Natorp maestri di Gadamer*, in «Paradigmi», XXVI/3 (2008), pp. 43-52.
- GRONDIN, J.: *Hans Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1999.
- LEMBECK, K.-H.: *Gadamer e il neokantismo*, «Paradigmi», XXVI/3 (2008), pp. 29-42.
- HEIDEGGER, M.: *Dasein und Wahrsein nach Aristoteles (Interpretationen von Buch VI der Nikomachischen Ethik)* (1924), in DLM (Deutschen Literaturarchivs Marbach) Zug. Nr. 75.7061.
- _____ *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957.
- _____ *Sein und Zeit* (1927), in GAIL, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977.
- _____ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), in GA 20, Frankfurt am Main, Klostermann, 1979.
- _____ *Platon: „Sophistes“* (1924-1925 WS), in GA 19, Frankfurt am Main, Klostermann, 1992.
- _____ *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924), in GA 18, Frankfurt am Main, Klostermann 2002.
- _____ *Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)*, in GA 64, Frankfurt am Main, Klostermann, 2004.
- _____ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutische Situation)*, Lessing H. U. (hrsg. v.), in «Dilthey Jahrbuch», VI (1989), pp. 237-269; ora con titolo *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, in GA62, (hrsg. v.) Neumann G., Frankfurt am Main, Klostermann, 2005.
- GADAMER, H.-G.: *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie* (1948), in *Kleine Schriften I: Philosophie, Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1967, 1976², pp. 11-38.
- _____ *Einleitung*, in *Plato, Texte zur Ideenlehre*, Griechische-Deutsch, hrsg. u. übers. v. H.-G.G., Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1978b, pp. 7-10.
- _____ *Die Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, 1991²; engl. tr. by F. G. Lawrence: *Reason in the Age of Science*, Cambridge, MIT Press, 1981.
- _____ *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*, Hamburg, F. Meiner, 1931, ora in *Gesammelte Werke 5: Griechische Philosophie I*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1985, pp. 5-163.
- _____ *Praktisches Wissen* (1930), in *Gesammelte Werke 5: Griechische Philosophie I*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1985, pp. 230-248.
- _____ *Die Dialektik des Selbstbewußtseins* (1973), ora in *Gesammelte Werke 3: Neuere Philosophie I, Hegel – Husserl – Heidegger*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1987, pp. 47-64.
- _____ *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960, 1975⁴, ora in *Gesammelte Werke 1: Hermeneutik I*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1990; engl. tr. by J. Weinsheimer and D. G. Marshall: *Truth and Method*, New York, Continuum, 1994.
- _____ *Die Idee der praktischen Philosophie*, in *Gesammelte Werke 10: Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999a, pp. 238-246.

- _____. *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), in *Gesammelte Werke 7: Griechische Philosophie III, Plato im Dialog*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999b, pp. 128-227.
- _____. *Le problème de la conscience historique* (1958), Louvain/Paris, B. Nauwelaerts, 1963; tr. ted. di T.N. Klass: *Das Probleme des historischen Bewußtseins*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 2001.
- KISIEL, T.: *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- NATORP, P.: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig Dürr, 1903, 1921².
- PLATO, *Apology*, in *Apologia di Socrate e Critone*, tr. it. e note di M. Valgimigli, intr. e note aggiornate di A. M. Ioppolo, Roma- Bari, Laterza, 2010¹¹.
- RICOEUR, P.: *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, tr. it. di D. Iannotta: *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993.
- SMITH, P.C.: *Phronêsis, the Individual and the Community. Divergent Appropriations of Aritotle's Ethical Discernment in Heidegger's and Gadamer's Hermeneutics*, in *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, pp. 169-185.
- VOLPI, F.: *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano Terme (Padova), Francisci Editore, 1980, pp. 11-97.

Uma reinterpretação da *Filosofia da Natureza* de Hegel: A ideia de *vida* e de *organismo* como ponto de partida para uma abordagem evolucionista

Margarida DIAS*

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (Portugal)

RESUMO: Primeiramente, o que se pretende com este trabalho é encontrar pontos de cruzamento [possíveis] entre as teorias e os conceitos próprios das ciências naturais e as teorias e conceitos próprios da filosofia, nomeadamente, no que se refere às noções de *vida* e de *organismo*, que são objecto de estudo neste trabalho. Para o efeito, procede-se aqui a uma reinterpretação do conceito de *vida*, conforme exposto na *Enciclopédia*, na *Ciência da Lógica* e, sobretudo, na *Filosofia da Natureza* de Hegel, à luz das ciências da biologia actuais e, mais especificamente, a partir do conceito de *pensamento populacional* [population thinking] proposto por E. Mayr. O objectivo é, portanto, encontrar na concepção hegeliana de vida um quadro conceptual para o questionamento dos problemas da biologia actuais.

PALAVRAS-CHAVE: Desenvolvimento dialéctico, Singular, Universal, População, Espécie

ABSTRACT: Primarily, the aim of this paper is to find points of [possible] intersection between the theories and concepts of the natural sciences and the theories and concepts of philosophy, particularly in relation to notions of *life* and *organism*, which are object of study in this work. To this end, we proceed here to a reinterpretation of the Hegelian concept of life as it is exposed in the *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, in *The Science of Logic* and particularly in *The Philosophy of Nature*, in the light of current biological sciences and more specifically in the light of the Mayr's concept of *population thinking*. The goal is therefore to find in Hegel's idea of life a conceptual framework for the questioning of the current problems in biology.

KEYWORDS: Dialectical development, Singular, Universal, Population, Species

* Doutoranda pela Faculdade de Letras da Universidade Coimbra, Bolseira da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), com o projecto de investigação: "A ideia de *vida* em Hegel: desenvolvimentos éticos e científicos".
E-mail: margaridah.dias@sapo.pt

1. O movimento [progresso] do conceito ao nível da *Filosofia da Natureza*

Como ponto de partida, proponho o reconhecimento de que a filosofia hegeliana ou, o sistema hegeliano – entendendo por sistema uma ordem classificativa – não representa um todo estático, uma substância abstracta imutável e invariável. Pelo contrário, se nos localizarmos no parágrafo 88 da *Enciclopédia*, verificamos que a primeira e mais fundamental categoria do pensar, a qual fornece o princípio de todo o movimento – entendamos – *movimento dialéctico*, é o *devenir*¹.

Entrando no vocabulário hegeliano, a *ideia*, ou seja, tudo quanto existe², tudo o que é e, portanto, a verdade é, essencialmente, processo ou, se quisermos, movimento, desenvolvimento ou actividade interna. Este processo tem uma direcção determinável, a saber, a de progredir no sentido da maior completude e inteligibilidade do sistema ou, o que é o mesmo, de progredir no sentido da maior inteligibilidade da *ideia*. O mesmo quererá dizer que o conceito de desenvolvimento presente na filosofia de Hegel envolve determinadas categorias, que organizam o seu objecto desde as mais simples até às mais complexas formas de ser e de saber. De acordo com esta concepção, fundamenta-se a tese de que a natureza, enquanto momento³ [segundo] de um processo de desenvolvimento é sempre superada, [necessariamente], por um momento superior e, portanto, mais completo que, no esquema hegeliano corresponde ao Espírito⁴.

Aceitando que, ao movimento operado pela ideia, está implícita uma ideia de progresso, poder-se-á, a partir daqui, tentar estabelecer uma aproximação entre a ideia de *desenvolvimento dialéctico* realizado, sobretudo, ao nível da natureza, e alguns dos pressupostos das teorias evolucionistas. Porém, e salvaguardando as palavras do próprio filósofo:

«[...] a *metamorfose* cabe apenas ao conceito como tal, já que só a sua modificação é desenvolvimento [...]. O conceito dialéctico que guia os “degraus” no seu progresso, é o interior dos mesmos.” Ou ainda: “Representações nebulosas, como em particular a chamada *emergência* de plantas e animais a partir da água, e em seguida, a emergência de organizações animais mais desenvolvidas a partir das inferiores [...] devem excluir-se da consideração pensante.» (HEGEL, 1992: vol. II, §249)

Torna-se clara, portanto, a rejeição de Hegel em relação a qualquer tipo de *emergentismo*, de *transformismo* ou de *evolucionismo*, segundo o qual, as espécies vivas ter-se-iam gerado umas a partir das outras.

¹ «[...] o próprio começo é também o *devenir* [...]» (HEGEL, 1992: vol. I, §88).

² «A ideia é a verdade; pois a verdade é a correspondência entre a objectividade e o conceito [...]. Na ideia não se trata deste, nem de representações, nem de coisas externas. – Mas também tudo o que é efectivo, enquanto é algo de verdadeiro, é a ideia e tem a sua verdade só mediante e em virtude da ideia.» (HEGEL, 1992: vol. I, §213).

³ «A ciência divide-se assim em três partes: I. *A Lógica*, a ciência da Ideia em si e para si; II. *A Filosofia da Natureza*, como a ciência da Ideia no seu-outro; III. *A Filosofia do Espírito*, como a ciência da Ideia que, do seu ser-outro a si retorna.» (HEGEL, 1992: vol. I, §18).

⁴ «[...] a ciência exhibe-se ela própria como um círculo retornando a si, o fim tornar-se-á o princípio [...]; o círculo é mais um círculo de círculos, em que cada membro individual envolvido pelo método é reflectido em si mesmo, voltando assim ao princípio sendo, ao mesmo tempo, o começo de um novo membro [...]. Ligadas a esta cadeia estão as ciências individuais (lógica, natureza e espírito), cada uma delas como um antecedente e um sucessor.» (HALPER, 1998: 30).

A posição de Hegel pode, em parte, ser justificada pelos estudos e resultados das ciências naturais à época do filósofo (1770-1831). De acordo com o paradigma vigente na biologia durante os séculos XVIII e XIX, a espécie é caracterizada pela sua essência imutável [*eidos*] e separada de todas as outras espécies por uma forte descontinuidade. O essencialismo assume que a diversidade da natureza inanimada, assim como, a diversidade da natureza orgânica é o reflexo de um número limitado de universais imutáveis o que, obviamente, inviabiliza qualquer tipo de evolucionismo ou de emergentismo, segundo o qual, as espécies poder-se-iam ter originado e transformado a partir de outras.

Ora, se por um lado é certo que Hegel recusa a ideia de evolução tal como hoje a conhecemos, por outro, é também certo, que a ideia de *desenvolvimento* ou *movimento* [conceptual] não entra em rota de colisão com alguns dos pressupostos das teorias da biologia actuais, tendo em conta a ênfase dada pelo filósofo ao desenvolvimento progressivo do conceito e do organismo individual. Importa, por isso, perceber o modo como Hegel conceptualiza esse desenvolvimento.

A realidade, na perspectiva de Hegel, deve conter o plano de desenvolvimento da sua própria existência, tal como, por exemplo, a semente contém o plano de desenvolvimento da planta. Neste sentido, a realidade é um todo orgânico que, por ter em si o seu desenvolvimento, se auto-actualiza pela referência a si mesma, o que quer dizer que, não precisa de um observador externo, nem de qualquer princípio ou entidade exterior a si mesma, que a conduza o processo na sua marcha de desenvolvimento.

Atendendo a esta concepção, o objectivo de Hegel passa por compreender a natureza de tudo quanto existe, do real, como tendo uma estrutura racional, isto é, como algo cuja existência é inteligível. Neste sentido, a *ideia* [o que existe; o que é], não é senão, a actualização daquilo que ela é [já] em si mesma; ela é o plano de desenvolvimento de tudo quanto existe. Esta concepção de desenvolvimento centrada na auto-organização progressiva do mais complexo a partir do menos complexo encontra a sua expressão, por exemplo, na estrutura e divisão da *Física Orgânica*, na qual o *orgânico* se desenvolve e se determina a partir do *inorgânico* e a *vida* se desenvolve a partir da realidade material do *mecanismo* e do *quimismo*. Porém, um parêntesis. Dizer que, por exemplo, o quimismo possa dialecticamente implicar e, assim, conduzir ao conceito de vida, não significa que os processos químicos se transformem em vida, mas sim que, o quimismo contém como *possibilidade* a vida. E o mesmo se aplica a todas as categorias lógicas e reais, segundo um princípio hierárquico em que o mais complexo se autodetermina a partir do menos complexo, reintegrando este em si.

O desenvolvimento está, na *Filosofia da Natureza*, reservado ao processo epistemológico, estando ausente do seu objecto, isto é, da própria natureza. O mesmo é dizer que, o movimento da natureza apenas é inteligível na medida em que é expressão do movimento do conceito. O desenvolvimento real é próprio da realidade espiritual, mas não da realidade natural. A natureza é apresentada por Hegel como, essencialmente, *não histórica*, isto porque, a transformação histórica contém um momento de singularidade, isto é, daquilo que não se repete, o que, na natureza só acontece ao nível do *vivente* (*das Lebendige*). Este desenvolve-se teleologicamente em direcção à forma da sua espécie mas o *telos* do seu desenvolvimento não é, senão, a reprodução e morte do vivo, recaiando a natureza num ciclo de má infinidade em que cada geração repete a anterior.

Contrariamente às teorias que explicavam a progressão das estruturas naturais à época do filósofo, sobretudo, a evolução e a emanação, Hegel coloca como motor dessa progressão a *ideia*, ou melhor, a *necessidade da ideia*:

«[...] é a Ideia que causa cada esfera para se completar a si mesma passando a um nível mais elevado, e a variedade das formas deve ser considerada como necessária e determinada.» (HEGEL, 1992: vol. II, §249)

Esta necessidade de progressão deve ser entendida de modo puramente dialéctico. Um exemplo claro deste tipo de progressão ocorre ao nível do engendramento e organização do organismo animal. O que hoje, aplicado à linguagem da biologia contemporânea, se traduziria na organização das espécies superiores, mais complexas e com um maior grau de auto-organização.

A *Filosofia da Natureza* apresenta uma visão tripartida do organismo: *organismo geológico*, *organismo vegetal* e *organismo animal*. Mas é o *organismo animal* que se apresenta como resultado último da natureza: ele tem o sentimento de si; tem a faculdade de se afirmar perante o meio inorgânico através da nutrição; possui a capacidade de se relacionar ao outro como a si mesmo, através do acasalamento ou reprodução, mediante o designado “processo do género”. Estas capacidades específicas do organismo animal mostram o vivente como um todo inter-relacional e funcional na sua figura, que mediante os seus processos próprios de assimilação e do género se relaciona de forma prática e teórica com a exterioridade – natureza inorgânica e natureza orgânica (Hegel, 1992: vol. II, §351; §352; §359).

Simultaneamente, o animal é afectado pela insuficiência que caracteriza em geral a natureza, a saber, a incapacidade de se pensar a si mesmo, pois, na vida, a ideia é [ainda só] *em si* mesma, mas ela não é ainda *para si* mesma – momento em que ela se pensa a si mesma, isto é, momento em que ela é adequada a si enquanto consciente de si – o que só ocorre ao nível do Espírito. O mesmo é dizer que a natureza, enquanto actividade [vivente], responderá a um *telos* imanente que será a sua produção como espírito. Neste sentido, afirma Hegel:

«[...] o mesmo vale para o espírito; também o seu desenvolvimento terá atingido a sua meta quando o conceito do mesmo se realiza plenamente ou, o que é o mesmo, quando o espírito alcança a plena consciência do seu conceito. [...] Este vir-a-si-mesmo do conceito em sua realização aparece, no entanto, no espírito, numa forma ainda mais completa do que no meramente vivo [...]. No espírito que se reconhece a si mesmo, o produto é um e o mesmo que o produtor.» (HEGEL, 1992: vol. II, §379)

O indivíduo pode ser tratado a dois níveis: 1º como ser particular, membro actual de uma espécie e, como tal, parcelar, fragmentário e, 2º, o indivíduo é o que é capaz de transmitir a vida da espécie, apresentando-se como depositário de caracteres específicos. O indivíduo é, pois, o sistema de compatibilidade destas duas funções, que correspondem, uma à integração no seio da comunidade vital e, a outra, à “actividade amplificadora” do indivíduo pela qual ele transmite a vida no processo de engendramento de novos seres. De acordo com esta descrição, o vivente não é concebido como *sendo* ou como *ente*, mas como *reproducente* ou como *reproduzindo-se* e, neste sentido, ele é a expressão do *universal* que se

singulariza e do *singular* que produz o universal ao retornar a si mesmo, por via da sua reprodução. Neste sentido, não é a essência universal que gera o singular mas, nos termos de Aristóteles, *um homem gera o outro*. Desta forma, podemos dizer que o vivente se define para além da relação de agressão e de defesa perante o meio [*relação de negação*], pela reprodução sexuada [*momento positivo*].

O processo do género mediante o qual o vivente se relaciona *ao outro* [*da sua espécie*] *como a si mesmo* é um modelo legítimo para conceber a relação concreta entre universal e singular ou, entre espécie e indivíduo. O mesmo será dizer, torna-se um modelo privilegiado para compreender o modo como o indivíduo singular, dotado da sua particularidade, produz o universal, ou seja, produz a sua espécie, do mesmo modo que a espécie produz o indivíduo singular. A pertença e a relação entre as espécies não é função de um observador ou da reflexão exterior, mas deriva antes, do reconhecimento, da reprodução sexuada e da “reprodução dos géneros vivos”. Com esta concepção o vivente deixa de ser visto como corpo depositário, passando a ser visto como interveniente no seu processo:

«Mediante o processo com a natureza externa, o animal dá à certeza de si mesmo, ao seu conceito subjectivo, a verdade, a objectividade, como indivíduo *singular*. Tal *produção* de si mesmo é, pois, autoconservação ou *reprodução* [...]; o conceito, fundido assim consigo mesmo, é determinado como *universal concreto*, como género, que entra em relação com a individualidade da subjectividade.» (HEGEL, 1992: vol. II, §366)

Com esta ideia, Hegel não só recusa o idealismo de tipo platónico, também o nominalismo, como afirma que os universais estão sujeitos a movimento e ao desenvolvimento, indo ainda mais longe, ao afirmar que o movimento é condição da sua inteligibilidade.

2. Do *singular* hegeliano ao *pensamento populacional* de E. Mayr

Para os filósofos tradicionais, a palavra *espécie* significava simplesmente um *tipo de* e designava um certo grau de semelhança. Não existe, segundo esta perspectiva, uma relação especial ou diferente entre os membros de uma espécie, para além da sua semelhança. Este conceito de espécie como *classe* adoptado pelos filósofos, que “trata as espécies como agregados aleatórios de indivíduos que têm em comum as propriedades essenciais do tipo da espécie, recebeu a designação de *conceito tipológico de espécie*.” (MAYR, 1963: 20-21; 1982: 256-257; 1988: 336-339)⁵.

⁵ Na taxonomia clássica, as espécies eram definidas simplesmente como grupos de indivíduos semelhantes que são diferentes de outros indivíduos pertencentes a outras espécies. Assim, uma espécie é um grupo de animais ou plantas que têm em comum uma ou mais características. Cada espécie representa um tipo de organismo diferente. A diversidade da natureza era vista como o reflexo de um número limitado de universais imutáveis. A variação era interpretada como uma manifestação imperfeita do *eidos*, a qual resultou em atributos “acidentais”.

O conceito tipológico de espécie postula quatro características das espécies: «1) as espécies consistem em indivíduos semelhantes que partilham a mesma “essência”; 2) toda a espécie é separada das outras por uma forte descontinuidade; 3) todas as espécies são constantes no tempo e no espaço; 4) a variação possível dentro de qualquer espécie é severamente limitada.» (MAYR, 1988: 128).

O enraizamento do essencialismo na história da filosofia e a sua ampla aceitação por parte dos filósofos da ciência, acabou por se tornar um impedimento à aceitação de conceitos como o de *evolução*, mas também, de outras teorias particulares que propunham, sobretudo, a ideia de variação ou alteração evolutiva aplicada aos seres naturais.

Apesar da publicação de novos estudos comparativos⁶ que evidenciavam alterações (graduais) dos organismos em resposta à variação do seu meio geográfico (=adaptação) – mas que, no entanto, não representavam uma ruptura radical ou definitiva com o essencialismo – a tese de que as espécies são constantes, só seria refutada de forma conclusiva com a publicação da *Origem das Espécies* (1859) de Darwin. O estudo da variação geográfica e, particularmente, a análise das populações locais, confirmaria que as espécies são compostas por populações, as quais variam de local para local, assim como os indivíduos que as compõem (MAYR, 1998: 128).

De acordo com o novo quadro científico e conceptual, tornou-se urgente um novo paradigma para a definição da espécie. Um que acentuasse o carácter intersubjectivo do vivente em detrimento do carácter estático a que este estava votado pelo essencialismo. É desta forma, que se assiste ao surgimento de um novo conceito – o *conceito biológico de espécie*. De acordo com este conceito, a espécie é constituída por *populações* e as espécies têm uma realidade e uma coesão próprias graças a um programa genético que se desenvolve no tempo e que é partilhado por todos os elementos da mesma. Daqui resulta que, os membros de uma espécie formam, simultaneamente, uma comunidade reprodutiva e uma unidade ecológica, estando sujeitos à variabilidade temporal e geográfica. Na perspectiva de E. Mayr, o surgimento do conceito biológico de espécie é uma das primeiras manifestações de emancipação da biologia em relação a uma filosofia inapropriada e fundada sobre os fenómenos de natureza inanimada (MAYR, 1998: 128).

É importante notar que todo o pensamento hegeliano, tanto ao nível da *Lógica*, como da *Filosofia da Natureza* ou mesmo, do *Espírito*, se funda nesta ideia de uma classificação a partir do desenvolvimento e de considerar cada momento do sistema como produto da história de um desenvolvimento, ao passo que, o cerne da dificuldade de classificação estava, para Mayr, em não se entender a biologia como ciência histórica. Como o próprio afirma:

«É impossível classificar com significado, itens que são produto de uma história de um desenvolvimento, a menos que sejam devidamente tomados em consideração os processos históricos responsáveis pela sua origem.»
(MAYR, 1998: 128)

Mayr propõe, assim, um novo paradigma para a investigação e explicação do fenómeno da vida. Segundo ele, é necessário abandonar uma concepção essencialista veiculada pela Física, cujos princípios assentam na invariabilidade e na constância da matéria e adoptar uma concepção baseada na singularidade dos organismos vivos – a começar pelo seu código genético –, no seu carácter único e histórico. Esta nova concepção significa uma ruptura com a tradição essencialista e, simultaneamente, uma ruptura com o reducionismo operado pelas ciências da

⁶ São tomados como referência os estudos de Linnaeus e, sobretudo, a “teoria da transformação” de Lamarck e, ainda, os estudos de Lyell, os quais viriam a ter grande influência na obra de Darwin.

física e da química no que respeita à ciência da biologia. Nesta mesma linha J. Dupré partilharia da tese de Mayr acerca da autonomia da biologia⁷ enquanto ciência e, por conseguinte, rejeitaria o pressuposto de que toda a complexidade e ordem que caracteriza em geral as organizações vivas pode ser explicada pelas fórmulas fixas e quânticas da física e da química⁸:

«A organização biológica (...) é a conquista extraordinária de sistemas aperfeiçoados ao longo de milhares de anos de evolução. Não é algo que surge espontaneamente (*do nada*) com o determinismo do mundo físico e químico.» (Dupré, 2010:44).

Com a introdução do conceito biológico de espécie e, mais especificamente, com o conceito de *população*, a natureza viva deixa de ser vista como um aglomerado composto por *tipos* [estáticos, imutáveis, fixos] *de* ou em *classes de*, passando a ser concebida como um todo dinâmico composto por populações variáveis, nas quais cada indivíduo é único.

É importante notar que, pela primeira vez, são introduzidas duas características fundamentais no que respeita aos organismos vivos e que os distinguem radicalmente da matéria inanimada, a saber, a *historicidade* que lhes é própria [e, de modo mais geral, o carácter histórico da própria biologia enquanto disciplina] e a sua *singularidade*. Fazendo uso das palavras de Mayr:

«[...] nenhum aspecto da vida é mais característico do que a sua quase diversidade ilimitada. Nunca dois indivíduos de uma população na reprodução sexual são o mesmo, nem duas populações, nem duas populações da mesma espécie, nem nenhuma outra associação. Para onde quer que olhemos encontramos singularidade e singularidade traduz diversidade.» (MAYR, 1998: 128).

É no conceito de *população* e, mais especificamente no conceito de *pensamento populacional* (*population thinking*) que Mayr encontra uma alternativa ao essencialismo e, conseqüentemente, uma solução para o problema da unidade da espécie. O conceito de população, localizada espaço-temporalmente e susceptível de alteração, substitui hoje a essência, classicamente entendida como *eidos* imóvel fora do espaço e do tempo (MAYR, 1988: 35). Esta definição levanta, porém, o problema da unidade da espécie, ou melhor, o de saber que critério identifica um grupo de indivíduos como pertencentes a uma mesma espécie, uma

⁷ Para Mayr, o reducionismo de ordem teórica, segundo o qual, as teorias e leis formuladas num campo da ciência (no caso, na física e/ou na química) podem ser usados para explicar conceitos ou princípios próprios de outros campos da ciência (no caso, da biologia), torna-se uma futilidade que pode ser facilmente refutada pelo fenómeno da emergência. (A este respeito, ver MAYR, 1982: 59-63.)

⁸ O problema do reducionismo em biologia (e na própria filosofia) e, em particular, o debate reducionismo vs emergentismo não será objecto de análise neste estudo, ainda que tal fosse totalmente pertinente. No entanto, seria importante salientar a posição crítica de J. Dupré a este respeito: “my central claim is that the properties of constituents cannot themselves be fully understood without a characterization of the larger systems of which they are part.” (DUPRÉ, 2010: 32). E ainda, a respeito da biologia como ciência autónoma: «[...] the fact that biology – a science-works with *concepts* that depend on the larger systems of which they are part, as well as on their constituents, it is a fatal objection to the claim that “it is possible to reduce biological explanations to explanations in chemistry and/or physics.”» (DUPRÉ, 2010:37-38) [itálico nosso].

vez que agora, não se trata já de uma unidade ideal que se manifesta em diferentes exemplos singulares, mas que é de facto constituída por eles. Mayr encontra no *isolamento reprodutivo* o elemento de ligação da espécie propondo, assim, o seguinte critério: “uma espécie é uma comunidade reprodutiva de populações [reprodutivamente isoladas de outras] que ocupa um nicho específico na natureza.” (MAYR, 1982: 273).

A novidade da definição de Mayr, digamos, consiste no conceito de *isolamento reprodutivo*⁹ e, consequentemente, na ideia de *intersubjectividade*. O elo da espécie passa a residir, então, na própria capacidade de *reconhecimento* [do outro como sendo da mesma espécie], na pulsão auto-reprodutiva e na sexualidade. A admissão da sexualidade tem como consequência a alteração não só do estatuto da espécie, que se torna um processo objectivo: *a espécie é realmente uma realidade objectiva* (MAYR, 1988: 317) *com características de realidade espaço-temporalmente determinadas*, como do indivíduo, porquanto os “*organismos que pertencem a uma espécie são parte da espécie e não membro da mesma*”. Ou seja, o indivíduo não é subsumido a um conceito abstracto, como exemplar, mas participante de uma comunidade real reprodutiva.

O conceito biológico de espécie e de *population thinking* a ela associado permitem entender a classificação como facto objectivo, histórico e comportamental à maneira hegeliana, embora Hegel não pudesse admitir, em 1830, a evolução das espécies naturais e a historicidade da vida natural.

Assim, tendo em conta os dados conceptuais apresentados, não nos deparamos, à partida, com nenhum argumento decisivo contra a aceitação do desenvolvimento conceptual ao nível da orgânica. Como também não encontramos um elemento decisivo que impeça a integração da ideia de “evolução” [das

⁹ Para Mayr, os *mecanismos de isolamento reprodutivo* são um dispositivo para a protecção do genoma específico de uma espécie. Mayr dá-nos um exemplo: “se os progenitores não são da mesma espécie (como no caso do cruzamento entre o cavalo [*Equus caballus*] e a burra [*Equus asinus*]), a sua descendência (“mula” [*Equus mulus*]) irá consistir em híbridos habitualmente estéreis cuja viabilidade [reprodução], pelo menos na segunda geração, será muito reduzida. Por conseguinte, há uma vantagem selectiva de algum mecanismo que favorece o acasalamento de indivíduos que são intimamente relacionados, isto é, conspecíficos e que previna o acasalamento entre indivíduos cuja relação é mais distante. Isto é alcançado através dos mecanismos de isolamento reprodutivo das espécies.” (MAYR, 1998: 129). A este respeito, ver também CLARIDGE, 2010: 94-97. E, em particular, acerca da distinção entre os conceitos de “isolamento” e “reconhecimento”, ver MAYR, 1988: 320: “o reconhecimento de espécies é, simplesmente, a troca de estímulos apropriados entre macho e fêmea para assegurar o acasalamento de indivíduos conspecíficos e para evitar a hibridação de indivíduos pertencentes a espécies diferentes”. Ou ainda, “o termo reconhecimento implica um certo grau de actividade cognitiva consciente que não é expectável nos animais «inferiores»”.

É importante notar que não é Mayr quem, pela primeira vez na história da biologia, faz referência à *reprodução* como critério para definir e classificar os indivíduos que devem ser considerados como pertencentes a uma espécie. Nos finais do séc. XVII John Ray propôs uma solução totalmente nova para este problema, de acordo com a qual e, independentemente dos graus de variação, deveriam ser considerados membros da mesma espécie todas aquelas variantes [descendência] que surgiram “da semente de uma e da mesma planta” ou, no caso dos animais, que tenham sido geradas pelos mesmos pais.

Também Buffon havia já feito referência, apenas implicitamente, à reprodução como critério de definição da espécie, ainda que, à época, as suas preocupações se centrassem, sobretudo, em perceber porque é que os descendentes dos progenitores de cada espécie tendiam a assemelhar-se nas gerações futuras: “Este poder de produzir a igualdade, esta cadeia de existência sucessiva de indivíduos [...] constitui a existência das espécies.” (BUFFON, 1954: 233-238).

espécies] na *Filosofia da Natureza*, tendo em conta, naturalmente, o contexto histórico, filosófico e científico de Hegel, e também, o próprio carácter de revisibilidade da sua obra¹⁰. Na verdade, alguns pressupostos teóricos fundamentais da teoria da evolução estão como que já antecipados nas concepções hegelianas, entre eles, o facto de Hegel identificar e descrever a vida, essencialmente como processo reprodutivo. Ou melhor, o vivente é ontologicamente determinado pela reprodução de tal modo que *só como reproduzente* [e não apenas como ente] *é que ele se mantém*. Nas palavras do filósofo:

«[...] o vivente é e conserva-se só enquanto se reproduz a si mesmo e não enquanto é simplesmente; ele só é enquanto se faz o que é; é fim antecipante que é apenas o resultado.» (HEGEL, 1992: vol.III, §352).

De forma coincidente com os pressupostos da biologia evolucionista, sobretudo depois de Darwin, Hegel reconhece [antecipadamente] que cada indivíduo é único, no sentido de singular e irrepitível, o que permite estabelecer uma aproximação entre o *pensamento populacional* de Ernst Mayr e o *universal concreto* hegeliano:

«A relação entre o género e o singular não é sempre a mesma [...]. A primeira é a relação sexual (ou relação entre os sexos) [...]. Em segundo, o género particulariza-se nas suas várias espécies [...]. A terceira forma é a relação do indivíduo a si mesmo como género, numa subjectividade única.» (HEGEL, 1970: vol. III, §367 ad., p.172)

No entanto, falta a Hegel reconhecer o carácter histórico ao nível da natureza e também a importância da variabilidade, que Hegel atribui apenas ao acaso e à contingência. Porém, e aproximando-se das teorias modernas, Hegel reconhece o vivente como elemento relacional – com o seu meio e com o seu outro – e como estando sujeito ao acaso e à negação [podendo englobar este pressuposto nos conceitos de luta pela sobrevivência e adaptação].

Outro aspecto coincidente com as teorias da biologia actuais, é o facto de Hegel eliminar qualquer tipo de explicação metafísica ou teleológica, que permitisse a presença na natureza de uma força vital que conduzisse os viventes a qualquer sentido finalístico. Todo o movimento ou progressão dos viventes surge por uma necessidade interna [do conceito] tendo como finalidade a sua maior completude, maior organização, maior complexidade e maior inteligibilidade.

Ao admitir que a natureza tem uma finalidade interna (HEGEL, 1992: vol. I, §209; vol. II, §365), que o organismo animal traduz um princípio de subjectividade, de significação e de singularidade, estamos a admitir que o mesmo, nomeadamente, o ser humano, tem características únicas e irrepitíveis que não podem ser explicadas da mesma forma que é explicado o comportamento de uma

¹⁰ Neste sentido e, numa linha contrária àqueles que defendem que a *Filosofia da Natureza* de Hegel cai num idealismo metafísico (vazio e puramente formal), ou que Hegel não oferece mais do que uma “explicação” vitalista da natureza sendo, portanto, uma parte totalmente “caduca” do seu sistema, quando comparada com os desenvolvimentos alcançados pela ciência, defendemos aqui o carácter actual de alguns dos pressupostos hegelianos ao nível da Orgânica e que o estado actual das ciências naturais permitirá efectuar. Nesta linha interpretativa, assumem particular relevância os estudos de S. Houlgate, J. Petry, A. Stone, G. Marmasse, entre outros.

máquina ou que, não pode ser reduzido às explicações fixas e quânticas operadas pela física e pela química. A análise do conceito existente como singular conduz, antes de mais, ao estatuto do vivente como realidade inseparável da consciência e dos processos históricos e espirituais. E, neste sentido, a Biologia, a Psicologia e a Filosofia, considerando a diversidade, a historicidade e a singularidade como características próprias do ser humano, podem dar um contributo para uma explicação de fundo do fenómeno da vida.

BIBLIOGRAFIA

- ARP, R.; AYALA, F. J.: *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2010.
- BUFFON: *Oeuvres Philosophiques de Buffon*; Jean Piveteau (ed.), Presses Universitaires de France, 1954, pp. 233-238.
- CLARIDGE, M.F.: «Are Species Real Biological Entities», in R. Arp & F. J. Ayala (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 87-109.
- DOZ, A.: *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, J. Vrin, 1987.
- DUPRÉ J.: «It Is Not Possible to Reduce Biological Explanations to Explanations in Chemistry and/or Physics», in R. Arp & F. J. Ayala (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2010, pp.32-47.
- FERRER, D.: *Lógica e Realidade em Hegel: a Ciência da Lógica e o Problema da Fundamentação do Sistema*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.
- _____ «Acerca da Ontologia do Singular e do Vivente em Hegel», in M. L. Couto Soares, N. Venturinha & G. Santos (dir.), *O Estatuto do Singular: Estratégias e Perspectivas*, Lisboa, 2009.
- _____ «Espécies, Classificação e Evolução em Hegel», in *Revista Electrónica de Estudos Hegelianos*, nº11, 2009.
- HALPER, E.: «The Logic of Hegel's *Philosophy of Nature*», in S. Houlgate (ed.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, Albany (NY), State University of New York Press, 1998, pp. 29-50.
- HEGEL, G. W. F.: *Ciencia de la Lógica*, vol. I e vol. II, trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Hachette de Filosofia, 1956.
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (1830), in *Werke* 8, Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1973-1974.
- _____. *Wissenschaft der Logik. Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein*, in *Werke* 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- _____. *Wissenschaft der Logik II. Die subjective Logik. Die Lehre vom Begriff*, in *Werke* 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- _____. *Hegel's Philosophy of Nature*, trad. M.J. Petry, London, George Allen & Unwin Ltd., vol. I/III, 1970.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, vol. I e vol. II, trad. Artur Morão, Lisboa, ed.70, 1992.

- HÖSLE, V.: *O sistema de Hegel – o idealismo da subjectividade e o problema da intersubjectividade*, S. Paulo, Loyola, 2007.
- HOULGATE, S. (ed.): *Hegel and the Philosophy of Nature*, Albany (NY), State University of New York Press, 1998.
- HOULGATE S., *An Introduction to Hegel: Freedom, History, Truth and History* (2^aed.), Blackwell Publishing Ltd, 2005.
- HULL D.; RUSE M.: *The Cambridge Companion to the Philosophy of Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- KELLER E.F. «It Is Possible to Reduce Biological Explanations to Explanations in Chemistry and/or Physics», in R. Arp & F. J. Ayala (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2010, pp.19-31.
- MARMASSE, G.: *Penser le réel – Hegel, la nature et l'esprit*, Paris, Kimé, 2008.
- MAYR, E.: *Animal Species and Evolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1963.
- _____ *Populations, espèces et evolution*, Paris, Hermann, 1974.
- _____ *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution and Inheritance*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1982.
- _____ *Toward a new Philosophy of Biology. Observations of an Evolutionist*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- _____ *This is biology: the science of the living world*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- _____ *What Makes Biology Unique? Considerations on the Autonomy of a Scientific Discipline*, New York, Cambridge University Press, 2004.
- MISHLER, B.: «Species Are Not Uniquely Real Biological Entities», in R. Arp & F. J. Ayala (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2010, pp.110-122.
- STONE A., *Petrified Intelligence. Nature in Hegel's Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 2005.
- WANDSCHNEIDER, D.: "Hegel und die Evolution", in O. Breidbach & D. v. Engelhardt (Hg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin, Verlag für Wissenschaft und Bildung, 2002, pp.225-240.

Existenz: Reflexões sobre técnica e filosofia

João Emanuel DIOGO*

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (Portugal)

RESUMO: A filosofia confronta-se hoje em dia com os problemas que a tecnologia vai colocando no centro da vida. Já não se pode falar do humano sem falar da questão tecnológica, não como um *a mais* que temos de explicitar para salvaguardar uma natureza humana, mas, como veremos, porque não existe um *eu* senão tecnológico. Reforcemos: não existiu nunca espécie humana sem tecnologia. Se hoje quiséssemos voltar ao estado dito “natural”, isto é, sem o recurso a qualquer tipo de tecnologia, teríamos de regressar enquanto espécie. A tecnologia tem duas componentes de interação com o homem que, ao longo da história da hominização e na história contemporânea sempre aconteceram. A saber, (1) a tecnologia altera comportamentos sociais do homem, mas, (2) a um nível mais profundo, altera a maneira como o homem evolui. A este duplo movimento chamamos *movimento de humanização diferenciada*, que iremos expor brevemente, desenvolvendo aquelas que são as principais características da tecnologia no início do século XXI, bem como elencar algumas atitudes filosóficas face à tecnologia. O mundo contemporâneo apresenta comportamentos sociais muito diferentes, com o aparecimento dos chamados *nativos digitais*, que nos mostram que estamos a mudar enquanto espécie no mesmo duplo movimento que nos trouxe até aqui.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia, Tecnologia, Ser humano

ABSTRACT: Contemporary philosophy is confronted with problems that technology places in the center of daily life. It is no longer possible to discuss the topic of humanity without speaking about the technological question, not as an extra than we have explain to safeguard the human nature, but, as we will later see, because there is no self that isn't technological. Let us strengthen it: the human species without technology has never existed. If we wanted to return to a “natural form of life” - that is, without the resource to any type of technology, we would have of regress as species. Technology has two interaction components with the human being that throughout the humanization history have always happened. Namely, (1) the technology modifies social behaviors of the man, but, (2) to a deeper level, it modifies the way as the human being evolves. We call this double movement, the *movement of differentiated humanization*, which we will present briefly, developing those that are the main characteristics of the technology at the beginning of XXI century, as well as offer some philosophical attitudes face technology. The contemporary world already presents very different social behaviors of the so-called digital native, which shows us that we are changing while species in the same double movement that brought us here.

KEYWORDS: Philosophy, Technology, Human being

* E-mail: joaoediogo@gmail.com

Nota prévia

O texto que aqui apresentamos alonga, necessariamente, a intervenção oral que fizemos nas IV Jornadas Internacionais de Investigadores de Filosofia, intituladas *Cartografias da filosofia para o século XXI*. Como tivémos ocasião de afirmar, trata-se de uma reflexão despreocupada com um certo *academismo* e não é uma revisão bibliográfica de nenhum autor.

Antes, parte da pergunta sobre o papel da filosofia no século XXI e tenta identificar um caminho, uma maneira de re-pensar a tecnologia e o papel da filosofia nesse caminho.

1. A história do azarado

Era uma vez... Começam as histórias assim. Era uma vez um homem muito rico. Tinha tudo o que poderia ter, uma casa com todas as tecnologias que permitem viver melhor. Cada vez que entrava não usava chave, mas era identificado pela retina. Tinha todas as tecnologias de ponta, e todos os gadgets possíveis, desde o telemóvel de última geração ao computador mais potente.

No entanto, era extremamente azarado. Teve um acidente e perdeu as duas pernas. Como era rico teve acesso às melhores próteses e rapidamente começou a andar. Mas o nosso “herói” era mesmo azarado. Teve um problema nos braços e também estes foram amputados, e mais uma vez teve de recorrer a mais próteses.

Já sabemos, era mesmo azarado. Assim, ao longo da vida teve problemas de audição e teve de fazer um implante, o mesmo aconteceu com a visão, e nos dois casos aplicaram chips para que ele pudesse ver e ouvir. Teve problemas de laringe e apenas com um aparelho auxiliar conseguia falar. O coração tinha problemas em funcionar e tiveram de lhe pôr um *pacemaker*. Precisou de fazer diálise. Os maxilares foram substituídos por uma prótese mecânica. As transfusões de sangue que entretanto precisou de receber eram de sangue sintético pois não havia sangue compatível disponível. Por fim uma lesão no cérebro foi composta com um chip que permitia que as conexões sinápticas se fizessem.

Poderíamos acrescentar ainda mais coisas. Na verdade este homem tinha acesso a todas as últimas tecnologias da saúde e iam resolvendo os problemas que o afligiam. O meio ambiente era também o mais tecnológico possível.

A pergunta que nos fica é: *a partir de que ponto podemos dizer que não é homem?* A história é absurda, obviamente, no entanto ajuda-nos a perceber o sem sentido que esta pergunta é. Aquele homem cada vez mais tecnológico é sempre um ser humano?

Demos ainda um passo atrás, e analisemos as atitudes face à técnica que temos hoje em dia?

2. Atitudes face à tecnologia

«Ainda é possível (se é que alguma vez foi) resistir à tecnologia?»
(JONES, 2006: 1)

Alan R. Drengson definiu quatro tipos de filosofias da tecnologia, que são, em última análise, apenas quatro atitudes face à tecnologia: O próprio autor assim as define: “as atitudes que estas filosofias representam tendem a ser respostas humanas primárias à mudança” (DRENGSON, 2009: 27), que nos parecem úteis analisar para melhor compreendermos o movimento que estamos a delinear.

Define ele:

1) *anarquia tecnológica*, isto é, a

«[...] tecnologia e o conhecimento técnico são bons como instrumentos e devem ser perseguidos para realizar o bem-estar, o poder, e o domínio da natureza. O que quer que possa ser feito para servir esses fins deve ser feito.» (DRENGSON, 2009: 29)

Muitos dos movimentos transhumanistas, pós-humanistas encaixam-se aqui. O transhumanismo (>H ou H+) é um movimento que incentiva o uso da ciência e da tecnologia (todas elas: desde as biotecnologias, as neurologias, as nanotecnologias, etc.), para superar as limitações humanas melhorando a sua condição.

A palavra foi utilizada em primeiro lugar por Julian Huxley, em 1957, que definia o Transhumanismo como o «homem continuando homem, mas transcendendo-se, ao perceber novas possibilidades para a sua natureza humana» (HUXLEY, 1957: 17). Já na década de 60 passa a ser uma referência ao “humano transitório”, isto é, à adaptação das tecnologias para criar uma pós-humanidade.

Actualmente vários autores se reclamam transhumanistas. Aliás, este movimento começou a ganhar peso, a partir da década de 90 com os movimentos de reflexão que se intitularam, na altura, *cibercultura*. Recorrendo ao trabalho pioneiro de Marshall McLuhan, da década de 60, muitos tentaram estabelecer teorias sobre o pós-humano que adviria dos avanços técnico-científicos.

Meramente exemplificativos (muitos mais poderiam ser referidos), devemos indicar Max More, que se auto-intitula “futurista estratégico”, e que vê o transhumanismo como uma filosofia que nos deve levar ao pós-humano. Para isto apresenta uma série de novos princípios que ajudariam, na sua perspectiva, a cumprir esse objectivo.

O primeiro princípio podemos traduzir como princípio proactividário, isto é, princípio que permite a pro-actividade no humano. Este princípio tem como características principais:

1) a liberdade para inovar, isto é, a ciência e a técnica não devem depender de nenhuma estrutura moral prévia, pois esta liberdade passa a valor axiomático moral;

2) a objectividade, elevando a ciência objectiva a única epistemologia possível

3) deve ser compreensiva, isto é, englobar todas as vertentes do humano;

4) deve ser transparente e aberta, ou seja, as decisões devem ser tomadas em público, tomando em consideração os interesses de todas as partes envolvidas;

5) de aplicar-se o princípio da simplicidade: apenas deve ser aplicada a complexidade necessária;

6) deve-se fazer uma triagem, isto é dar precedência a resolver as ameaças imediatas, em vez de tratar riscos potenciais (ao contrário, por exemplo de Hans Jonas e do seu princípio da precaução e da responsabilidade);

7) há uma alteração na maneira de ver os riscos naturais e os riscos tecnológicos, se aqueles são normalmente considerados mais importantes, agora, no transhumanismo, os dois devem ser tratados os riscos tecnológicos da mesma maneira que os riscos naturais;

8) utiliza a proporção para tomar decisões tecnológicas: devem ser medidos os benefícios e os riscos e tomar da decisão a partir dessa base, isto é, se os benefícios forem maiores que os riscos, numa percentagem de 51%, então deve-se tomar a decisão por se fazer tal ou tal investigações;

9) por isso, deve priorizar as decisões;

10) sendo que todas as decisões devem ser revistas e por isso renovadas.

Outro princípio importante é o princípio de extropia. Como sabemos, extropia é um conceito utilizado na oftalmologia designando um tipo de estrabismo dos olhos para fora, pois é isso mesmo que ex-tropia significa etimologicamente: virar-se para fora (do grego: ἐξοτρόπια).

Assim, este princípio de extropia terá como características principais:

1. A noção de progresso perpétuo (já utilizado por Kurweil na sua teoria da Singularidade que antecipou o transhumanismo). Devemos dizer que esta noção de progresso perpétuo é errada, quer do ponto de vista económico, quer do ponto de vista dos recursos, quer mesmo do ponto de vista da investigação tecnológica e científica. No entanto, é ponto assente no transhumanismo. Diríamos que o transhumanismo continuaria a ser válido mesmo sem esta utopia do progresso perpétuo;

2. A noção de auto-transformação: isto é, cada homem deve poder se transformar, dentro dos limites das possibilidades técnicas;

3. A noção de optimismo prático (que o progresso perpétuo já anunciava), isto é, que a técnica terá no futuro do homem um papel principal para alterar as condições de existência (diminuindo a dor e aumentando o prazer ou a felicidade);

4. A noção de que a tecnologia é inteligente;

5. A noção de que só Sociedades Abertas podem melhorar o mundo e os homens (noção que deriva, evidentemente, de Karl Popper);

6. A noção de *self-direction*, isto é, que o homem deve decidir qual a direcção que se deve seguir. Ao contrário das teleologias tradicionais, ou do destino como motor das acções, é agora o homem que deve marcar o fim que deve prosseguir;

7. A noção de que o pensamento racional é o que deve fundamentar todas essas decisões (claramente uma herança da modernidade).

Assim, os objectivos fundamentais do transhumanismo são o aumento exponencial da inteligência humana, o prolongamento da vida (diríamos o prolongamento temporal e qualitativo da vida), a melhoria das capacidades físicas do homem através de próteses neuronais, próteses mecânicas que aumentariam a força e os sentidos, através da engenharia genética, através da nanotecnologia, etc.

2) Em segundo lugar, onde grande parte dos pensadores se integram, Drengson apresenta a *tecnofilia*, que acontece quando

«[...] os seres humanos se enamoram da sua própria esperteza mecânica, com as suas técnicas e truques, os seus dispositivos e processos técnicos.» (DRENGSON, 2009: 29)

A centralidade do tecnológico não serve agora para superar o humano, mas para o potenciar.

3) Drengson apresenta como terceira perspectiva a *tecnofobia*, que

«[...] emerge quando se realiza que apenas os seres humanos e os valores humanos podem controlar as ameaças de uma tecnologia que escapa ao controle humano. Como uma reacção extrema a tecnofobia tenta destecnologizar a vida humana.» (DRENGSON, 2009: 30)

Estão neste campo dos tecnofóbicos os chamados ludditas ou os neo-ludditas, isto é, “alguém que está farto de tecnologia e resiste à sua dominância no nosso dia-a-dia”(JONES, 2006: 1). Recordemos a história de onde nos vem o nome ludditas:

«[...] os Ludditas originais eram trabalhadores qualificados ingleses, a maior parte trabalhadores do sector do têxtil, que de 1811 a 1817 se organizaram em grupos secretos [...]. Eles sistematicamente destruíam as máquinas que eles viam como injustas para a sua profissão e comércio.» (JONES, 2006: 3)

Ou seja, não se tratava aqui de uma revolta em termos de natural vs máquina, mas de uma clara revolta social, exigindo “salários justos e controlo sobre o seu próprio comércio” (JONES, 2006: 3). No entanto, há casos graves de tecnofobia, que tiveram implicações sociais. O mais grave é o chamado Unabomber, de seu nome Theodore John Kaczynski, que provocou alarme nos Estados Unidos da América com uma série de ataques à bomba. Ainda antes de ser preso, conseguiu que o Washington Post e o New York Times publicassem aquilo que ficou conhecido como o “Manifesto do Unabomber”, mas que ele intitulou “O futuro da sociedade industrial”. De referir que a campanha de ataques bombistas provocaram 3 mortes e 22 feridos, e foi condenado a prisão perpétua. A sua tese é a de que a revolução industrial provocou no homem uma série de alterações nocivas, em que “tornaram a vida insignificante [produzindo mesmo] danos irreparáveis à própria natureza” (KACZYNSKI, 1997: 45).

Portanto, seria necessário regressar a um estado de natureza, que ele próprio simula tornando-se eremita, e, esse regresso implicaria a chamada acção directa, isto é, considera-se necessária a guerra (o terrorismo, neste caso) para conduzir o homem até esse estado de natureza.

No entanto, a maior parte dos tecnofóbicos são mais razoáveis e apenas se ficam pela argumentação em vez desta acção directa (FINKIELKRAUT, 2002).

A questão que nos fica sempre com os tecnofobos, tecnocautelosos, ou outros que fundamentam a sua posição assumindo que os valores devem domar a

tecnologia, é que deveriam referir quais os valores, e como, quando e quem deve enunciá-los como superiores a outros. No sentido contrário aos anárquicos tecnológicos, não deixam de ter a mesma estrutura de *superioridade conceptual* no interior do seu pensamento.

4) e, por fim, Drengson apresenta a sua própria concepção, a *apropriação tecnológica*, sendo que

«[...] «apropriação» aqui refere-se a uma relação boa e harmoniosa entre técnica, ferramenta e os limites humanos morais e ambientais [e que] requiere que reflectamos nos nossos fins e valores, antes de nos comprometermos no desenvolvimento de novas tecnologias ou mesmo continuar ou usar algumas das antigas.» (DRENGSON, 2009: 31)

Neste sentido, para uma análise do que nos deve mover na tecnologia, deveríamos ter em atenção cinco características (todas elas partem de uma atitude valorativa, que em muitos pontos é mais tecnófoba do que tecnofílica):

- 1) a tecnologia terá de preservar a diversidade;
- 2) promoverá interações *benignas* entre os seres humanos;
- 3) as tecnologias deverão produzir e usar energias *limpas*;
- 4) todos os custos devem ser *dinamicamente equilibrados*;
- 5) devem promover o desenvolvimento humano pelo seu uso (DRENGSON, 2009: 31 e ss.).

Ora, todas estas atitudes perante a tecnologia, implicam, de uma forma ou de outra, uma distinção entre os conceitos de *natureza*, *humano* e *artificial*. O que aqui propomos (*Existenz*) é uma visão integrada destes níveis, a partir de uma melhor compreensão do que significa a interacção dos conceitos.

3. Movimento de humanização diferenciada: só *eu* se tecnológico

O primeiro ponto que devemos deixar claro é que *não existe homem sem tecnologia*. Reforcemos: não existiu nunca espécie humana sem tecnologia. Se hoje quiséssemos voltar ao estado dito “natural”, isto é, sem o recurso a qualquer tipo de tecnologia teríamos de regredir enquanto espécie.

E isto porquê? Porque a tecnologia tem duas vertentes que ao longo da história da hominização, e na história contemporânea também, sempre se deram. A saber, a tecnologia altera comportamentos do homem, isto é, “as tecnologias refletem a sociedade humana e modificam a vida individual e a vida social” (HANKS, 2009: 1), mas, a um nível mais profundo, altera a maneira como o homem evolui.

Assim, se pensarmos numa das “descobertas” mais importantes para a evolução da nossa espécie, o domínio do fogo: “pode ser considerado como uma das conquistas cruciais da humanidade, precursor de muitos outros desenvolvimentos” (CUNHA, 2010: 89). O que se trata aqui é de uma tecnologia, isto é, aprendemos *maneiras* de fazer fogo. A grande alteração não é pegar em fogo que um raio tenha provocado numa árvore e utilizá-lo, porque essa utilização é

limitada no tempo e não depende da acção humana. A grande alteração é aprender a fazer. Isto é, utilizar tecnologias para fazer fogo.

As alterações a partir daqui são substanciais e conhecidas: «Adquire-se uma arma de defesa, sem paralelo» (CUNHA, 2010: 88) e podemos afastar os predadores, podemos começar a dormir no chão, podemos estar mais descansados e «prolonga-se o período de actividade humana, ou seja, o quotidiano é alterado» (CUNHA, 2010: 88), e podemos assim usar os sentidos para perceber outras coisas que não a pura sobrevivência, podemos socializar à volta de uma fogueira e o grupo pode agora crescer. Mas mais importante que tudo, podemos começar a cozinhar. Cozinhar é já uma tecnologia de segunda geração, ou seja, sem fogo não poderíamos ter começado a evoluir na maneira como comemos: «Os primeiros sinais da adaptação a alimentos cozinhados surgem com o *Homo erectus*» (CUNHA, 2010: 86). Heribert Watzke propõe, ainda que como anedota para mostrar a importância da cozinha para o homem, a mudança do *cogito* cartesiano para *coquo ergo sum*. Assim este *homo coctivor* vai agora poder libertar mais energia para o cérebro, podendo este crescer mais, complexificar-se, pois numa espécie que coma só alimentos crus a energia libertada não é suficiente para manter um cérebro em processo infinito como o dos humanos: «R. Wranghan [...] advoga que os humanos [já] estão biologicamente adaptados a comer alimentos cozinhados» (CUNHA, 2010: 89). Dão-se ainda outras alterações que serão significativas para o homem: diminuição do sistema digestivo, a alteração dos maxilares e a perda dos dentes caninos.

Sabemos que a diferença de dieta pode alterar significativamente o tamanho do cérebro. Por exemplo em duas espécies de macacos:

«[...] a espécie *Ateles geoffroyi* alimenta-se de frutos. Tem um intestino curto, dado que a fruta é facilmente digerível; mas o seu cérebro é desenvolvido, porque a colheita de frutos exige uma boa memória dos lugares, um conhecimento da floresta, enfim, o seu valor energético permite longos intervalos entre as refeições. Ócio e inteligência seguem lado a lado. A espécie *Allonatta salliata*, que ocupa a mesma floresta, passa todo o seu tempo a comer folhas indigestas e de fraco teor energético, mas que se encontram em abundância por toda a parte: tem um intestino comprido e um cérebro reduzido.» (VINCENT, 2003: 131-132)

O homem, sendo omnívoro, e utilizando utensílios que lhe permitem retirar dos alimentos mais energia, começou a libertar-se do meio e a complexificar o cérebro e as capacidades cerebrais.

Percebemos então que sem tecnologia não nos podíamos chamar *eu*, pois só pela tecnologia conseguimos evoluir de maneira a que o cérebro se pudesse libertar para outras tarefas que não a da pura sobrevivência ou de cuidados do grupo pequeno que é a sua sociedade. Não podemos dizer que há homem e tecnologia, como se um existisse sem a outra (e vice-versa), antes que a tecnologia é *presença do humano*. Detectamos assim dois movimentos: um marcadamente biológico e evolutivo e outro social ou comportamental que não são dissociáveis. Durante muito tempo pudemos viver pensando um e outro separados. Hoje vivemos uma época em que os dois movimentos se fundem.

4. Características da tecnologia

É com certa tristeza que passamos a vida a ouvir, na filosofia, uma certa ideia de tecno-precaução, que se confunde muitas vezes com o bom-senso. Digamos desde já que não. Esta tecno-precaução é, na maioria dos casos desconhecimento profundo do significado da tecnologia, que deriva, com toda a certeza, do desconhecimento do *funcionamento* da tecnologia.

Digo *funcionamento* pois aí está a razão suficiente para a tecnologia: *tem uma função*. Não é uma estrutura ideológica, não é uma religião (ainda que em casos de pensamento patológico isso aconteça), não é um desígnio político, não é uma ética ou quer demonstrar valores morais. Não é neutra por si só, isso é verdade. Mas não ser neutra não a coloca no patamar das “realidades nocivas”. A tecno-precaução implica, necessariamente, uma visão da estrutura do mundo como técnica *versus* teoria. Essa estruturação conceptual é contrária ao que o homem sempre viveu. Criamos a tecnologia porque ela nos ajuda a estabelecer uma relação mais próxima com o mundo. Porque nos ajuda a sobreviver. Porque amplifica *o que podemos fazer*. E é nessa dimensão que a tecnologia deverá ser colocada.

Extensão do homem? Claro. Mas extensão porque tem uma *função* que o homem lhe atribui.

Os primeiros objectos para cortar diferem em função específica dos, por exemplo, computadores. No entanto, a razão pela qual criamos uns e outros é a mesma: a nossa relação com os outros, com o mundo, e, em última análise, connosco (numa espécie de abertura do corpo, que também sempre foi aberto ao mundo - afinal podemos abraçar).

Se sabemos já que a tecnologia produz alterações significativas no comportamento humano, e na própria estrutura evolutiva da espécie, devemos perceber, então, as características da tecnologia para melhor nos relacionarmos com o mundo.

Em primeiro lugar as tecnologias *respondem a uma necessidade*. Por exemplo a necessidade de comunicar, levou-nos a alterações biológicas, isto é, a alterações na formação do nosso corpo, mas ainda assim percebemos que não era suficiente. Assim, começámos um longo caminho de criação de tecnologias que nos permitem comunicar cada vez melhor. A complexidade dos meios utilizados vem aumentando: desde as gravuras rupestres, aos sinais de fumo passando pelas pirâmides e pedras escritas do médio oriente, e os papiros, passando pelas obras pacientemente copiadas pelos monges copistas, e depois, de uma maneira mais pessoal, as cartas, a imprensa, o código morse, o telex, o telefone, o fax, o e-mail, as mensagens telefónicas, as redes sociais, etc. Como vemos há um movimento de personalização das tecnologias. Se as primeiras são claramente um meio de comunicação com o grupo, seja ele quem for, as últimas resultam dessa necessidade de tornar a mensagem acessível ao receptor próprio dessa mensagem e não ao grupo.

Por isso as tecnologias *dependem do seu uso* e, em tempos mais recentes do mercado. Exemplo disso são as tecnologias concorrentes. Aqueles que vivemos na década de 80 do século XX assistimos à luta entre a tecnologia de vídeo VHS e à Beta, e como uma, pelo uso da maioria das pessoas, prevaleceu à outra (mesmo se esta incluía algumas vantagens tecnológicas interessantes como ser mais pequena, e o espaço que ocupa uma tecnologia é um factor decisivo para o seu uso mais alargado). Ainda à pouco assistimos a uma competição semelhante entre os Blue-

Ray e os DVD-HD (tecnologias de gravação de dados, mas principalmente de vídeo) de duas empresas concorrentes. Durante algum tempo as duas tecnologias estavam no mercado, concorrendo para ganhar quota. Foi quando a indústria de filmes *X-rated* se decidiram pelos BLUE-RAY que tudo ficou decidido. Os DVD-HD foram descontinuados e os BLUE-RAY ficaram como tecnologia única.

É certo que os VHS (os que sobreviveram à primeira luta) acabaram, como os BLUE-RAY irão ser substituído por tecnologias novas, que incorporarão a tecnologia 3D já em voga nos cinemas. E isso leva-nos a uma nova característica.

As tecnologias *são caducas por natureza*, isto é, servem enquanto respondem às necessidades do homem e enquanto não existem novas tecnologias que façam o mesmo mas melhor ou de maneira mais integrada.

Assim também podemos perceber que a *evolução das tecnologias é etápica*. Ao responder às diferentes necessidades, aos diferentes usos, a tecnologia não tem um crescimento de tipo exponencial. De facto, acontece que a aplicação das possibilidades tecnológicas é diferenciada de acordo com as necessidades e/ou o mercado.

Utilizemos o exemplo do computador. Este é uma tecnologia composta: cada elemento que o constitui tem uma evolução diferente, não por causa da evolução dos computadores em si, mas pela utilização dos diferentes componentes em outras tecnologias compostas. Por exemplo, os chips que utilizamos estão mais rápidos porque os *chips de ponta* utilizados em tecnologias de investigação científica estão a responder a necessidades de maior velocidade (por exemplo para conseguir processar mais rapidamente estruturas genómicas).

A evolução dos chips é muito diferente da evolução dos monitores, por exemplo. Se nos chips percebemos a necessidade de maior velocidade de processamento de informação, também podemos facilmente reconhecer que não é muito diferente a utilização de um monitor a preto-e-branco com resolução baixa para leitura de informação de um monitor LCD de última geração.

Já faz diferença, no entanto, quando se trata de vídeo-jogos e aí entra também em consideração a evolução das placas gráficas, que também permitem uma melhor reprodução de vídeos (que hoje são grande parte do quotidiano dos *nativos digitais*). Porque os jogos e os vídeos utilizam mais espaço foi necessário que os computadores comessem a ter maior capacidade de armazenamento. Se num primeiro momento grande parte do armazenamento era externo, rapidamente se começou a internalizar essa capacidade. Hoje em dia assistimos a um movimento inverso dada a quantidade de informação disponível para armazenamento e o seu tamanho.

Outra consequência da cada vez maior qualidade e peso dos jogos e da informação foi a necessidade de termos ligações entre computadores muito rápidas, e que pudessem transmitir grandes blocos de informação em menos tempo e com protocolos mais seguros. As ligações passaram, portanto, por uma evolução drástica para responder a essa necessidade. Assim passámos das linhas telefónicas analógicas para o cabo e para a fibra óptica, para a difusão wireless (baseada nos sinais cabo ou ópticos) para, perspectivo eu, num tempo próximo a transmissão dos dados ser via satélite (que permitiria vários avanços, desde logo a cobertura total de um determinado espaço sem a necessidade de colocação de cabos terrestres).

Como vimos, várias necessidades em vários tempos, provocaram alterações na tecnologia simples ou composta. Mas mais do que uma evolução linear ou exponencial, temos uma evolução etápica.

Outro exemplo significativo deste tipo de evolução etápica é o telemóvel. Se virmos em perspectiva podemos verificar movimentos de sentido inverso mas que fazem pleno sentido dentro desta explicação etápica.

Assim, num primeiro momento, e dada a tecnologia disponível, o telemóvel que utilizámos era um dispositivo muito grande (dada a necessidade daquela tecnologia composta usar uma bateria grande para podermos usufruir um tempo relativamente útil de comunicação).

O tamanho das baterias e dos outros componentes (como por exemplo a antena, que deixou de ser um elemento externo para ser incorporado dentro do próprio telemóvel) começou a diminuir. Esse processo de miniaturização respondia à necessidade de portabilidade da tecnologia especificamente de comunicação. Hoje em dia, já é possível um telemóvel que permite chamadas e mensagens caber escondido na palma da mão (para não falar naquelas tecnologias apenas de chamadas que podem ser inseridas, por exemplo, num anel, com algum outro mecanismo auxiliar pequeno).

Mas, a dado momento, começámos a introduzir nessa tecnologia que permitia a comunicação de voz e mensagem simples, outros elementos ou tipos de tecnologia, sobretudo pela integração da imagem. Num primeiro momento essas imagens eram bastante ingénuas, respondendo a visores muito pixelizados e portanto sendo desenhadas em grandes pontos.

A partir dessa primeira utilização veio a necessidade de integrar elementos mais visuais e surgiram as imagens animadas que basicamente reproduziam um padrão de movimento de dois desenhos em grandes pontos. A evolução dos visores, a integração da cor, a capacidade de armazenamento e de difusão dos telemóveis, etc., promoveram o que hoje temos: telemóveis cada vez maiores para poderem incorporar mais e mais elementos diferentes (além do vídeo e das músicas, temos hoje acesso pelos *smartphones* a uma gama de produtos que vão da ligação à net até a aplicações puramente lúdicas).

Por isso verificamos um movimento inverso ao inicial. Se antes procurávamos a miniatura (porque a tecnologia específica só respondia a uma necessidade) agora procuramos um produto maior (não tão grande, no entanto, como o “tijolo” inicial) mas que incorpora mais e mais informação, mais tecnologias e responde já a necessidades diferentes de comunicação.

Com a integração de tecnologias que antigamente só estavam em computadores, os telemóveis deixaram de ser propriamente telemóveis para ser agora *smartphones* ou, na última versão *tablets*.

Por fim queríamos salientar uma característica que pode ser controversa: para nós as tecnologias são *globais*. Não dizemos com isso que são utilizadas em todo o globo. Bem sabemos a diferença enorme que existe entre África e Europa, por exemplo. No entanto, porque respondem a necessidades específicas do homem as tecnologias podem ser inventadas e utilizadas em qualquer ponto do globo onde essas necessidades apareçam. Não é de estranhar por isso que surjam objectos que permitem, por exemplo, cortar carne, em vários lugares do globo sem qualquer ligação.

Devemos também referir que consideramos haver três tipos fundamentais de tecnologia. E esta tipologia é definida pelo uso mediado, ou não, das tecnologias.

Assim, num primeiro tipo, que designamos por *tecnologias de ponta* temos uma utilização completamente mediada. Os exemplos são vários mas restringem-se a certas áreas do conhecimento. São essas áreas a *saúde*, a *investigação científica*, e, muitas vezes com mais investimento que qualquer outra, as áreas da *segurança* e *militar*. Estas tecnologias são completamente mediadas mesmo que sejamos utilizadores delas, elas necessitam de um especialista, isto é, têm uma especificidade tão grande que só alguns estão habilitados a utilizá-las com benefício.

Num segundo tipo, temos as tecnologias intermédias, e que são a grande maioria: não são completamente mediadas nem completamente não mediadas.

O terceiro tipo, como já se adivinhou, são tecnologias não mediadas a que chamamos *tecnologias de chão* e que produzem alterações sociais sem aquilo que podemos chamar de *espanto social*. O caso do telemóvel é um exemplo de tecnologia de chão (veja-se FERRARIS, 2005). Se numa primeira fase podemos reconhecer algum espanto aquando da “novidade”, rapidamente se percebeu que as mudanças que o telemóvel efectuou na vida das pessoas não seriam reconhecidas na vida do dia-a-dia. As mudanças estavam a acontecer, mas a utilização da tecnologia é tão *corriqueira*, tão *óbvia* que puramente acontecem. De facto, hoje em dia, sem telemóvel quem pode dizer que não fica ansioso? Seguramente os nativos digitais ficarão (TAPSCOTT, 2009: 46-47): a vida é, também ela, feita através do telemóvel:

«[...] alguns adolescentes [e adultos acrescentaria eu] não desligam os seus telemóveis, e dormem com [...] eles ao seu lado na sua almofada, no caso de alguém lhes enviar uma mensagem depois da meia-noite com notícias dramáticas.» (TAPSCOTT, 2009: 47).

5. Os nativos digitais

O que são os nativos digitais? Por que são eles uma geração diferente? Lidar com esta nova geração implica mudanças no mundo em que vivemos? São apenas algumas das perguntas que nos podemos fazer.

Comecemos por definir o que queremos dizer com *nativos digitais*:

«[...] eles assumem [...] que a tecnologia é um facto da vida – o ar que respiram, a água onde nadam, goste-se ou não.» (JONES, 2006: 2)

Esta nova geração, dizia Tapscott já em 1998,

«[...] é a primeira a crescer rodeada de medias digitais. Os computadores podem ser encontrados nas casas, nas escolas, nas fábricas, nos escritórios e as tecnologias digitais como as câmaras, os video-jogos, e os CD-ROM são já comuns. Acrescente-se que os novos media estão ligados pela internet, em redes que se expandem cada vez mais, que atraem um milhão de novos utilizadores por mês.» (TAPSCOTT, 1998: 1)

Esta nova geração nasceu, cresceu, aprendeu completamente imersa nesse mundo digital: «as crianças de hoje estão tão imersas em *bits* que pensam que tudo é parte da paisagem natural» (TAPSCOTT, 1998: 1). A maneira como interagem com a tecnologia, sendo que esta é o seu *habitat*, modificou a maneira como interagem com o resto do mundo.

Ao contrário dos seus pais e dos seus avós, o mundo que conhecem passa sempre por relações digitais: e nessas relações digitais eles são mais instruídos que as gerações anteriores.

Os críticos desta nova geração continuam a propagar: «são mais burros [...], vazios, distraídos [...]. São [...] aditos à internet, perderam as capacidades sociais [...] estão à deriva [etc., etc.]» (TAPSCOTT, 2009: 3-5).

Mas são essas críticas justas? Na nossa perspectiva não, como na de muitos autores que estudam verdadeiramente os fenómenos sociais e pessoais por detrás da emersão tecnológica: «os NetGeners são mais inteligentes, mais rápidos e mais tolerantes com a diversidade do que os seus predecessores» (TAPSCOTT, 2009: 6).

De facto, estamos a mudar. As novas gerações utilizam desde muito cedo o telemóvel. Até se poderia dizer por graça que a evolução criou o polegar (dedo oponible) não para agarrar melhor mas para poder mandar mensagens. A rapidez com que alguns adolescentes escrevem mensagens é estonteante.

Mais, o novo mundo permite que se esteja a ter várias conversas ao mesmo tempo em suportes diferentes. Um típico nativo digital terá o seu *msn* aberto onde conversa com quem está, tem o seu facebook onde verifica as actualizações dos seus amigos, onde também se conversa, continuam a mandar *sms* pelo telemóvel, e ainda conversar com quem esteja ao seu lado, todas estas conversas sem perder coerência, e, muitas vezes com sinais emocionais diferentes.

Mas, talvez a mudança mais significativa, opera-se a um nível que não se vê: ao nível cerebral. É certo que ainda não temos muitas investigações sobre este assunto: as neurociências em geral são bastante recentes na história do conhecimento da humanidade. No entanto, já começamos a ter algumas indicações, e alguns estudos científicos que nos permitem validar que há diferenças na estrutura cerebral entre gerações (sem interferências das biotecnologias, que são outro problema).

A mera hipótese de que “as tecnologias interactivas [...] podem alterar o cérebro, e em particular, a maneira como percebemos as coisas”, já está confirmada.

O processo é, de facto, bastante simples: na estruturação cerebral aquando do crescimento humano, pela utilização consecutiva de determinada função, as partes do cérebro que actuam nessa função adquirem uma densidade e um tamanho diferentes das outras pessoas. É o caso de, por exemplo, os músicos. Também há estudos relativos ao *Cab-drivers* de Londres, que após décadas de memorização de percursos exibem partes do cérebro maiores que os outros condutores.

O nosso cérebro é muito permeável, e adapta-se às influências externas até, seguramente, aos vinte e poucos anos, podendo mesmo alterar (ainda que não já estruturalmente) após a época de crescimento normal de um humano (os ditos vinte e pouco anos).

Ora os nativos digitais estão imersos em tecnologia digital interactiva desde crianças e durante muitas horas por semana. São também conhecidos pela utilização em larga escala de videojogos, que alterarão a maneira como

percepcionamos, desenvolvendo a acuidade visual e aumentando a rapidez do processamento visual.

Se compararmos a passividade das gerações anteriores (basta pensar nos pais ou avós dos NetGeners), passividade visual essa que se baseia na visualização de televisão para percebermos que há aí uma grande diferença:

«[...] eu acredito que perceberemos que estar emerso num ambiente de interacção digital os tornou mais inteligentes que o médio espectador de sofá de televisão.» (TAPSCOTT, 2009, 98)

Assim, «pessoas que jogam muito videojogos conseguem descobrir mais objectos de uma vez do que pessoas que não jogam» (TAPSCOTT, 2009: 102), isto é, conseguem aperceber-se de mais coisas quando vêm do que as outras. Mais, «conseguem mais rapidamente identificar um alvo apresentado apenas por um momento numa paisagem desordenada» (TAPSCOTT, 2009: 102). Ainda mais, «os jogadores experientes são melhores a processar sucessões rápidas de informação visual» (TAPSCOTT, 2009: 102).

Aquilo que parece ser apenas visual deixa rapidamente de o ser porque tem consequências a outros níveis: a rapidez de reacção a qualquer acontecimento é maior nestas pessoas do que nas outras, aumenta a precisão da relação olho-mão (que é benéfica, por exemplo, para cirurgias aumenta as capacidades espaciais bem como a manipulação mental de objectos a três dimensões:

«Médicos jovens que foram jogadores de videojogos treinados para laparoscopias aprenderam as técnicas mais depressa e faziam menos erros que os que nunca foram jogadores de videojogos.» (TAPSCOTT, 2009: 102)

Mas também tem influência nas aptidões sociais, afinal, «os jogos forçam-nos a decidir, a escolher, a priorizar» (TAPSCOTT, 2009: 103). E isso tem repercussões quer na maneira como se aprende quer na maneira como se trabalha.

Por isso uma das alterações mais profundas que teremos que enfrentar, será a do *trabalho* e do *lugar social do trabalho* talvez seja a que vai provocar mais mudanças sociais. Sobretudo se tivermos em conta a grande crise por que passamos. Neste momento, por todo o mundo, milhares de novos empregados se acercam das empresas, procurando o seu emprego, com qualidades e perspectivas de vida completamente diferentes dos anteriores.

Se há uma década atrás se previa que o teletrabalho alteraria grandemente a estrutura da relação empregador-empregado, possibilitando uma liberdade cada vez maior deste, e, por isso mesmo, uma melhoria da qualidade de vida mas também da qualidade do trabalho, hoje em dia verifica-se que só pontualmente isso acontece, e não em grande escala. As empresas, bem como os trabalhadores, perceberam que *sair de casa* era vital para participar dos processos sociais que qualquer empresa tem, e para o desenvolvimento da tarefa *ideológica* das empresas.

É certo que muitas empresas não perceberam ainda que a ligação entre a pessoa que trabalha e a própria empresa se dá a níveis que não puramente de relação laboral. Mas parte das novas teorias da gestão já estão a colocar no centro da produtividade, da criação de riqueza, aquilo que sempre deveria ter lá estado: o homem concreto que tem determinadas qualidades, determinadas competências,

que permitem a melhoria da empresa. Neste sentido, decorre já pelo mundo fora, uma guerra pelo talento, isto é, pelas competências necessárias para o trabalho.

Noutro sentido a utilização de redes sociais para prossecução de objectivos de venda por parte das empresas também cresceu exponencialmente na última década. Não sem razão. De facto, as empresas perceberam que, de alguma forma, os seus potenciais clientes pareciam estar a reunir-se num mesmo sítio (ainda que haja várias redes sociais, muitas delas são intermutáveis). Esse sítio, ao contrário do século anterior, já não é o mercado, é agora o ciberespaço, o virtual.

Cada vez mais o *virtual* assumiu uma centralidade no dia-a-dia das pessoas. Se já tínhamos assistido ao crescimento sustentando da utilização da internet, quer para o envio de emails, quer para pesquisa de informações, bem como a completa reformulação do “estar contactável” com a inclusão do telemóvel na vida privada e profissional, a última década, muitas vezes forçada pela utilização comum e não por qualquer novo grito de tecnologia, promoveu a plasticidade destes dois meios, fornecendo ao utilizador ferramentas que permitem estar disponível e contactável 24h/24h em redes virtuais.

Um dos elementos fundamentais para essa revolução veio a ser o *Facebook*. Criado como uma página relativamente privada (pretendia criar uma rede universitária bem delimitada) as suas funcionalidades parecem ter chamado muitas pessoas a essa convivência virtual. De facto, hoje e em todo o mundo, há utilizadores desde tenra idade a idosos (que entretanto começaram a dominar melhor este mundo *virtual* sobretudo, obviamente, nas classes mais altas da sociedade, sendo que o próprio Facebook calcula que 1 de cada 50 novos utilizadores tenham idade acima dos 65 anos). Esta que seria uma relativamente pequena rede tem hoje em dia mais de 350 milhões de utilizadores activos. É certo que só uma percentagem destes utilizadores tem uma actividade diária (cerca de 35 milhões), mas produzem um tráfego de informação substancial: falamos de 3.5 milhões de eventos criados no facebook por mês, 2.5 bilhões de fotos *uploaded* (também por mês), etc. A interacção com o telemóvel é a *piece-de-resistance* desta rede social. De facto, calcula-se em 65 milhões os utilizadores que acedem ao facebook através de dispositivos móveis.

Em Portugal o crescimento dos utilizadores do Facebook tem sido muito grande. De facto, foi em 2010 o 3.º país do mundo com maior percentagem de crescimento (quase 10% de novos utilizadores) só superado pela Polónia e pela Tailândia. Em 2010 estavam contabilizados cerca de 900.000 utilizadores em Portugal (não chegando ainda a 1% da população). Destes cerca de 52% são do sexo feminino. 35% dos utilizadores têm idades compreendidas entre os 25 e os 34 anos, seguindo da faixa etária dos 18 aos 24 (com cerca de 25%) e dos 35 aos 44 anos com cerca de 19%.

Como em todos os fenómenos sociais as dúvidas sobre a sua longevidade são importantes, mormente em fenómenos relativamente pouco explicáveis e surpreendentes e que dependem da *adesão* e da evolução de *tecnologias*. De facto, aparecem com frequência novos tipos e novas redes sociais. Outras ainda estão em permanente mutação não sendo possível prever quando determinada aplicação pode fazer mudar a adesão de uma rede para outra.

Na verdade, muitos são os utilizadores transversais, i. e., utilizam com regularidade vários tipos e várias redes sociais. Caso disso é a utilização simultânea do Twitter, do Hi5 e do Facebook. Como já acontecia com as

ferramentas de conversa (yahoo messenger, MSN, googletalk, etc.), começaram a surgir ferramentas que permitem actualizar várias redes ao mesmo tempo.

Um exemplo disso são as várias ferramentas de *share* disponíveis na net. No *Share it*, por exemplo, com dois clicks do rato podemos actualizar com o mesmo conteúdo cerca de 30 ferramentas de conteúdos diferentes (incluindo o Facebook), ou enviar por email, ou mesmo gravar o documento para leitura posterior.

Outro exemplo, o Tweetdeck que inicialmente era uma ferramenta de utilização exclusiva no Twitter, abrange agora o Facebook também. Os próprios responsáveis daquela ferramenta assumem o seu propósito de ser um novo tipo de browser: como temos browsers para as páginas web passaríamos a ter um browser para as redes sociais.

No mesmo sentido também se posiciona o Flock, sendo que este é já um browser de segunda geração, por assim dizer. No Flock integram-se ferramentas tão distintas como o Facebook e o Twitter, a navegação em páginas web, mas também a procura de ficheiros de media, com a inclusão de uma barra de procura do YouTube (video) e do Picasa (imagens). Sendo que isto se passa tudo na mesma página permitindo, por exemplo, procurar a última música da moda e colocar a mesma música em diversas redes, ampliando, assim, o alcance da mensagem que se quer transmitir.

É certo que, havendo cada vez um maior número de posts de milhões de pessoas, a informação *de facto recebida* é diminuta. Por exemplo, a *timeline* de um utilizador de Twitter que siga cerca de 500 outros utilizadores habituais pode ter novos posts de 30 em 30 segundos (o que torna praticamente impraticável a sua leitura). E sempre que surgem acontecimentos importantes os picos de tweets e retweets é tão elevado que é, na realidade, improvável toda a comunicação.

Prevendo tais dificuldades as redes sociais permitem hoje a criação de listas específicas (no caso do Twitter também de *hashtags* que fornecem uma significação diferente a cada post e permitem a procura específica de um determinado tema), quer de pessoas quer de assuntos, que se querem seguir com alguma regularidade e/ou atenção.

É com esta preocupação de dar ao utilizador mais hipóteses de *ficar ligado* que quer o Twitter quer o Facebook estão já a desenvolver a integração (ainda em fase beta) das suas redes em consolas de jogos (nomeadamente na XBOX), tentando entrar numa faixa etária de grandes utilizadores da internet e de consolas de jogos (13 a 25 anos).

Não é de espantar que com um crescimento acelerado de utilizadores como os do Twitter e do Facebook comecem a surgir comportamentos aditivos que são mais bem representados quando essas ferramentas ficam, por algum motivo, inoperacionais. Isso mesmo aconteceu no dia 6 de Agosto de 2009, levando a ComputerWorld a descrever a “revolta” dos utilizadores por não conseguirem colocar os seus novos posts. Houve mesmo quem se referisse à experiência como um choque, e a comparar à “experiência de falta de luz”.

Este tipo de dependência já não é igual aquela relatada na literatura da psicologia como a dependência da internet. De facto, a internet nestes casos é apenas o meio pela qual as pessoas acedem à ferramenta (se ela se desenvolver noutras plataformas a dependência existirá na mesma). É já de outro nível e terá de ser descrita e pensada noutros termos, fundando-se sobretudo numa dependência de tipo social, ou para ser mais preciso de tipo relacional.

É por causa desta dependência que as empresas iniciaram um caminho dúplice: ao mesmo tempo que *incentivam* a utilização destas redes criando perfis específicos que veiculam os seus produtos e serviços, *banem* da actividade diária dos seus funcionários a utilização das mesmas ferramentas criando exactamente o movimento oposto ao que pretendem num primeiro momento. Vários estudos estão neste momento a ser realizados. Alguns demonstram que já cerca de 54% de empresas baniram o acesso a estas ferramentas sociais dos seus computadores. Outros, ainda pouco consolidados, admitem uma baixa de produtividade de cerca de 1,5% nas empresas que ainda permitem a sua utilização.

Do ponto de vista da informação, banir, por exemplo absurdo, de todas as empresas a utilização do Facebook e do Twitter produziria o seguinte fenómeno: as informações que as empresas, em tempo laboral, produzem seriam vistas por uma percentagem mínima de utilizadores, atirando essa informação para uma espécie de *mash-information-after-work-hour* que a tornaria absolutamente ineficaz.

Sendo assim, quais as mais-valias que estas redes sociais trazem às empresas para que estas invistam tempo e recursos na sua utilização e desenvolvimento? O primeiro aspecto que devemos identificar é que as redes sociais são uma *oportunidade*. Elas criam redes que permitem o conhecimento da empresa ou do produto por pessoas que no dia-a-dia não conheceriam.

Estas redes permitem ainda a criação de *oportunidades de venda*, mesmo quando não associadas a um canal de venda on-line ou mesmo a um canal de venda *tout-court*. Isto porque estas redes tendem a *criar relações fortes e recíprocas com os clientes*: ao contrário das páginas institucionais, este modelo de relação empresa/cliente permite que este participe de facto no desenvolvimento e adequação da empresa e/ou produto ao seu cliente-alvo. Como há a necessidade de *adesão* a empresa encontra não um cliente passivo e não interessado mas activo e interessado, tornando maior a apetência para a compra. Não esquecer que esta interacção pode ser feita em *tempo real*.

Pela sua divulgação em rede, a empresa que está presente nas redes sociais aumenta o *reconhecimento da marca*, sobretudo quando associada a conteúdos importantes e como tal reconhecidos pelo utilizador. Em termos muito práticos, as empresas podem nestas redes sociais *organizar e partilhar eventos*, colocar *vídeos e fotos* relevantes, *discutir assuntos* relacionados com o mercado, dar *informações e/ou conteúdos exclusivos*, criar oportunidades de descontos, produtos, eventos, marcas, exclusivos para determinadas redes.

Mas a utilização das novas tecnologias também têm uma tradução política. Não tanto na vertente, interessante mas problemática, do voto via um servidor central. Tem sobretudo a ver com a questão do controlo democrático. Um dos exemplos mais interessantes aconteceu recentemente com o site wikileaks, onde se têm divulgados centenas de documentos confidenciais da diplomacia americana. Mas também pela difusão da informação. Assistir via *Twitter* às eleições americanas era, muitas vezes, estar à frente dos próprios jornalistas.

Aliás, os próprios jornalistas enfrentam agora uma concorrência. Qualquer pessoa pode ser o novo jornalista. Já há casos em que isso aconteceu: por exemplo, quando caiu um avião no rio Hudson as primeiras imagens que surgiram, surgiram precisamente via um *Twitter* pessoal. Antes dos jornais, televisões e rádios terem conseguido ter um repórter no local, já lá estava uma pessoa, anónima, neste sentido de *não institucional*, que com um telemóvel tirou fotografias, escolheu a

que melhor se adequava, e colocou a fotografia no seu twitter. Esse *Tweet* foi visto por *n* dos seus seguidores e em pouco tempo, num efeito de rede (*re-tweets*), estava visível em todo o mundo.

6. O futuro da filosofia

Como dissemos no início do trabalho, não é aqui o lugar de desenvolver todas as questões que a tecnologia nos levanta. Deixámos algumas, sobretudo com a ideia de diversidade. Algumas outras ficaram de fora, que mereceriam estar aqui explanadas:

- 1) a questão da fragmentação ou extensão dos sentidos (isto é, até que ponto as tecnologias limitam ou aumentam a capacidade sensitiva do humano);
- 2) e como isso se liga à dissociação de estados emotivos;
- 3) a questão do espaço e do ciberespaço (isto é, a maneira como o homem está a ocupar aquilo que considera ser um *outro espaço* como o primeiro, e o problema da ubiquidade);
- 4) o problema da gadgetização do quotidiano (isto é, a utilização cada vez maior de produtos tecnológicos no quotidiano, ao ponto de sem eles não ser possível viver);
- 5) o problema do pós-natural ou pós-biológico (isto é, em que o factor decisivo é a tecnologia e não a biologia ou a natureza);
- 6) todos os problemas bioéticos levantados pelas questões do uso das tecnologias, sobretudo das nano-tecnologias, na manipulação da genética humana e na redefinição de corpo;
- 7) o problema da leitura (isto é, passámos do texto ao hipertexto, e isso produziu alterações significativas em termos cognitivos: a adaptação ao novo texto modificar-nos-á?);
- 8) o problema da elisão da fronteira trabalho/ócio (isto é, com os meios de comunicação estamos sempre ao mesmo tempo a trabalhar e em ócio, isto é, ligados à família e aos amigos, fazendo que todos os problemas deixem de ser mediados pelo tempo);
- 9) o problema do público e do privado (isto é, que tipo de informações sobre mim eu quero que estejam disponíveis, que uso fazem delas as outras pessoas, etc.);
- 10) o problema da noção de tempo (não só o problema da imediateidade, que levantámos num ponto anterior, mas também o da compactação dos tempos verbais, e das influências que essa compactação tem no problema da morte e no problema da escatologia, sendo que o Éden é agora a *Cibéria*);
- 11) o problema da robótica e a integração de elementos puramente tecnológicos no corpo (cyborg e robot sapiens);

e poderíamos continuar...

A tecnologia está a alterar todas as facetas da vida humana. Mais que isso, está a modelar a maneira como pensamos a vida e queremos que ela seja.

Altera noções fundamentais para a filosofia como corpo (com a inserção do inorgânico no orgânico e vice-versa), doença/saúde (superação das estruturas biológicas pelo maior poder tecnológico), conhecimento (onde o mapeamento do

funcionamento cerebral tem um papel fundamental), memória (com o descarregar da memória em sistemas computacionais, ou a sua ampliação, mas também o uso diferente da memória e da procura de informação), espaço (ou melhor os espaços que serão aqueles em que habito mesmo não estando lá fisicamente), tempo, o que é dizer *eu*, o problema da percepção, etc., ao ponto de podermos dizer com alguma segurança que não há, neste momento, matéria nenhuma em filosofia que não possa ser encarada pelo lado das alterações tecnológicas.

O problema é que a filosofia parece não reparar nisso, por isso, surgiram já outras formas de pensar a tecnologia *out of the box* por assim dizer: é o caso da cibercultura. A cibercultura não é mais do que uma *filosofia* a partir da tecnologia: isto é desenvolver uma visão integrada do homem, não a partir de uma visão da história da filosofia, mas da realidade prática das pessoas, e dos problemas que aí se levantam. Na realidade, este breve ensaio é, também ele, um ensaio de cibercultura. Tentar integrar todos estes problemas é tentar dar uma resposta ao século XXI. Presumo que é um desafio que a filosofia deveria estar disposta a enfrentar.

De certa maneira, estamos todos à espera daquele *uptade* que faça a nossa vida completa. Esse *uptade* deveria ser filosófico, correndo o perigo, se não for, de não existir. Devemos sublinhá-lo porque as possibilidades técnicas e tecnológicas colocam as decisões evolutivas agora não numa “mãe natureza” relativamente indiferente mas no plano social e no plano político. Mais, começamos a conseguir medir os efeitos biológicos das tecnologias e por isso podemos ter uma *evolução direccionada tecnicamente*. Quanto mais informação e mais reflexão sobre essa evolução melhor. E esta é hoje uma tarefa da filosofia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CUNHA, E.: *Como nos tornámos humanos*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 2010.
- DRENGSON, A. R.: "Four philosophies of technology", in Craig Hanks, *Technology and Values: Essential Readings*, Oxford, Wiley, 2009, pp. 26-37.
- FERRARIS, M.: *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milano, Tascabili Bompiani, 2005.
- FINKIELKRAUT, A.: "Fatal liberdade", in Alain Finkelkraut & Paul Soriano, *Internet: o êxtase inquietante*, Lisboa, Fim de Século, 2002, pp. 9-24.
- HANKS, C.: *Technology and values: Essential Readings*, Oxford, Wiley, 2009.
- HUXLEY, J.: *New Bottles for New Wine*, London, Chatto & Windus, 1957.
- JONES, S. E.: *Against technology: from the Luddites to Neo-Ludism* (2006), New York, Routledge, 2006.
- KACZYNSKI, Th.: *O futuro da sociedade industrial*, Lisboa, Fenda, 1997.
- TAPSCOTT, D.: *Growing up digital: the rise of the net generation*, New York, McGraw-Hill, 1998.
- _____. *Grow up digital: how the net generation is changing your world*, New York, McGraw-Hill, 2009.

VINCENT, J.-D.: "Fábrica do homem", in Luc Ferry & Jean-Didier Vincent, *O que é o homem*, Porto, Asa, 2003, pp. 119-150.

Ernst Cassirer: Da patologia da consciência simbólica à definição dos limiares e horizontes do humano

Moisés FERREIRA*

Universidade de Évora (Portugal)
Instituto de Filosofia Prática (IFP-UÉ)

RESUMO: Ernst Cassirer, na sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, procura fundamentar uma concepção funcional do ser humano, consciente dos problemas inerentes à visão substancializante recorrentemente traçada e reconfigurada ao longo da história do pensamento ocidental. Para concretizar esse objectivo, vale-se essencialmente de duas estratégias: (1) a primeira passa pela análise da capacidade simbólica humana, quer através do estudo multivariado das modalidades de simbolização, quer da apreciação da natureza e finalidades da função simbolizante, devidamente inscrita em cada segmento do espectro da produtividade simbólica; (2) a segunda envolve uma análise de casos clínicos compatíveis com processos de reificação do dinamismo de simbolização, de modo a colocar em evidência o papel estruturante desempenhado pela função simbólica na organização do mundo mental.

A presente reflexão procurará avaliar o lugar e a importância de que se reveste esta segunda estratégia no seio do pensamento de Cassirer, e de que forma essa estratégia contribui para aprofundar a sua perspectiva antropológica.

PALAVRAS-CHAVE: Ernst Cassirer, Homem, Simbólico, Patologia da consciência simbólica

ABSTRACT: Ernst Cassirer, in his *Philosophy of Symbolic Forms*, tries to establish a functional conception of the human being, aware of the problems inherent to the inflexible substantial conception recurrently drawn and reconfigured throughout the history of western thought. To achieve that goal, he applies essentially two strategies: (1) the first one, based in an exhaustive study of the main modalities of symbolization, focuses the human symbolic ability, its nature and purposes; (2) the second one involves the analysis of clinical conditions compatible with processes of reification of the symbolizing dynamics, in order to show clearly the structural role played by the symbolic function in the organization of the mental world.

The present paper tries to evaluate the place and importance of this second strategy in Cassirer's thought, and by which means it contributes to deepen his anthropological perspective.

KEYWORDS: Ernst Cassirer, Man, Symbolic, Pathology of the symbolic consciousness

* Trabalho desenvolvido no âmbito do projecto de Doutoramento em Filosofia intitulado «A Liberdade do Sentido. O Simbólico nos Horizontes do Cuidar e do Curar», financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BD/43887/2008).
E-mail: moises.ferreira@fa.uevora.pt

1. Introdução

A reflexão acerca da patologia da consciência simbólica ocupa um lugar assinalável no pensamento antropológico de Ernst Cassirer, constituindo um núcleo temático determinante no que se refere à problematização do *symbolicum* e ao esclarecimento da natureza, finalidades e condições de exercício da função simbolizante.

Esta dimensão da filosofia do autor, tratada, de modos diversos, quer no terceiro volume da *Filosofia das Formas Simbólicas*, intitulado *Fenomenologia do Conhecimento*, quer no *Ensaio Sobre o Homem*, subsiste como privilegiada via de acesso aos alicerces da sua antropologia.

Socorrendo-se, ao examinar o problema, do diálogo interdisciplinar com as ciências médicas e psicológicas, Cassirer adverte para algumas tipologias de casos clínicos, demonstrativos de perturbações mais ou menos acentuadas da capacidade de simbolização, que corroboram as suas teses acerca da importância e da função do símbolo e da produtividade simbólica na constituição do mundo mental e na definição do próprio homem. Apontando os limites e destacando as falhas às quais esse dinamismo simbólico diferenciador pode estar sujeito, o autor sublinha a sua precariedade e evidencia que o seu enfraquecimento se traduz numa redução drástica de liberdade.

A discussão deste aspecto do pensamento de Cassirer, recentrando a antropologia filosófica num eixo de desenvolvimento que mantém toda a actualidade, vem, enfim, tornar mais claro como a resposta do autor à questão kantiana «o que é o homem?» passa, desde logo, por colocar a exigência de transformar essa mesma questão num «quando é o homem?», exactamente porque acentua a fragilidade do humano e faz consistir o seu desabrochar – a sua manifestação e realização – na constante mobilização e reactualização de uma potencialidade *poiética*.

2. Caracterização da função simbólica

Cassirer, desvinculando-se de uma concepção substancial do homem, abandona a unidireccionalidade ontológica subjacente a anteriores propostas de definição do ser humano, como a de *animal rationale* (CASSIRER, 1995: 33), para concentrar-se na noção de função (CASSIRER, 1995: 68). Introduzindo a concepção de homem enquanto criador de símbolos (CASSIRER, 1995: 33), o autor, atentando na crise dos paradigmas clássicos de pensamento sobre o problema do homem, aberta pela desagregação dos referenciais metafísico, teológico, matemático e biológico (CASSIRER, 1995: 29), procura unificar as múltiplas perspectivas parcelares que sobre essa questão progressivamente se foram alinhando, centrando-se no conceito de cultura para indagar a possibilidade de entrever nessa aparente atomização antropológica alguma unidade conceptual (CASSIRER, 1995: 30).

Nas diversas formas de expressão e sedimentação da cultura, nomeadamente a linguagem, o mito, a religião, a arte, a ciência ou a história, Cassirer descobre outras tantas modalidades de articulação de uma mesma função simbolizante, designando-as como «formas simbólicas» (CASSIRER, 1995: 33). Para Cassirer, é através da mediação das formas simbólicas e do trabalho simbólico nelas

enquadrado que se dá a configuração do universo específico do ser humano, com a construção de múltiplos modos de apreensão de si, dos outros e do mundo. Estes regimes de conformação, supondo o carácter construtivo dos processos perceptivos e cognoscitivos, permanecem, na qualidade de esferas de idealidade, enquanto modalidades de objectivação da experiência (CASSIRER, 1971: 20; CASSIRER, 1975: 17). Cada forma simbólica contém implícito um princípio particular de ordenação e de estabelecimento de relações. A multiplicidade destes princípios de ordenação, acompanhando a variedade das formas simbólicas, significa possibilidades distintas de formação de conceitos: conceitos míticos, conceitos linguísticos, etc. (CASSIRER, 1975: 17).

O exercício da função simbolizante em cada forma simbólica, correspondente à criação diferenciada de conceitos proporcionada pela multiplicidade das modalidades de conformação, concorre para uma mesma finalidade: «[...] transformar o mundo passivo das meras *impressões* nas quais primeiro o espírito parecia estar encerrado, num mundo da pura *expressão* espiritual.» (CASSIRER, 1971: 21). Isto coincide com a concretização do «princípio do simbolismo», única forma de acesso à esfera propriamente humana da cultura (CASSIRER, 1995: 41). A este propósito, esclarece Cassirer: «É o pensamento simbólico que vence a inércia natural do homem e o dota com uma nova capacidade, a capacidade de constantemente dar nova configuração ao seu universo humano.» (CASSIRER, 1995: 62).

Estando-lhe vedado um acesso directo a um hipotético fundo de “realidade”, ao alcance do ser humano encontra-se apenas a possibilidade de constituir modos de objectivação pela mediação dos quais se realiza a sua apreensão do mundo. Com efeito, de acordo com o autor: «A realidade só pode ser libertada da escuridão pelas puras energias do espírito, por um tipo de trabalho criativo.» (CASSIRER, 1996: 31).

O multiperspectivismo ontognosiológico de Cassirer coloca em destaque o papel fundamental do dinamismo da criação simbólica e da sua contínua reactualização em ordem a uma necessária e incessante revitalização da cultura, matriz onde decorre a constituição e afirmação espiritual do homem.

Cassirer associa ao dinamismo da simbolização três funções específicas: (1) a expressiva, (2) a representativa e (3) a significativa. Estas funções apontam para graus diversos de diferenciação e desenvolvimento no âmbito das modalidades de objectivação no seio de cada forma simbólica e entre as várias formas simbólicas, implicando o recrutamento de distintas faculdades humanas.

A função expressiva está ligada de um modo particularmente evidente ao mito (CASSIRER, 1976: 131; CASSIRER, 1996: 69; 71), e terá predominado ao longo das primeiras etapas do processo de formação das línguas. No que concerne ao domínio da linguagem, a função expressiva, começando por estar associada a um movimento de expressão de estímulos internos através do corpo, envolve uma diferenciação progressiva na articulação entre determinados estímulos e determinadas expressões corporais. Esta coordenação entre o “interno” e o “externo”, embora pareça ser da ordem do reflexo mecânico e da reprodução directa e linear, é, efectivamente, um indício da espontaneidade do espírito e da sua actividade superior, fazendo já supor um tipo rudimentar de operação que conduzirá ao emergir da consciência da diferenciação entre o “eu” e o “objecto” (CASSIRER, 1971: 136). Cassirer, reflectindo acerca da natureza do movimento mímico, esclarece, quanto a esta questão:

«[...] também o movimento mímico é a unidade do “interno” e do “externo”, do “espiritual” e do “corporal” na medida em que aquilo que directa e sensivelmente é, se significa e “enuncia” algo mais que está presente no movimento mímico mesmo. Neste não tem lugar nenhuma transição, o signo mímico não é acrescentado arbitrariamente à emoção que o mesmo signo designa, mas ambos, a emoção e a sua exteriorização, a tensão interna e a sua descarga estão dadas temporalmente num e mesmo acto.» (CASSIRER, 1971: 135)

Assim, referindo-se aos princípios orientadores do desenvolvimento do espírito humano, o autor faz também notar:

«[...] o pensamento só pode adquirir um conhecimento de si mesmo através de um conhecimento de objectos. O seu olhar está voltado para diante, para a “realidade” das coisas e não retrospectivamente sobre si mesmo e o seu próprio funcionamento.» (CASSIRER, 1976: 331)

A função expressiva corresponde, pois, a um primeiro e elementar degrau de configuração da experiência.

Relativamente à função representativa, a sua mobilização, acompanhando o desenvolvimento da linguagem, será responsável pela libertação da consciência mítica relativamente ao feixe de sensações e emoções situado na sua origem (CASSIRER, 1976: 132). A representação, ao mesmo tempo que fixa o conjunto de aspectos de ordem impressiva próprios da intensidade sensorial e emocional das experiências plasmadas em produções simbólicas sob o signo da função expressiva, liberta-se daquilo que no âmbito expressivo permanece revestido de um carácter imediato. O exercício da função representativa vem introduzir uma diferença: com a representação, o que por um lado se apresenta como imediato, particular, concreto, é simultaneamente apreendido de uma perspectiva mais englobante, a partir de um princípio de generalização (CASSIRER, 1976: 133). É através da função representativa que se completa a circunscrição propriamente dita da esfera da objectividade (CASSIRER, 1976: 133).

Num nível superior de diferenciação situa-se a função significativa, ligada a um conhecimento de tipo teórico e científico (CASSIRER, 1976: 332). À função significativa está subjacente um maior poder de distanciamento, abstracção e generalização. É um patamar em que a consciência humana se orienta para a apreensão de leis cada vez mais gerais, o que abre o acesso a novos modos de compreensão da “realidade”. O conhecimento na esfera pura do significado é um conhecimento puramente relacional (CASSIRER, 1976: 334), liberto já de qualquer tentação entitativa. Neste degrau, dá-se uma viragem do pensamento sobre si mesmo: o espírito reconhece a natureza, alcance e limites da sua própria actividade de doação de forma, dando origem, a partir dessa nova consciência, a formas superiormente diferenciadas de constituição da unidade sintética através da formulação do conceito (CASSIRER, 1976: 334-335). Assim, ao nível do exercício da função significativa, o pensamento passa a assumir como finalidade a determinação da “verdade” (CASSIRER, 1976: 335).

A observação do desenvolvimento das modalidades de expressão cultural através do exame das transformações que a função simbólica vai sofrendo ao longo do seu processo evolutivo, permite, no âmbito de uma análise dialéctica das formas simbólicas, identificar a tendência geral que guia o processo de diferenciação

inerente ao «princípio do simbolismo» (CASSIRER, 1995: 41) em operação no interior da cada forma simbólica. A partir da ruptura com a esfera da “existência em bruto”, do “dado”, do “imediato”, que se verifica a partir da emergência da esfera expressiva, dá-se um acesso a modalidades cada vez mais elaboradas de configuração espiritual. As dimensões representativa e significativa são aquelas que mais se afastam dessa ordem do “imediato” e do “dado”, demarcando-se da mera “presença” para introduzirem esquemas representativos dotados de graus progressivamente mais complexos de elaboração (CASSIRER, 1976: 334). No plano significativo, de acordo com Cassirer:

«[...] o conhecimento liberta as relações puras dos vínculos com a “realidade” concreta e individualmente determinada das coisas para representá-las como meras relações na universalidade da sua “forma”, isto é, no seu carácter relacional.» (CASSIRER, 1976: 334)

Descobre-se, neste percurso de evolução dialéctica, uma tendência orientada para a desontologização do símbolo (CASSIRER, 1995: 177-179). No entanto, este afastamento das “coisas” e “objectos” que se dá com a complexificação do princípio do simbolismo e rompe com os domínios da percepção e da intuição empírica (CASSIRER, 1976: 336), não significa um corte absoluto com o “mundo concreto”. Na perspectiva de Cassirer, herdeira do legado kantiano, o existir humano não pode ser separado da produtividade espiritual que conduz à emergência de formações conceptuais que dão inteligibilidade ao mundo. Não há, propriamente, passividade da consciência (CASSIRER, 1996: 111); consciência humana é sempre sinónimo de configuração espiritual.

Ao contrário do que pensa Georg Simmel, cujos escritos analisa, Cassirer não se revê na afirmação da oposição entre espírito, ideia ou forma, por um lado, e “vida”, por outro. Poder-se-ia pensar que a idealidade permaneceria exclusivamente vinculada a um sentido lógico, ficando esvaziada de carga vital. Todavia, como faz notar o autor, a “viragem para a ideia” (expressão de Georg Simmel) não é sinónimo de um afastamento da vida relativamente a si própria, em direcção a algo que dela esteja completamente separado. Como sublinha Cassirer, não seria possível conceber essa viragem para o campo da objectividade se a força, o dinamismo, a “intenção” que orienta a vida para esses regimes de objectivação não estivesse já inscrita no âmago da própria vida, se não fosse um elemento inerente à sua constituição e às suas superiores possibilidades de realização (CASSIRER, 1996: 19). Com efeito, a vida regressa a si mesma, faz-se presente a si mesma, através da matriz das formas simbólicas, pela produção simbólica; a vida apreende-se a si mesma, pela mediação da forma, como «[...] infinita possibilidade de formação, como vontade de dar forma e poder de dar forma» (CASSIRER, 1996: 19). Com o desenvolvimento da função simbólica há não uma ruptura com a vida e com o “mundo concreto”, mas antes uma libertação do peso e do carácter coercitivo desse plano de “realidade”, inseparável, afinal, desde o início, de determinados modos, ainda que incipientes, de objectivação, e, como tal, sempre na dependência da acção do espírito. Com a constituição de um espectro cada vez mais amplo de possibilidades de objectivação, abre-se ao ser humano o espaço da liberdade (CASSIRER, 1996: 111). A criatividade simbólica descerra à vida os horizontes da liberdade e da auto-criação (CASSIRER, 1996: 19).

A dinâmica nuclear que governa o princípio do simbolismo e a função simbólica é o movimento oscilatório entre *forma formans*, como potencialidade de dar forma no acto mesmo de doação da forma, e *forma formata*, enquanto forma realizada (conceitos cunhados a partir do binómio *natura naturans/natura naturata*) (CASSIRER, 1996: 18). Para Cassirer, a vitalidade do espírito só está assegurada se não se romper a circulação entre estes dois pólos. A “forma formante” exerce-se e realiza-se na e pela “forma formada”. Mas deve regressar daí a si mesma, não se reduzindo nem acomodando à forma formada, mas reemergindo como fonte de novas possibilidades de doação de forma, e, nesse seu mesmo exercício de criação, como penhor de vitalidade para a própria forma formada (CASSIRER, 1996: 18-19). Percebe-se, assim, que os horizontes da liberdade e da auto-criação abertos pela criatividade simbólica não são separáveis de uma certa ideia de “infinito”, na qual se inscreve a afirmação, inerente à dinâmica simbólica, de sempre renovadas perspectivas de “possibilidade”.

3. A patologia da consciência simbólica

Cassirer aborda o problema da patologia da consciência simbólica a partir da análise de casos no âmbito da psicopatologia da linguagem e afins. Recorrendo a dados coligidos e interpretados pelos patologistas, aprofunda a sua aproximação filosófica à questão da centralidade da função simbólica, encontrando nessas fontes elementos capazes de corroborar o seu pensamento acerca da questão do dinamismo de simbolização enquanto eixo da vida individual e comunitária do ser humano (CASSIRER, 1976: 258).

Entre os casos convocados pelo autor destacam-se os quadros de afasia. Os estudos iniciais da afasia associam-na genericamente a um certo tipo de incapacidade para apreender o significado de determinados símbolos que são parte integrante da vida do espírito. Constitui, pois, um certo tipo de «assimbolia» (termo introduzido em 1870 por Finkelnburg) (CASSIRER, 1976: 247). Os estudos com pacientes afásicos conduziram, por sua vez, ao refinamento do conceito de «assimbolia», que passou a designar não a «[...] incompreensão total ou deficitária de sinais artificiais», mas a «[...] incapacidade de identificar e utilizar adequadamente os objectos visíveis ou tangíveis, apesar da conservação da função sensorial.» (CASSIRER, 1976: 248). A distinção entre assimbolia sensorial (relacionada com a «incapacidade de reconhecer as coisas») e assimbolia motora (perturbação das funções motoras envolvidas na articulação e manejo de símbolos ou objectos, ou em movimentos demonstrativos de uma compreensão simbólica de situações) acabará, no âmbito dos estudos neurológicos, por dar lugar, mais tarde, respectivamente, aos conceitos de agnosia e de apraxia (CASSIRER, 1976: 248).

Reflectindo sobre casos de afasia, agnosia e apraxia (perturbações da função simbólica), Cassirer sublinha a interligação estreita que existe entre o mundo da percepção e a matriz espiritual da linguagem. Qualquer tipo de problema que afecte a esfera da linguagem terá necessariamente repercussões sobre o mundo perceptivo (CASSIRER, 1976: 245). Através do seu estudo semiológico deste complexo de patologias da função simbólica, Cassirer afirma que se torna evidente como o pensamento e a forma intuitiva através da qual se apresenta a “realidade” dependem da criação simbólica (CASSIRER, 1976: 245), mostrando como os transtornos afásicos podem afectar não somente a fala e a esfera da linguagem,

mas também o «comportamento global», o «mundo perceptivo» e a «atitude prática» relativamente ao mundo (CASSIRER, 1976: 247). Com efeito, toda a percepção implica já uma direcção, uma ordenação significativa num determinado sentido, um “trabalho” do espírito. Os estudos ao nível da patologia da linguagem vão permitir uma confirmação desse princípio de estruturação do mundo da percepção, uma vez que as energias espirituais responsáveis pela organização do domínio perceptivo se deixam surpreender de um modo mais evidente quando a sua acção é parcial ou totalmente obstaculizada (CASSIRER, 1976: 260).

Um dos aspectos partilhados pela generalidade dos casos patológicos analisados por Cassirer, no âmbito da sua caracterização semiológica, reporta-se à tendência, observada nalguns pacientes, para, em resposta a determinados procedimentos de teste que exigiam a execução de tarefas de classificação de estímulos sensoriais, serem mobilizadas estratégias reveladoras de uma incapacidade de abstracção e generalização, fixando-se na esfera do concreto, em propriedades sensíveis dos objectos e em indícios de natureza sensória (CASSIRER, 1976: 263). Foi, por conseguinte, verificada uma diferença qualitativa entre o mundo intuitivo das pessoas ditas “normais” e o das pessoas que padeciam daquilo que Cassirer designa genericamente como “patologia da consciência simbólica”. Essa diferença conduzia, nos pacientes descritos, a uma degradação ou suspensão do processo de doação do conceito, ou seja, dificultava ou impedia a obtenção da unidade sintética através da forma.

Remontando à *Crítica da Razão Pura* de Kant, pode dizer-se que os casos de patologia da consciência simbólica analisados por Cassirer apoiam, de algum modo, a tese kantiana segundo a qual os domínios da intuição e do conceito, da sensibilidade e do entendimento, devem conjugar-se harmoniosamente em ordem à produção de conhecimento. A interrupção dessa conectividade, como parece verificar-se em situações de patologia, implica a deterioração da cognição superior e dá lugar a uma espécie de adesividade ao âmbito sensível da experiência. Recorde-se a famosa passagem de Kant:

«Se chamarmos *sensibilidade* à *receptividade* do nosso espírito em receber representações na medida em que de algum modo é afectado, o *entendimento* é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a *espontaneidade* do conhecimento. Pelas condições da nossa natureza a intuição nunca pode ser senão *sensível*, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afectados pelos objectos, ao passo que o entendimento é a capacidade de *pensar* o objecto da intuição sensível. Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objecto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objecto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos). Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua reunião se obtém conhecimento.» (KANT, 2001: A 51/B 75; 88-89)

Os casos de patologia que Cassirer convoca parecem ser ilustrativos desta impossibilidade de tornar compreensíveis as intuições, dando conta duma fractura entre o empírico e o transcendental (KANT, 2001: B 81; A 57; 92). Esta fractura é responsável pela incapacidade de reconhecer aquilo que é estritamente individual

como representante de uma categoria conceptual mais ampla, resultante da abstracção e generalização de um determinado atributo sensível. Deixa de estar presente a aptidão para desvincular os estímulos do seu contexto intuitivo (CASSIRER, 1976: 264); esbate-se aquilo a que Cassirer chama “atitude categorial” (CASSIRER, 1976: 264).

Há, assim, no seio da função simbólica, um impedimento claro da representação. A situação patológica, sendo compatível com uma atitude mais concreta e próxima da vida, do “imediato”, acarreta uma perda de liberdade. Efectivamente, é o exercício da função simbólica que, descolando a percepção do âmbito do meramente “dado”, a transforma em matéria activamente configurada pelo espírito; é este que, pela sua acção, fecunda a percepção e a vai «[...] impregnando de conteúdo simbólico», a partir das forças espirituais ou regimes de doação de forma que são as formas simbólicas (CASSIRER, 1976: 265). O dinamismo de criação simbólica tem lugar quando o olhar não se detém na impressão sensível individualmente considerada, mas quando essa impressão sensível é inscrita no que é do âmbito do geral, ou seja, em «[...] certos centros teóricos de significado» (CASSIRER, 1976: 265). A patologia da consciência simbólica encerra o paciente naquilo que Cassirer refere como tratando-se de uma “vivência de coerência” da experiência sensível, ao passo que o exercício da função simbólica torna possível aquela mesma atitude categorial, para a qual o que é do âmbito perceptivo se transvasa em meios de representação (CASSIRER, 1976: 266, n. 33).

A “assimbolia” envolve o recuo da capacidade de utilizar uma linguagem proposicional, caracterizada pelo seu valor lógico e objectivo (CASSIRER, 1995: 36-37). A linguagem emocional, subjectiva, ligada à expressão afectiva, é, nas patologias descritas por Cassirer, de certo modo, mantida, mas com ela não subsiste a capacidade de designar ou descrever objectos, tarefas que envolvem a mobilização da atitude categorial que governa os processos de abstracção e generalização (CASSIRER, 1995: 36).

4. Conclusão: Dos limiares e horizontes do humano

Salienta Cassirer que é o pensamento simbólico que cria as condições para a emergência do pensamento relacional. Este pensamento relacional, que, parecendo não ser igualado pelas outras espécies animais, se pode dizer que é especificamente humano, diz respeito à «[...] capacidade para isolar relações, para as considerar no seu significado abstracto» (CASSIRER, 1995: 43). Os pacientes afectados pela afasia ou por outras patologias da consciência simbólica deixam de ser bem sucedidos na resolução de problemas que reclamem a intervenção do pensamento relacional. Estas pessoas, segundo Cassirer:

«Deixaram de ser capazes de pensar por conceitos ou categorias gerais. Tendo perdido o contacto com os universais, apegam-se aos factos imediatos, a situações concretas. Estes pacientes são incapazes de realizar qualquer tarefa que só possa ser executada por intermédio de uma compreensão do abstracto.» (CASSIRER, 1995: 45)

O conhecimento humano é o conhecimento propriamente simbólico. Ao passo que o pensamento dito primitivo tem muita dificuldade em distinguir o âmbito do “real”, ou “ser”, do âmbito do “significativo”, o pensamento simbólico dá lugar a uma esfera de idealidade onde realidade e possibilidade são perfeitamente diferenciadas (CASSIRER, 1995: 58). A deterioração da função simbólica conduz à incapacidade de proceder a tal distinção. Os quadros patológicos convocados por Cassirer acarretam sempre, por parte do paciente, uma focalização na situação concreta e uma obstrução da apreensão do que é abstracto (CASSIRER, 1995: 59).

Pode agora colocar-se a hipótese de que se, em termos antropológicos, a função simbólica ocupa um lugar fundamental na constituição do humano, então, em situações em que a patologia da consciência simbólica se revele reversível (tratando-se, nesse caso, de situações clínicas de natureza necessariamente diversa das daquelas às quais Cassirer se refere), será inevitavelmente a restauração da função simbólica a fazer regressar a pessoa aos caminhos do seu desenvolvimento e realização, restabelecendo o trânsito entre o real e o possível, domínio a partir do qual o ser humano se afirma precisamente na construção da liberdade.

Com efeito, é legítimo pensar, a partir das considerações que Cassirer tece acerca do patológico, noutras possibilidades de compreensão da patologia do simbólico, envolvendo a extensão da noção a outros casos para além daqueles que o autor recolhe, do foro da neuropsicopatologia. Estes são casos estritamente associados a situações de défice cognitivo resultante de alterações profundas no funcionamento do cérebro, e que habitualmente acompanham lesões cerebrais graves. Se as patologias descritas por Cassirer se devem a modificações estruturais e irreversíveis do sistema de processamento cognitivo do indivíduo, será, contudo, possível pensar noutro tipo de patologias do simbólico, de natureza funcional, e não estrutural. As perturbações do sistema de processamento e regulação das emoções – i. e., as psicopatologias – parecem cumprir este requisito.

De facto, a própria natureza dos casos psicopatológicos sugere a possibilidade de uma compatibilização com a perspectiva de Cassirer. Globalmente consideradas, estas situações implicam também a perda, por parte do paciente, da capacidade de distanciamento da esfera do concreto e do dado, embora num nível diverso. Também aqui a função simbólica apresenta sinais de recuo, de acordo com a severidade da patologia psicológica. Em vez de um dinamismo simbólico, observa-se também uma reificação da produtividade simbólica; prevalece a passividade do sujeito relativamente ao seu mundo interno, e degrada-se a sua actividade espiritual. Prevalece uma falha no processo de abstracção, elaboração e organização conceptual da experiência (não, recorde-se, num sentido meramente cognitivo, mas considerando que a doação do conceito, no âmbito da filosofia das formas simbólicas, pode implicar o entrelaçamento de cognição e emoção – como sucede, e. g., com o conceito mítico).

Em terapia, procurar-se-á desencadear um processo de mudança psicológica, reforçando na pessoa, com a pessoa, a capacidade para reorganizar e recompor os fios narrativos da sua história, ressignificando-a, i. e., encontrando-lhe o(s) significado(s) (MATOS, 2011a: 133). Trata-se de um processo de objectivação da experiência, o que supõe a mobilização da função simbolizante. A relação terapêutica configurará o espaço de segurança e contenção afectiva capaz de impulsionar esse trabalho interior, que, sempre desenvolvido em contexto relacional, permanece como co-criação, com a marca de autoria partilhada entre terapeuta e paciente (MATOS, 2011b: 266).

O alargamento da noção de patologia do simbólico a casos de patologia funcional do sistema de regulação e processamento das emoções, para além de demonstrar a validade de aplicação de uma concepção do patológico em Cassirer a quadros de referência mais vastos que aquele no qual inicialmente o autor se apoiou, se abre à filosofia das formas simbólicas novas possibilidades de diálogo interdisciplinar, vem ainda reforçar a percepção do espaço fundamental que, em termos antropológicos, ocupa a relação com o outro na constituição e desenvolvimento da função simbólica. Sem a relação com o outro ser humano, o mundo simbólico não se constituiria; se um ser humano não existisse primeiro para outro ser humano, se não fosse primeiro o destinatário de um afecto incondicional, não decorreria o desenvolvimento completo do aparelho mental (MATOS, 2012: 35), ficando, por conseguinte, prejudicada a capacidade de objectivar a experiência, i. e., de dar-lhe sentido, inscrevendo-a num complexo simbólico.

Se os limiares do que é especificamente humano se situam onde começa a manifestar-se e a desenvolver-se a capacidade de abstracção e de demarcação do dado, do concreto, a partir da estrutura interior que nasce e se mantém na e pela relação com o outro, pode dizer-se que os horizontes do humano são os mesmos das possibilidades virtualmente infinitas de complexificação e diferenciação da função simbólica, em todos os seus âmbitos de expressão, i. e., no espectro de todas as formas simbólicas. E é através da mobilização ininterrupta e da revitalização contínua da função simbólica pela construção de formas novas, pela criação de conceitos outros, que pode garantir-se a inscrição do homem na matriz das suas superiores possibilidades realização interior.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASSIRER, E.: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, Berlin, Bruno Cassirer, 1923, trad. Mexicana de Armando Morones, *Filosofía de las Formas Simbólicas. Volumen I: El Lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- _____. *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Berlin, Bruno Cassirer, 1956, trad. Mexicana de Carlos Gerhard, *Esencia y Efecto del Concepto de Símbolo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- _____. *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin, Bruno Cassirer, 1929, trad. Mexicana de Armando Morones, *Filosofía de las Formas Simbólicas. Volumen III: Fenomenología del Reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- _____. *An Essay on Man*, New Haven, Yale University Press, 1944, trad. Portuguesa de Carlos Branco, *Ensaio Sobre o Homem: Introdução à Filosofia da Cultura Humana*, Lisboa, Guimarães Editores, 1995.
- _____. *Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band I: Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995, trad. Inglesa de John Michael Krois, *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume 4: The Metaphysics of*

Symbolic Forms, ed. de John Michael Krois & Donald Phillip Verene, New Haven and London, Yale University Press, 1996.

KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1781, trad. Portuguesa de Manuela Pinto dos Santos & Alexandre Fradique Morujão, introd. e notas de Alexandre Fradique Morujão, *Crítica da Razão Pura*, 5ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MATOS, A. C. de: A função da psicanálise na resignificação de vínculos pré-existentes e na construção de novas ligações: o processo de mudança na cura analítica e a mudança no processo analítico (Cap. VIII), in António Coimbra de Matos, *Relação de Qualidade: penso em ti* (pp. 119-139), Lisboa, Climepsi Editores, 2011a.

_____ O intérprete e o autor em psicanálise (Cap. XII), in António Coimbra de Matos, *Relação de Qualidade: penso em ti* (pp. 255-266), Lisboa, Climepsi Editores, 2011b.

_____ Depressividade e depressão falhada (Cap. III), in António Coimbra de Matos, *Mais Amor – Menos Doença. A Psicossomática Revisitada*, 2ª ed. (pp. 31-37), Lisboa, Climepsi Editores, 2012.

Metafísica da revolução. Poética e política no ensaísmo de Eduardo Lourenço

Maria Teresa FILIPE*
Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: O presente artigo pretende apresentar e discutir, de forma sucinta, as possibilidades de articulação entre os conceitos de Heterodoxia, liberdade, poesia e política, na obra de Eduardo Lourenço, especificamente, em *Tempo e Poesia* (1974). Deste modo, pretende-se identificar e relacionar a exigência de Heterodoxia com uma concepção de ser humano essencialmente poiético. Assim, a Poesia pode ser entendida em si mesma como *modo original de ser*, constituindo-se dessa forma como uma afirmação política.

PALAVRAS-CHAVE: Eduardo Lourenço, *Tempo e Poesia*, Martin Heidegger

ABSTRACT: This article aims to present and discuss, briefly, the potentialities in articulating concepts such Heterodoxia, Freedom, Poetry and Politics in Eduardo Lourenço's work, mainly, in *Tempo e Poesia* [Time and Poetry] (1974). From this standpoint, the article aims to identify and relate the notion of Heterodoxia with a conception of human being that is essentially poietic. Poetry can then be understood as an original *way of being*, constituting therefore a political statement.

KEYWORDS: Eduardo Lourenço, *Time and Poetry*, Martin Heidegger

* Bolseira de Investigação no Projecto de Edição das Obras Completas de Eduardo Lourenço desde 2010, Universidade de Évora; Colaboradora desde 2012 no Núcleo de Investigação em Política e Relações Internacionais (NICPRI-UÉ), Universidade de Évora, Portugal.
E-mail: mtfilipe@uevora.pt

O presente artigo pretende defender que a Heterodoxia constitui, para Eduardo Lourenço, uma exigência da ordem da razão e que é a matriz que informa todo o pensamento do Autor. Reconhecendo a Ortodoxia como o «lar natural do espírito» (LOURENÇO, 2011: 199), o Autor sublinha, deste modo, a *não-naturalidade* do espírito heterodoxo, ou seja, a sua dimensão temporal assim como de esforço, no sentido de ser tarefa própria do ser humano. Assim, o espírito heterodoxo implica a problematização de tudo aquilo que pretende aparecer como *natural* – nos anos 40 em Portugal, tratava-se de reconhecer o dogmatismo das ideologias marxista e católica, de forma a possibilitar um pensamento livre dessa imposta bipolarização. Assim, a Heterodoxia, apresenta-se também como compromisso crítico de todos aqueles que se encontram na impossibilidade de justificar ou legitimar em absoluto qualquer caminho, teoria ou ordem de ideias, que pretenda ser o único e o verdadeiro.

Da vasta obra do autor – que inclui reflexões nos mais variados campos, da arte ao futebol –, procurámos identificar um momento onde essa exigência heterodoxa se revelasse em toda a sua capacidade de transformação e revolução do próprio pensamento.

Entendemos que em *Tempo e Poesia* – obra que reúne textos escritos entre 1951 e 73 e que é publicada já em 74, ano da Revolução de Abril –, onde Eduardo Lourenço se dedica principalmente à análise da criação poética, a Heterodoxia pode revelar-se não só como exigência racional mas, para além disso, como mundivisão, que revela o próprio ser humano (e o mundo) enquanto *essencialmente poiético*. Daqui, procuramos evidenciar que o ensaísmo de Eduardo Lourenço, ainda que movendo-se por diferentes campos da reflexão crítica, da literatura à análise política, é uma constante busca de aperfeiçoamento dessa intuição fundamental que é a do pensamento como liberdade. O que, em nosso entender, pressupõe, ao mesmo tempo que *tem por destino*, um ser humano essencialmente poiético.

Assim, se num primeiro momento a Heterodoxia surge como recusa dos paradigmas vigentes da época, vai desenvolver-se numa constante busca de autenticidade em todos os domínios da vida humana. Para isso é decisiva a presença de Fernando Pessoa, que segundo Eduardo Lourenço, mais do que um Poeta da Modernidade, é a própria Modernidade (LOURENÇO, 2008: 125), o “filósofo” do *eu como ficção*, assim como da *consciência explodida* (LOURENÇO, 2007: 117). Se Pessoa é assumidamente a revolução no pensamento de Eduardo Lourenço, já o filósofo alemão, Martin Heidegger, não sendo tão declaradamente referenciado, parece-nos habitar igualmente de forma decisiva o pensamento do autor. Com efeito, uma vez associada à criação poética, Eduardo Lourenço é obrigado a reconhecer que é a linguagem o lugar autêntico para o surgimento da única revolução possível. A revolução (e a sua necessidade) é da ordem do pensamento, e uma vez sendo da ordem do pensamento, esta traduzir-se-á na *prática*.

Defendemos então que, através da exigência de Heterodoxia o Autor chega à palavra poética como palavra mais autêntica acerca do ser humano, desde logo porque, aí, o podemos encontrar na sua mais própria e paradoxal situação: é o poeta que escreve sabendo que o poema não é dele, ao mesmo tempo que sabe que não deixa nunca de ser ele ainda que escreve. Surge então *a Poesia como modo de ser*.

No labirinto de nós próprios, continente dos mais desconhecidos, Eduardo Lourenço não oferece grandes soluções, apenas uma convicção «todos os caminhos são bons e o homem livre neles se o amor conduz a eles e eles ao amor» (LOURENÇO, 2011: 187). Este é o signo da sua Heterodoxia. Amor, verdade e liberdade. Ainda que não se confundam, simultaneamente se pressupõem e procuram, enquanto *destino*.

...

Nem filósofo nem poeta, escritor sem romances, Eduardo Lourenço *ensaia* na sua escrita o mundo que habita, melhor dizendo, que o habita. Interrogador (filosófico ou poético) da realidade, no seu sentido mais lato, sentido que precisamente cabe a cada ser humano, constantemente, *aclarar*, o “Poeta” compreende-a em todo o seu esplendor ficcional. Desta forma, por Poeta entende-se não somente aquele que escreve poemas, mas todo aquele que *escreve* a sua própria maneira de ser, não podendo deixar de saber que essa escrita de alguma forma também já o escreve.

O *espírito heterodoxo* exigirá sempre uma *outra* atitude – vigilante e autêntica. Mais do que atitude ou simples estilo (CARRILHO, 1984: 65), *ser heterodoxo* significa estar ou ser vigilante das ortodoxias de modo a evitar que a própria heterodoxia se “ortodoxize”.

Tempo e Poesia são palavras-luz a desbravar caminho, ou categorias para pensar a existência humana.

A recusa de um pensamento único deve-se à convicção de que o pensamento – e, em última instância, o ser humano – é liberdade. Esta recusa só se torna possível a uma *consciência* já “consciente da sua ausência”, ou seja, enquanto impossibilidade de unificação, daí a sua fragmentação, e as múltiplas constelações possíveis. Daqui resulta a necessidade de uma linguagem que possa falar de maneira mais autêntica.

«Toda a filosofia é ideologia por conter em si mais do que pode justificar» (LOURENÇO, 2011: 488). A recusa de ideologia é ainda uma ideologia e porventura a mais difícil de se retirar máscara. Mas, ao afirmar a insuficiência do Discurso para *aclarar*, em última instância, as intrincadas relações ser humano-mundo-pensamento, não se faz a apologia do silêncio nem, tão pouco, a de um discurso poético, como se este possuísse por direito e de facto uma via de acesso directo ao inominável. Também não há inocência na Poesia. A apologia de *Tempo e Poesia* (se se tratar de uma apologia) é a da Palavra pois não se esgotando nela própria compreende um fundo de Utopia, transporta a possibilidade de revolução, se quisermos, é ela mesma Possibilidade.

Eduardo Lourenço parte de uma formação filosófica para a questionação da mesma, confronta-se com a impossibilidade do discurso sistemático, adopta a forma de ensaio, recusa dogmatismos para favorecer a abertura e o diálogo, e a esta assumpção de heterodoxia, impõe-se a palavra poética como aquela onde poderemos ficar mais próximos do que nos está simultaneamente mais próximo e distante – nós e o mundo.

Não havendo lugar para ilusões de transparência ou acesso directo ao que seria a fonte original, o antes da determinação, se preferirmos, o ante-predicativo, é preciso, definitivamente, que o ser humano sonhe com esse reino da possibilidade (infinita). Constitui esta ideia uma defesa da Utopia como alimento

vital para o ser poiético que argumentamos ser, e desse mesmo modo, a defesa de um pensamento meditativo, em detrimento de um computador e ordenador, para a plena realização de nós próprios. Este pensamento meditativo privilegia a tensão e a dinâmica nas relações de aparente oposição e contradição, em detrimento de um pensamento que as tente dissolver ou mesmo superar, tornando-as dessa forma inoperantes.

Da política como acção poética

O discurso político de Eduardo Lourenço (que está editado em livros mas também disperso em artigos de opinião em jornais e revistas nacionais e internacionais), constitui-se antes de mais como um combate pela dignificação da própria acção Política, mais do que defesa de uma ou outra ideologia. «[...] um partido não é um magma, nem das melhores vontades. É uma *vontade* que congrega vontades e lhes dá sentido» (LOURENÇO, 1985: 12). Contra o obscurecimento em que a Política se move, e a vida política nacional especificamente, (falamos não só de Portugal antes da Revolução como também no período subsequente, e porque não, no presente), Eduardo Lourenço combate pela transparência nos projectos e destinos políticos e pela autenticidade na defesa dos ideais que lhes são próprios. A transparência e autenticidade solicitada na acção política responde à necessidade da sua constante revisitação por oposição àquelas acções políticas que se revestem de uma pretensa neutralidade, ancoradas numa ideia de *pureza* do pensamento, muito próximo do que se pode encontrar em discursos de natureza religiosa, por exemplo, tendo o objectivo paradoxal e perverso, de se tornarem mesmo a-políticas. O que a exigência de transparência indica é que correspondendo uma determinada acção a uma escolha e decisão humana, ela permanece sempre, desejavelmente, actualizável.

Em o *Fascismo nunca existiu* – título de 1976, provocatório e subversivo –, por ocasião de um aceso debate com Eduardo do Prado Coelho, o nosso Autor defende, contra a ideia de um *socialismo puro*, com pretensões a justificações de carácter científico e necessário, o que considera ser um socialismo que seja condição de possibilidade de sempre novos socialismos, ou dito de outro modo, de abertura ao *Outro*.

«Quanto a mim reivindico altamente a impureza do socialismo como característica essencial de uma visão ideológica política e social que se inscreve nos limites do conhecimento verificável e rectificável e não entre as postulações dogmatizadas de um pensamento de génio traído.» (LOURENÇO, 1976: 122)

Assim, reconhecer que somos aqueles que jamais estaremos face-a-face connosco mesmos, conduz-nos a abdicar de posições que se pretendem absolutas e puras, para adoptar uma *outra* que inclua em si mesma essa não-possibilidade, essa finitude. Ao fazê-lo privilegia-se a impureza, a imperfeição, a incompletude, como marca indelével do ser humano e da sua capacidade de acção.

Ao defender a Política como Cultura e Participação Eduardo Lourenço defende uma ideia de Democracia que, precisamente, não é um dado mas também

ela é histórica, *situada*, vive em permanente risco e exige assim, para que se perpetue como Cultura, a nossa permanente e cada vez mais cuidada Participação.

«É uma piedosa ilusão imaginar que o autoritarismo [...] das ditaduras clássicas do século XX desapareceu no oceano da transparência partidária. A opacidade reverteu para o interior de cada partido de massa e é tanto mais densa quanto mais de massa for.» (LOURENÇO, 1991: 7)

E mais à frente:

«Enquanto o tecido democrático assentar quase exclusivamente nos mecanismos de representação partidária, enquanto esse sistema não for contrabalançado por outras formas de representação social, a de associações, grupos, clubes de reflexão, ou outras formas de expressão activa da sociedade civil, o reino da “partidocracia”, mais ou menos nocivo, é inevitável.» (LOURENÇO, 1991: 7)

Entendemos que segundo esta noção de socialismo como abertura se verifica uma vez mais a visão heterodoxo-poiética de Eduardo Lourenço face ao ser humano, o mundo e o pensamento. Se *tudo é* “plural como o Universo” não é possível, autenticamente, justificar ou legitimar qualquer ideia, ideal ou partido, *em absoluto*. Não julgamos ser esta uma assumpção de relativismo, niilismo, ou cepticismo, mas antes uma *desconfiança* teórica (ou *desassossego*) em relação a toda e qualquer absolutização – seja de que ordem for. Tratando-se de uma *desconfiança* teórica ela promove, todavia, a capacidade de cada ser humano *imaginar-se de outro modo*, ou seja, promove a sua capacidade de liberdade e realização.

A heterodoxia também vive do que recusa. É assumpção do paradoxo da situação humana. Reconhece a *falta* de critérios para justificar e legitimar em absoluto e ao fazê-lo atribui ao ser humano a responsabilidade máxima da decisão. Se a esta responsabilidade não se pode falhar, ela deve orientar-nos para um caminho melhor e mais justo. Assim reentramos em território axiológico donde afinal nunca saímos.

«O imperativo político em termos revolucionários supõe um imperativo ético, e só tem sentido através dele. Isto significa que ninguém o pode impor ‘de fora’, como aliás Kant e o cristianismo o ensinam, mas que é a descoberta, a criação, a invenção do agente humano enquanto livre agente da sua interminável libertação.» (LOURENÇO, 1979: 15)

Ser *essencialmente poiético*, situado, o ser humano deve continuar a descobrir e a imaginar o que será *um mundo mais justo*. Estar-se-á a impor-lhe uma tarefa, digamos, ontológica, demasiadamente pesada? Não estaremos a sobrestimá-lo? Será esta uma tarefa desmesurada, eco da tão glosada quanto excessiva *nostalgia do absoluto*? Excessiva, porque nenhum humano pode em última instância justificar-se. E nostálgica porque vive a utopia como horizonte, sempre inalcançável. Teremos ainda razões para acreditar num “mundo melhor”?

Talvez seja esse o significado de *o fundo de Amor*, necessário a cada novo passo. O caminho das certezas encontra-se-nos vedado, há sempre “algo” que nos escapa. Mas o jogo continua, inexoravelmente. *Heteronímicos heterodoxos* passa a

ser uma referência paradigmática do pensamento de Eduardo Lourenço. Na Política, na Poesia ou na Filosofia. *Tudo se está fazendo*, e é o ser humano o único possibilitador de novos caminhos.

De acordo com esta visão do ser humano poiético, informado por uma razão, heterodoxa, plural e aberta, Eduardo Lourenço não propõe um projecto político de contornos definidos. Mais do que defensor desta ou daquela ideologia, na sua reflexão política, Eduardo Lourenço combate pela construção de *um socialismo* livre de dogmatismos teóricos, aberto à re-visitação, vocacionado para as pessoas, e isso julgamos estar intimamente relacionado com uma visão do ser humano *essencialmente* como Tempo, dotado de pensamento livre, cuja fundamental tarefa precisamente é a de *criar mundos*.

«É *poeticamente* que habitamos o mundo ou *não o habitamos*. Desejo, injunção ou calmo olhar sobre o fundo das coisas, a palavra de Hölderlin tão celebrada por Heidegger rediz a intemporal verdade de onde o saber não-poético nos expulsa.» (LOURENÇO, 2003: 35)

Se o ser humano for o único ser capaz de escapar às determinações da sua espécie, esta é ainda a sua mais original e dura tarefa. Não se pede *apenas* a construção de *um homem novo* que renegue ou denegue as suas origens em nome de um *progresso infinito*, mas precisamente, fazer-lhes justiça. «*O homem é o ser que pensa, ou seja, que medita*» (HEIDEGGER, 2000: 13). Sem interrogações, passará na vida sem a ver, e sem se ver, que é o mesmo que dizer, alienado. Por outro lado, *lançado no mundo*, coube-lhe como destino reflectir sobre si próprio, esse mundo, a sua herança e a sua origem, reservando-se nessa atenção e cuidado, uma atitude aberta ao impossível, aquilo que podendo vir a ser ainda não é, ao *devenir*. De certo modo, uma existência empenhada na actualização da sua história, da História, por outras palavras, em cuidar do *Ser*. Nesse intervalo entre aquilo que se é e aquilo que se pode vir a ser, é o *Ser que se mostra*, precisamente como temporalidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARRILHO, M. M.: "Metamorfoses da heterodoxia: o labirinto do outro", *Prelo*, Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Número Especial sobre Eduardo Lourenço, dir. Diogo Pires Aurélio, Lisboa, Maio, 1984.
- HEIDEGGER, M.: *Serenidade*, Lisboa, Instituto Piaget, 2000.
- LOURENÇO, E.: *O Fascismo Nunca Existiu*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1976.
- _____. *O Complexo de Marx*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1979.
- _____. "A estratégia da obscuridade", *O Jornal*, Lisboa, 10/V/1985, pp. 12-13.
- _____. "À margem de um colóquio", *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, nº 8, Lisboa, Primavera de 1991.
- _____. *Tempo e Poesia*, 3ª edição, Gradiva, Lisboa, 2003.
- _____. *Poesia e Metafísica*, 2ª edição, Gradiva, Lisboa, 2007.
- _____. *Fernando Pessoa Rei da nossa Baviera*, 2ª edição, Lisboa, Gradiva, 2008.

_____ *Heterodoxias* (org. João Tiago Pedroso de Lima), Obras Completas, Vol. I,
Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

Exploration and regime of spatiality. The French expansionist project to the *Terra Australis**

Simón Gallegos GABILONDO*

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (France)

ABSTRACT: The critique of the ancient hypothesis of an impassable torrid zone, located around the equator line of the Earth, is a *topos* in travel literature during the Age of Exploration. The overtaken division of the World into navigable and unnavigable seas inaugurates an epistemology of a new cartographic space. Within this framework, after the introduction of the New World in maps, the representation of an enormous continent to be discovered beyond the Strait of Magellan spread among seamen and cosmographers. This geographical entity, that stimulated the erudition of scholars and aroused the interest of political power, is the ground of a French colonization program from the 16th to the 18th century. This article first tries to outline the concept of space on which this forgotten expansionism and its philosophical foundations rest and, secondly, in which sense its project is the reverse of utopia.

KEYWORDS: Travel Literature, Space Epistemology, Cartography, Colonialism, Utopia

RESUMEN: La crítica de la antigua hipótesis de una zona tórrida infranqueable, entorno a la línea equatorial de la Tierra, es un *topos* de la literatura de viajes durante la Era de los descubrimientos geográficos. La superación de la división del mundo en mares navegables y no navegables inaugura la epistemología de un nuevo espacio cartográfico. Dentro de este marco, después de la introducción del Nuevo Mundo en los mapas, la representación de un enorme continente por descubrir más allá del Estrecho de Magallanes se difunde entre marineros y cosmógrafos. Esta entidad geográfica, que incita la erudición de los estudiosos y despierta el interés del poder político, constituye la base de un programa de colonización francés desde el siglo XVI hasta el XVIII. Este artículo trata, en primer lugar, de delinear el concepto de espacio en el cual este olvidado expansionismo y sus fundamentos filosóficos descansan y, en segundo lugar, en qué sentido su proyecto es el revés de la utopía.

PALABRAS-CLAVE: Literatura de Viajes, Epistemología del Espacio, Cartografía, Colonialismo, Utopia

* This article is the translation of Simón Gallegos Gabilondo, «“Cecy n’est point une conjecture”: coloniser les antipodes (XVI^e-XVIII^e siècles)», *Philonsorbonne*, n.º 8, 2014, pp. 9-27 (article available online: <http://philonsorbonne.revues.org/556>).

* E-mail: simongallegosgabilondo@gmail.com

1. La Popelinière

In *Les trois mondes* (1582) the protestant historian La Popelinière, proposes an evangelization project for the *Terra Australis* in order to encourage his country to conquer unknown lands. The author asserts the failure of the European colonial venture to the Americas and simultaneously proposes a new model of expansionism. Indeed, he wants his country to consider the Third World where it would be possible to avoid the misfortune of the present, and particularly the abuses of colonization on the continent discovered by Columbus. Prefigured on maps, this *terra australis nondum cognita* is imagined as an alternative space, different from the existing colonies, where the relation with the indigenous peoples may not be founded on domination. La Popelinière remains faithful to the cartographic spirit of the atlas of his time. For him, the three existing worlds are the Ancient, the New, and the Unknown, or Third World, and the latter is a deciding factor to understand the history and geography of exploration as an inventory of early modern period knowledge. In this sense, geographical understanding certainly contributes to expansionism, but its impact goes beyond the instrument of conquest, as suggested by the world map included in his book traced on Ortelius' *Typus orbis terrarum*, the first modern world atlas, which represents a gigantic continent in the southern hemisphere.

In the *Avant-discours*, the author, who seems to be more of a compiler than a traveler, presents the Globe as a space widely formed by unknown lands, waiting to be explored by travelers who will discover the Third World, an allegedly rich and fertile continent. Above all, it is a space where no nation has yet established colonies, so he exhorts his country to undertake the conquest. The temporal dimension of the colonization project is rather vague because the accomplished discoveries merge with those to come, and for the reader it is not easy to understand whether explorers have yet reached the territory he describes:

«[...] je vous représente le monde en trois mondes, c'est à dire, l'univers en trois parties [...] chacune desquelles j'appelle monde à la façon de noz premiers matelots & voyageurs, lesquels ayans descouvert l'Amerique & Terre Australe, qu'ils trouvent plus estrange & de plus grande estendue que tout ce qu'ils avoient jamais veu, leu, ny ouy dire, les appellerent autre monde & Monde Nouveau.»¹ (LA POPELINIÈRE, 1997: 78)

The Third World doesn't belong neither to the scale of the Ancient World nor to the New World's space, which is surpassed by this geographic entity. The upheaval of European culture by the early modern travels, those of Columbus, Vespucci and Magellan, praised in the hagiographic rhetoric of the atlases, needed to be repeated a second time, but on a much larger scale. The past and the future are conceived from this overture that approximates Ancients' opinions on the plurality of worlds and their inhabitants, but also abandons their idea of an impassable torrid zone in the equator line. The empirical reports of travelers demonstrated that the Globe was entirely habitable and gave rise to a critique of the doctrines professed by the Church fathers. It relates to a significant controversy because, first, it elucidates the loss of authority of certain theories and, secondly, reveals the influence of a discourse based on the traveler's word:

¹ The old French orthography of this and the following quotations has not been modernized.

«[...] les theologiens qui se jectans hors leurs professions ont voulu discourir de telles choses, s'y sont à l'advis d'aucuns très lourdement abusez, saint Augustin notamment, Lactance & plusieurs autres.»² (LA POPELINIÈRE, 1997: 85)

The problem of the Antipodes and its habitants leads to the question of the Earth's sphericity, and clarify how the certainty of the Moderns reaches a Pythagorean hypothesis:

«[...] si la terre est ronde & habitée en toutes ses parties, s'ensuit qu'il y a des Antipodes [...] c'est à dire des hommes marchant sur ceste rondeur de terre pieds contre pieds les uns des autres.»³ (LA POPELINIÈRE, 1997: 86)

The Bible doesn't say anything clear about the theological reasons that made the rejection of the Antipodes necessary among Christian authors. However, in the Age of Exploration this didn't mean its nonexistence. In fact, the reality of this great continent is confirmed by early modern travelers who, in their opinion, reached by sea a place that the Ancients could have only speculated. In this sense, the Protestant historian states that the explorers of the Antipodes have

«[...] fort esclarcy par preuve d'œil, ce que tous les anciens Grecs & Latins & chrestiens mesmes n'avoient qu'imaginairement (disent aucuns) conceu en leur esprit.» (LA POPELINIÈRE, 1997: 87)

La Popelinière uses travel literature in a way that acquires a value analogous to experience, that is to say that the traveler's word is in itself an argument capable of confirming the ancient idea of a vast continent at the Antipodes, but is also an argument to refuse the opinions of the Church fathers. In both cases the discourse of the traveler is invested with an undeniable authority and thusly used by mapmakers. This epistemological equivalence between travel and empirical knowledge justifies the technical equivalence between the map and the world, and produces a convergence of the sense of possibility with experience⁴.

The tripartition of the world in «vieil, neuf & incogneu» (LA POPELINIÈRE, 1997: 147) permits the conciliation of the conjecture of a discoverable great continent with a practical knowledge of the world. That is why the notion of Antipodes is integrated in this undiscovered space beyond South America that took the toponym of *Terra Australis*, which indicated a geographic entity accepted by

² The absurdity of the antipodes hypothesis and the idea of an inhabited upside-down world is claimed by the Church fathers: «it is too absurd to say that some man might have taken ship and traversed the whole wide ocean, and crossed from this side of the world to the other» (Augustine, 2000: 532). For similar reasons, in one case it goes so far as to deny the sphericity of the earth: «If, however, the earth were also round, it is necessary that it bear the same appearance into all the parts of the sky, that is, that it put up mountains, stretch forth plains, spread out seas. If this were so, then that last point also would follow, that there is no part of the earth which is no inhabited by men and other animals. Thus, the roundness of the heavens comes up against those hanging antipodes» (LACTANTIUS, 2008: 229).

³ Pythagoreanism claimed that «There are also antipodes, and our "down" is their "up"» (LAERTIUS, 1991: 343).

⁴ As for many other explorers, from the observation that there is no impassable torrid zone, an Italian traveler concluded that traveler's practical experience has more value than philosopher's theory (VERPUCCI, 1993: 62-63).

the cartography of the 16th century, confirmed by Ortelius and Mercator. Within the intertextual framework composed by travel literature and maps, the colonial discourse is surpassed by a cartographic logic that proceeds extending the discovered lands over those to be discovered, thus projecting the Americas into another New World. The Third World begins from the most recently founded lands: «L'incogneu nous est la Terre Australe, appelée par les Espagnols & Portugais Terra del Fuego» (LA POPELINIÈRE, 1997: 148). This island group and the strait had been discovered by Magellan in 1520, but the operation carried out by La Popelinière consists in relating the south end of the Second World to where the Third World begins, creating a geographic and historical continuity between the new and the unknown. These are separated by the strait but united by a powerful link in space and time, which can only exist in an unfinished map of the world. This dynamic *imago mundi*, produced by the intersection of travel narratives with early modern cartography, is at the basis of the exploration epistemology and its space production modalities.

In a context where the borders of the unknown get bigger, transformation and enlargement of the ancient geography leads to the projection of the New World onto other unlimited and unexplored spaces that have their own place on the map. In the latter, the Third World is

«[...] de beaucoup plus grande estendue que l'Amerique, seulement decouverte par Magellan lors qu'il passa le detroit qui faict l'entre-deux de ce pais austral & du cartier meridional de l'Amerique.» (LA POPELINIÈRE, 1997: 412)

The Strait of Magellan is a symbolic and physical boundary between two worlds, and precisely in this borderline region, metaphorical and geographical, figurative and literal, other travelers would have sailed southwards after the Portuguese navigator

«[...] mais sans y avoir decouvert chose grandement profitable, pour n'avoir osé aban[don]ner la coste.» (LA POPELINIÈRE, 1997: 413)

In travelers' accounts, in fact, geographic descriptions are mostly limited to the drawing of approximate coastlines. Cartographers, who were more accustomed to the unachieved world metaphor than to the so-called book of nature, take back these approximations to manufacture new images, but by their own means. Inland there is the abyss of cartographic white, a cavity from which geographic sight attempts a speculative elevation trying to grasp its object, not to accomplish it but to do the umpteenth sketch: «de quelle partie d'un si grand œuvre qu'est l'univers, pensez vous nostre veuë estre capable?» (LA POPELINIÈRE, 1997: 414). In this effort the world is written by the chronicler's pen and drawn on the map, not always to query the hypothesis of the Ancients. Through the sense of possibility, an achievable discovery guides a particular way of looking at space and time or, in other words, the *terra incognita* and its forthcoming disclosure. In the meantime, nature becomes an abundant source of new objects of knowledge:

«Nous esmerveillons nous donc si quelques grands ouvrages de la nature nous sont incognus, veu que Dieu cache la plus grande partie de

l'univers? Combien de nouvelles sortes d'animaux se sont faits veoir à nous, incognus de noz peres?» (LA POPELINIÈRE, 1997: 414)

Evoking a diffuse metaphor, La Popelinière writes: «la géographie est l'œil naturel & la vraie lumière de l'histoire» (LA POPELINIÈRE, 1997: 148)⁵. This figure of speech of multiple meanings brings to geography an epistemologically strong discourse that defends travel narratives as a depository of experience that has the peculiar authority to testify to unknown spaces. Potentially political, the testimony of a space to discover feeds a conquering discourse that presupposes a specific historicity. The idea of new worlds as real spaces opens a temporal dimension structured in a series of lands, regions, territories and places, whose first visible signs are just a prelude of a time to come, where the advancement of knowledge reaches its limit and spatiality gives meaning to temporality. These discoveries in unknown spaces and in future times have their main source in travel narratives, which are a raw material extracted from the world, produced by explorers, and modeled by their conception of space. The visibility of discoveries depends on the light that geography projects on history, light from which comes the singularity of space that gives a prophetic sense to the time of conquests. At last, La Popelinière's project is crowned by the call to the one who could put it into practice: «un simple seigneur aisé qui en voudroit faire l'entreprise» (La Popelinière, 1997: 416)⁶.

2. Paulmier de Courtonne

The ambitious project of the Protestant historian will not fall into oblivion. It is reiterated in the 17th century by Jean Paulmier de Courtonne, who imagines a new French colony in the *Terra Australis*, where his country will not undertake a war against the indigenous peoples to avoid the abuses of colonialism denounced by Las Casas. Paulmier is animated by the spirit of the Counter-Reformation and he looks for political support to his project of a South Land Company, charged with managing the colonies of a continent to be discovered that strongly interested political power⁷. As in La Popelinière, the project is based on geographic knowledge, cartographic documents, and on a certain use of travel literature. In a moment where France is interested in expansionist politics, Paulmier tries to get the support of powerful figures, unlike his Protestant predecessor who claimed, to

⁵ «Mettre en relation la géographie avec l'histoire, c'est la doter d'une autorité particulière et inviter à élargir son champ d'étude [...]. Présenter la géographie comme l'œil de l'histoire était à l'époque [au XVII^e siècle] un lieu commun» (ALPERS, 1983: 96).

⁶ La Popelinière dedicates his book to Philippe Hurault (1528-1599), councillor of the Paris parliament, keeper of the seals and chancellor of France.

⁷ The best evidence of the fact that in these projects there is no utopism is their reception among authorities. In the geopolitical context of the French colonial ambitions, the design is presented in Rome, where it is received with interest. This is evoked by Paulmier in a document presented to Louis XIV that says that the Holy See would be favorable to a mission to the *Terra Australis*. He presents to the king of France, and to his minister of finances Colbert, detailed information about what the South Land Company would need. Cf. *Preface* by Margaret Sankey to the *Mémoires* (PAULMIER, 2006: 45-52) that, among others, presents excerpts of a document called «Sommaire des choses que Sa Majesté a témoigné vouloir bien faire en faveur de l'entreprise de la découverte et habitation des terres australes par une compagnie française qui se propose d'y établir la foi».

make the project more feasible, that the support of a «simple seigneur» would be enough.

His *Mémoires* (1664), dedicated to the Pope Alexander VII, begins with the division of the world. The geography that gives the most accurate descriptions of the Globe, that integrates the new astronomical observations and the most recent discoveries by travelers, admits the existence of three worlds. The first includes Europe, Asia and Africa, the second is represented by the Americas, and the third is the Unknown: «l'Inconnu, qui s'offre maintenant à nostre Alexandre VII & qui vient solliciter son Zele d'en entreprendre la pieuse & la heroïque conquête» (Paulmier, 2006: 136). This unexplored world that has yet to be conquered is populated like the second one, and for this reason the success depends both on the territorial control and the domination of the peoples, the «pauvres & misérables Austraux» (PAULMIER, 2006: 137), in a venture that combines Christianization and colonization.

The author claims to have an ancestor from the South Land⁸, and explains the reasons for executing this mission that could give France the opportunity to establish itself in a territory whose existence is proved by cartography, based on the experience of modern travelers, but also by predecessors such as Marco Polo (Paulmier, 2006: 168). The continent's area has not been verified exactly, but the gigantic dimensions of the Third World can't be questioned. According to Paulmier the map is a proof:

«Pour demeurer d'accord de cette verité, il suffit de jeter l'œil sur une Mappemonde, & l'on jugera sans peine combien est spacieux, ce qui peu estre enclos dans les limites de cette cinquième partie de la Masse terrestre.» (PAULMIER, 2006: 178)

Beyond the Strait of Magellan begins the continent in question, whose description considers the harmonic distribution of land masses on the Globe as its scientific justification. Its existence is confirmed by the physical function of giving the Earth a stable foundation that guarantees its balance:

«[...] [la Terre Australe] s'avance vers l'Afrique; & qu'enfin elle va poser sa pointe jusques dans les Isles de l'Asie Majeure: qu'elle commence au Pole Antartique, & qu'elle va finir à l'Equateur; de sorte que si sa largeur estoit par tout égale, elle contiendrait presque la moitié du globe, que forme ce lourd élément, qui demeure immobile, & balancé au milieu des airs, par la fermeté de son propre poids.» (PAULMIER, 2006: 178)

The map testifies to the presence of the *Terra Australis* whose identification depends on the experience of travelers:

«[...] cecy n'est point une conjecture: c'est une experience appuyée du rapport unanime des Pilotes Espagnols, Portugais, Anglois, & Hollandois, qui

⁸ Paulmier assures to be a descendant of a native from this continent, called Essomeriq, who would have been brought to Europe by Gonneville in the early 16th century. In the *Avertissement* of his work he writes he has « pour *Bisayeul* l'un des Naturels des Contrées Méridionales» (Paulmier, 2006: 142), cf. Perrone-Moisés, 1995: 88. During his voyage Binot Paulmier de Gonneville disembarked in a coast, after called «Gonneville Land», that Paulmier identified to the *Terra Australis* or South Land.

ont mouillé l'ancre dans les ports de cette partie des Terres Australes.»
(PAULMIER, 2006: 226)

Among the several Paulmier's sources one must note Pedro Fernández de Quirós, a Portuguese navigator in service of the king of Spain who made three travels in the Pacific Ocean, between the end of the 16th and the beginning of the 17th century, in search of the South Land. A document assigning him a mission of exploration attests that his maps and papers were examined by mathematicians and geographers, who shared with Quirós, but also with La Popelinière and Paulmier, the idea that the South Land had to exist:

«[...] il ne peut manquer d'y avoir un grand morceau de terre ferme, ou une quantité d'îles qui forment une chaîne continue depuis le détroit de Magellan jusqu'à la Nouvelle Guinée, la grande île de Java et les autres îles de ce grand Archipel.» (QUIRÓS, 2001: 181)

After the proof of the existence of the Third World, the *Mémoires* gives information about its good climate and fertile ground. These lands

«[...] se peuvent vanter aussi bien que l'Asie, l'Afrique, & l'Amérique, de jouir en quelques lieux d'un Printemps perpetuel; d'avoir des terres qui portent une double moisson en une seule année; Et un sol si heureux, qu'il employe moins de semaines, que le nostre ne consomme de mois en la production de plusieurs fruits, plantes, grains, & semences.» (PAULMIER, 2006: 182)

For Paulmier, the extraordinary fertility of the land depends on climatic conditions different than those of the known continents, and that the Third World is destined for his country. All of the encouraging conditions for the conquest motivate his criticism towards the inactivity of his country and its incapacity to become a colonial force. Churchmen will be well received by the indigenous people if they come first to Christianize them and not to set up colonies by force. Evidently, Paulmier's project doesn't concern only spiritual power, and identifies different figures of various trades necessary for establishing a colony, such as carpenters, doctors and even musicians, because «les nations Indiennes en sont charmées» (PAULMIER, 2006: 215). Behind the ambiguous rhetoric of the *Mémoires* about the pacific Christianization of the South Land inhabitants, his project can't leave out the explicit mention of domination of the colonized by the colonizer. The *troupe australe* supposed to start French colonization is initially composed of a small number of people due to military difference between Europeans and Indigenous: «puisque nos Européens avec des forces du tout inégales, ont souvent résisté à des nations Indiennes entières» (PAULMIER, 2006: 219). In this respect it is significant that the author recalls the episode of sixty Frenchmen who resisted against natives in Madagascar:

«[...] tant est merveilleuse la vertu que le doigt de Dieu a imprimée sur le front des chrestiens ses enfans; & tant sont considérables les avantages que

les armes à feu nous donnent, sur des peuples demy nuds, mal armez & mal aguerris!» (PAULMIER, 2006: 219)⁹

The rhetoric model of a soft colonization proposed to overstep historical mistakes in the relationship between Europe and the Americas returns in this way to a logic of oppression, to save their souls but at the same time warning against their rebelliousness and the «insolence des plus mutins d'entre les Indiens» (PAULMIER, 2006: 219).

3. Buffon, Maupertuis, De Brosses

Influenced by Paulmier, the navigator Bouvet de Lozier had an early vocation of geographic exploration¹⁰ and was charged with a mission in 1738. Fully convinced of the existence of the *Terra Australis*, and with great hope in its discovery, the account of his voyage describes the invincible difficulties in reaching its coasts. The two ships of the expedition found icebergs and masses of moving ice on their route, considered as «un indice certain de terre» (RVTA, 1740: 258). The crew saw a shore that «étoit couverte de neige, & fort embrumée. Elle nous parut comme un gros Cap» (RVTA, 1740: 262). In the tribulation of the South Sea, near the imminent discovery, the explorers thought they saw land nearby but, according to the account, bad weather and blind piloting prevented them from getting closer : «Nous n'avions pû reconnaître si elle [la terre] fait partie du continent ou si c'est une île avancée» (RVTA, 1740: 269). Despite the mist and nebulous visions, the results of Bouvet's voyage are on the map of Philippe Buache that represents very precisely a mass of land.

A few years after this expedition, the great naturalist and philosopher Buffon expresses a common feeling shared among authorities who financed these exploration missions. Hoping that the travelers will reach new lands, he makes a negative assessment of the advancement of geographical discoveries:

«Presque toutes les terres qui sont du côté du pôle antarctique nous sont inconnues, on sçait seulement qu'il y en a, & qu'elles sont séparées de tous les autres continens par l'océan ; il reste aussi beaucoup de pays à découvrir du côté du pôle arctique, & l'on est obligé d'avouer avec quelque espèce de regret, que depuis plus d'un siècle l'ardeur pour découvrir de nouvelles terres s'est extrêmement ralentie.» (BUFFON, 1749: 212)

⁹ Almost certainly it is the following episode narrated in a letter, dated 1654, of the governor of Madagascar: «[...] nous estant ressemblés au nombre de soixante que nous estions de reste n'ayant point d'esperance d'autre secours que de la grace de Dieu: trente de nous autres alloient attaquer l'ennemy & faire des courses sur eux pendant que le reste gardoit le fort, parce que leur maxime estoit de nous avoir par famine deffendant à qui que ce soit de nous rien apporter vendre, à quoi ils estoient bien absolus: Cependant nous traillions à faire une Barque & y auons enfin réussi» (FLACOURT, 1661: 402).

¹⁰ «A peine âgé de seize ans, Bouvet, ayant jeté les yeux sur une mappemonde, fut frappé du vide immense qu'il remarqua autour du pôle austral, et forma dès ce moment le projet de reconnaître un jour si réellement cette portion du globe ne contenait aucune terre, ou si comme le figuraient de vieilles cartes il y existait des îles plus ou moins considérables» (MICHAUD, 1856: 390).

Buffon doesn't doubt the possibility of discovering the unknown continent, but he ascribes this persistent failure to the many obstacles arisen on the route of the explorers:

«[...] la découverte de ces terres australes seroit un grand objet de curiosité, & pourroit être utile ; on n'a reconnu de ce côté-là que quelques côtes, & il est fâcheux que les Navigateurs qui ont voulu tenter cette découverte en différens temps, aient presque toujours été arrêtés par des glaces qui les ont empêchés de prendre terre. La brume, qui est fort considérable dans ces parages, est encore un obstacle.» (BUFFON, 1749: 212-213)

He admits the reefs and difficulties on the route to the South Land, and proposes a new way via the Pacific Ocean (Buffon, 1749: 213), potentially more advantageous and possibly without the mist and icebergs that previously prevented great discoveries. Presumably, this way will finally make the South Land accessible, whose proportions are without a doubt enormous:

«[...] ce qui nous reste à connoître du côté du pôle austral est si considérable, qu'on peut, sans se tromper, l'évaluer à plus du quart de la superficie du globe, en sorte qu'il peut y avoir dans ces climats un continent terrestre aussi grand que l'Europe, l'Asie & l'Afrique prises toutes trois ensemble.» (BUFFON, 1749: 213)

The explanation given to the ice mass formation is an argument in favor of the *Terra Australis*, maintaining the hope of seamen and their king. If Bouvet considers floating ice shelves as a sign that guarantees the closeness of the searched land, Buffon's *Histoire Naturelle* provides a scientific foundation to its representation of unexplored space, so that the obstacle itself becomes an encouragement for geographic discovery. This theory is based on travel narratives, because the exploration chronicles of the South and North Seas are the element confirming that «les glaces se forment auprès des terres & jamais en pleine mer» (BUFFON, 1749: 215). To strengthen this opinion, apart from the North Pole explorations, Buffon mentions the voyage of Bouvet and refers to Buache's map (BUFFON, 1749: 215). According to his idea, ice comes away from the solid ground to be transported to the ocean by the current of rivers:

«Ces glaces, que l'on regarde comme des barrières qui s'opposent à la navigation vers les pôles & à la découverte des terres australes, prouvent seulement qu'il y a de très-grands fleuves dans le voisinage des climats où on les a rencontrées, par conséquent elles nous indiquent aussi qu'il y a de vastes continens d'où ces fleuves tirent leur origine.» (BUFFON, 1749: 219)

The feeling that a discovery is within reach of a new French expedition is also shared by Maupertuis:

«Comme dans tout ce qui est connu du Globe, il n'y a aucun espace d'une aussi vaste étendue que cette plage inconnue, qui soit tout occupé par la mer, il y a beaucoup plus de probabilité qu'on y trouvera des terres qu'une mer continue.» (MAUPERTUIS, 1752: 8-9)

This opinion is reinforced by the testimony of travelers that have seen «des pointes, des caps, & des signes certains d'un Continent dont ils n'étaient pas éloignés» (MAUPERTUIS, 1752: 9). Making explicit the real relation between the map and the world – that is to say the world as a reflection of the map and not the map as a reflection of the world – he claims that some capes are «already drawn on maps» (MAUPERTUIS, 1752: 10), and mentions Captain Lozier who witnessed the distant presence of these signs: «il s'est assuré de l'existence de ces terres, il les a vues: s'il n'en a pu approcher de plus près, ça [a] été par des obstacles qui pouvoient être évités» (MAUPERTUIS, 1752: 19). For the Newtonian astronomer the unknown continent is unquestionably separated from the others, and its discovery will allow the opening of unpredictable paths for science, providing new objects of study for the advancement of human knowledge, because this extraordinary place of the world is «un nouveau monde à part, dans lequel on ne peut prévoir ce qui se trouveroit» (MAUPERTUIS, 1752: 16).

Charles de Brosses publishes in 1756 his *Histoire des navigations aux Terres Australes* where he demonstrates a great erudition on voyage accounts to the Magellanic Land. As indicated by the complete title of his work¹¹, his learned compilation is in service of the expansionist project. The volume of the president of the parliament of Bourgogne, a close friend of Buffon, has, like his predecessors, a double purpose: to demonstrate the existence of the South Land and to persuade his nation to undertake the colonial venture. De Brosses doesn't seem to have any doubt about the presence of this territory and, like Maupertuis, picks up the words from the account of Bouvet de Lozier's expedition:

«Toute la partie méridionale de notre globe est encore inconnue. Il n'y a pas d'apparence qu'une si vaste plage ne soit occupée que par des mers. On y a découvert des caps et des côtes, signes certains d'un continent.» (DE BROSSES, 1756: 2)

He gives a definition of his object which is based not only on the testimony of travelers, who are considered as witnesses, but also on the physical argument, already proposed by Paulmier, that these lands would have the mechanic function of ensuring the balance of the Earth:

«J'appelle en effet, Terres Australes tout ce qui est au-delà des trois pointes méridionales du monde connu, en Afrique, Asie & Amérique ; c'est-à-dire au-delà du Cap de Bonne Espérance, des Îles Moluques & Célèbes, & du Détroit de Magellan; ce qui peut comprendre de 8 à 10 millions de lieues quartées faisant plus du tiers de notre globe: il n'est pas possible qu'il n'y ait dans une si vaste plage quelque immense continent de terre solide au sud de l'Asie capable de tenir le globe en équilibre dans sa rotation, & de servir de contrepoids à la masse de l'Asie septentrionale.» (DE BROSSES, 1756: 13)

The conviction of coming explorers is backed by scientific arguments, because according to De Brosses an observer of a world map is amazed by the land concentration in the northern hemisphere, whereas in the other part we can see so little. To support this representation he specifies the physical argument claiming

¹¹ *Histoire des navigations aux Terres Australes contenant ce que l'on sait des mœurs et des productions des Contrées découvertes jusqu'à ce jour; et où il est traité de l'utilité d'y faire de plus amples découvertes, et des moyens d'y former un établissement.*

that the weight of water is nearly half that of soil. Within this scientific framework constructed around the colonial project, the experience of travelers becomes a useful complement to demonstrate a hypothesis which is no longer questionable: «L'expérience à déjà commencé de vérifier cette conjecture sur l'existence d'un contre-poids»¹² (DE BROSSES, 1756: 15). According to the ice masses and rivers explanation in the *Histoire naturelle*, De Brosse reproaches Lozier's expedition for having failed:

«Si le capitaine Bouvet eût eu la constance de continuer à longer les côtes glacées de la Terre Australe, il auroit enfin presque certainement trouvé une entrée. Du moins il est impossible que la barrière ne soit ouverte durant la belle saison à la bouche des grands fleuves par où les navigateurs pourront s'avancer dans l'intérieur des terres. Mais après tout cette opinion, que plus l'on s'approchera du pôle plus on trouvera de glace, paroît n'être qu'un faux préjugé démenti par l'expérience remarquable de divers navigateurs.» (DE BROSSES, 1756: 69-70)

If the confirmation of a geographical theory is a matter of scientific knowledge, the will to validate it has a practical reason, which is only partially political. In this approach even the mathematical model is rhetorically evoked in the hope of convincing his country to undertake the conquest (De Brosse, 1756: 12). The necessity of a definitive proof lies on the aim of the French state to send a successful expedition to accomplish the long-awaited discovery: «c'est par les entreprises géographiques qu'un roi peut parvenir à la plus grande gloire possible; & que le plus célèbre des souverains modernes sera celui qui pourra donner son nom au monde austral» (De Brosse, 1756: 8). In this heterogeneous scientific order, the thesis of a counterbalancing mass of land can only be confirmed by hybrid arguments, in which not only the compiler, the naturalist and the colonialist are entangled, but also the sciences and the *Belles-lettres*.

4. The map is a place

Theoretically, the status of the space of the *Terra Australis* can be defined in opposition to utopia. The arguments of the Earth balance, the theory of ice masses, the use of travel narratives, the unsettled meaning of experience, and the enthusiasm for geographical discoveries are not in contrast with the fact that De Brosse was a shareholder of the French East India Company. However, these elements can't give a complete answer to the question of a supposed accordance between the mentioned colonial projects and the literary genre of utopia¹³. On the

¹² After the compilation of De Brosse, other philosophers interested in geography subscribed to the counterbalance thesis: «Il serait convenable peut-être d'appeler terres arctiques ou terres du nord tout le pays qui s'étend depuis la mer Baltique jusqu'aux confins de la Chine, comme on donne le nom de terres australes à la partie du monde non moins vaste, située sous le pôle antarctique, et qui fait le contre-poids du globe» (VOLTARE, 1957: 368).

¹³ It has been said on De Brosse that his project is strongly linked to utopia: «de l'hypothèse cosmographique à la fiction politique c'est un glissement presque insensible qui s'opère, et dont l'histoire se confond presque avec celle du genre utopique» (RACAULT, 2006: 45). Also the project of Paulmier would have the same influence and would be the expression «d'une préconception nettement utopique concernant ces lieux inconnus» (SANKEY, 2001: 13). The so-called Paulmier's

contrary, the commercial and political interest makes this link completely inconsistent. The degree of certainty of the existence of the Unknown World evidently corresponds with a conquest program, and its political discourse produces scientific arguments. But the reason and meaning of cartographic space exceeds that of expansionism, in the sense that power doesn't produce knowledge on the same scale of its ambition. If knowledge production is influenced by power, the latter doesn't completely determine the first. There's a significant gap that cannot be located nor measured from the power perspective, but it can be grasped from the problem of translation of space into a narrative form and vice versa. This element, which cannot be entirely reduced to the conquering reason because in a sense it precedes it, pertains to the epistemology of exploration. The operation of putting together the projects of De Brosse, Paulmier, or La Popelinière in utopia ignores the topographical nature of this epistemology. There is no utopia in the regime of spatiality to which these projects belong, in which they share a peculiar logic that shifts them away from this literary genre. To paraphrase, expansionist thought doesn't correspond with utopia as a genre or as an attitude, even if the territory of the colonies has not yet been discovered, because its dogma is that one day it will certainly be found by explorers. The inexistence of a continent established *a posteriori* can't legitimate the abuse of the adjective «utopian» associated with these undertakings. By contrast, a retrospective outlook on the Age of Exploration should avoid this anatopism or topological inconsistency.

Although utopian literature is necessarily linked to the theme of navigation, it differs from the production of space in exploration travel narratives. Every definition of utopia has an element of rupture involved, an ontological division that is absent from the South Land colonization projects. When Paulmier says «this is not a conjecture» he is set in a geographical discourse that is epistemologically close to history. Since the creation of the genre by Thomas More, utopia refers to a land that will never exist in space and time, but only in its own dimension neither historical nor topographical, that presents itself as an evasion towards the critical fiction of an ideal society. The island of utopia is not part of the lands to be discovered; rather, it is presented as already discovered. It is not only outside the borders of the known world but also outside the geographic notion of the unknown, in the specific sense of the space production economy in travel narratives. If this dynamic economy is represented on the map, then utopia doesn't have a place neither in cartographic space nor in historical time, clearly because it is constructed and presented as a fiction based on the overthrow of topography.

Since a *topos* keeps its legibility, it is part of the regime of spatiality that produced it. At the end of the 18th and the beginning of the 19th centuries this regime will be replaced definitively by a new epistemology in which the unknown worlds will no longer find their place. Their status will suffer a transformation, being excluded from the cartographic space of which they were the founders. From that moment, the entity once referred to in maps as *terra australis nondum cognita* becomes extraneous to geography, an illusion destined to disappear and be overtaken. But its historical status of place and its topographic quality doesn't change because it keeps the meaning of its epistemological function; that is, its role

utopism is even considered as the reason of his project's failure: «l'utopisme qui parcourt le texte de Paulmier est non seulement l'élément qui a inspiré l'intérêt en haut lieu, mais c'est aussi la cause de son échec» (SANKEY, 2006: 79).

as a testimony of the regime of spatiality of an historical period, its capacity to orient exploration, its colonial potential and the interest that it represented for power. This function prevents the unknown continent from being confined afterwards in the field of utopian fiction, without being at once anachronistic and anachronistic. Realism of utopia is rather in the normativity of its civil structures, in the idea of public good, in the cohesion of a political community, in its form of government and in its social, economic and urbanistic organization as absolute otherness. Utopia's topographical discontinuity is opposed to the discourse of exploration and is absent from conquest projects. The political consistency of utopia is the reverse of its retreat from time and space, and contributes to its critical purpose, while the geographical elsewhere must always be somewhere to present itself as the extension of the known world. An island is utopian only if it is away from the map, breaking its links of continuity with cartographic space. Utopia is a completed whole, a kingdom of order, whereas the *terrae incognitae* are deep-rooted on a ground to be discovered, where the force of nature is intact and savage men will not oppose any resistance to the conquerors. If it is true that «what is said in utopia and as utopia can't be said otherwise» (Baczko, 1978: 19), then the Antipodeans essentially differ from the Utopians, otherwise the meaning of both persistence and disappearance of the South Land from the map remains dark.

Cartographic knowledge has a literary root, and the influence between geography and voyage accounts can't be defined precisely, being both inextricably combined in the arts and sciences of the Republic of Letters. In their discursive regime, history and geography need each other and one presupposes the other: «L'Ancienne Géographie n'est pas moins nécessaire pour l'étude des belles Lettres, & de l'Histoire ancienne, que la Géographie nouvelle pour l'étude de l'Histoire moderne» (Lenglet Du Fresnoy, 1716: ii). This link starts to weaken precisely with the circumnavigations of 1760-1770, after which Buffon makes a big step backward and writes: «je ne présume pas qu'au-delà du 50^e degré, les régions australes soient assez tempérées pour que leur découverte pût nous être utile» (Buffon, 1778: 269). From this moment on, as travelers returned without the long-awaited discovery to their harbor, the great South Land begins to reduce its dimensions.

This epistemological transformation deals with the fact that cartographic space was being written in a new language, disjointed from the erudition of humanistic writing. Geographical knowledge moves away from this tradition because of the weakening of intertextuality between human letters and sciences of nature. The increasing number of particular objects, such as the cabinets of curiosities and scientific letters, is reflected when the same island that was discovered several times by several explorers is represented as several islands on maps. In contrast, the spirit of circumnavigations of the 18th century starts to erase on the map the islands that have not been founded. Inside the vanishing *Belles-lettres* system, new instances of control and reduction of this multiplicity are established, that will determine the end of a certain regime of spatiality and its geographical thought that had spread throughout the Age of Exploration. Background epistemological transformations gave rise to the birth of disciplines relatively autonomous and expressed a nascent frontier between Letters and Sciences. During the Age of Enlightenment the establishment of such field frontiers is expressed by a «linguistic turn» (Ratcliff, 2011: 69) that states a cultural change, operating, for example, with the edition of natural history manuals, technical

vocabularies, and especially dictionaries of specific knowledge fields. This growing interest

«[...] concerne la nécessité, à un certain moment de l'histoire d'une communauté de savoir, que les acteurs s'occupent de la langue, de ses propriétés et surtout de sa terminologie, de manière à la contrôler pour ne plus en être dépendant.» (RATCLIFF, 2011: 69)

It must also be noted that the period of circumnavigations of the Globe, essentially English and French, have greatly contributed to accomplishing a rough map of what was the unknown world, and that in this period there is a peak in the dictionary publishing, that is to say of «discovery apparatus»¹⁴. Nevertheless, these instruments will not immediately assimilate the disappearance of the unfinished map that was taking place.

The delimitation of disciplines becomes more clearly defined with the conventions that manifest the separation process between Letters and Sciences. In this context of redefinition of scientific criteria, botanic and natural histories are commonly considered as the first and most important fields. But geography is also part of the same transformation, such as with the new and precise technique for the measurement of longitude, an unsolved problem for navigation until the 18th century. The invention of this powerful space objectifying instrument gives a different meaning to exploration and transforms the concept of space itself. Louis-Antoine Bougainville and James Cook were the last expressions of this discourse, one that weakened in their wake, of the will to conquer the vastness of unknown spaces. The desire of the governments engaged in the colonial rivalry to find another New World, maybe bigger than the one discovered by Columbus, is expressed by these last expeditions whose mission was to discover the *Terra Australis*. Narratives and discursive forms that have this geographical entity as their object, rested on humanist erudition and on the *Belles-lettres* system, still in force and yet starting to collapse. These forms will still be produced until both visibility and readability conditions will permit it, or until the Republic of Letters will be «engloutie sous l'entreprise du langage standardisé» (RATCLIFF, 2005: 72).

At the dawn of this transformation, the idea that «plus on avance, & plus on voit les limites se reculer» (BRUZEN DE LA MARTINIÈRE, 1768: 1) is still at the horizon of space representation. The «eye of history» still sees the ancient promise that holds together the terrestrial and celestial spheres, the first being a reflection of the latter¹⁵, and geography still promises new discoveries:

«Il nous reste sans doute encore bien des connoissances à acquérir dans l'intérieur du globe terrestre. Sans parler des terres, des côtes & de toutes les isles inconnues ; sans nous exagérer la grandeur d'un nouveau continent, dont la découverte n'est peut-être pas fort éloignée (les Terres Australes), combien de parties de ce globe que le compas du géographe n'a pu jusqu'à présent

¹⁴ In the sense of Philippe Despoix: «des discours institutionnels, des objets techniques, des médias de diffusion, des formes de représentation, des déplacements sémantiques: soit la chaîne hétérogène de ce que j'appelle les "dispositifs de la découverte"» (DESPOIX, 2005: 11). In the 18th century dictionary publishing touches a peak between 1760 and 1779, cf. Ratcliff, 2005: 60-61.

¹⁵ Cosmology had always represented the two spheres together; from the 19th century this link disappears, cf. Sloterdijk, 2011: 68.

mesurer, où même il ne peut nous servir de guide.» (BRUZEN DE LA MARTINIÈRE, 1768: 1)

In the article «Australe» of the dictionary of de la Martinière we read: «on a appelé *Terres Australes*, les terres peu connues qui sont vers le Pôle, opposé à celui du nord» (BRUZEN DE LA MARTINIÈRE, 1768: 551)¹⁶. From the point of view of the economy of space, discovery discourse statements are produced like a prophecy written on the map, that is to say recorded on a world to be mapped where discovered space joins the space to be discovered. On the one hand the epistemological singularity of this junction can't be reduced to the reasons of colonialism, but on the other hand, it doesn't fit into utopian thought. This includes Southern land utopias¹⁷, unquestionably outside the explorer's map because the status of their literary space can't be modified *a posteriori*, and their fictional material is never an object of scientific retraction, as for Buffon.

The idea of future as revelation is opened by cartographic language, which is an extension of travel accounts that have yet to be written. This time extracted from space shares with the language of maps the link between exploration and discovery. This epistemological link feeds the resistance of the known world to close unto itself and produces the errancy of frontiers. It feeds the inexhaustibility of space and its unfinished geography and, finally, it is a demiurgic connection that makes possible the malleability of land masses and the definitive temporariness of its narratives. The paradoxical unity of this binomial formed by exploration and discovery is dismantled in the second half of the 18th century, where voyage accounts are an expression of a new scientific sensibility. The latter significantly differs from their predecessors who looked at the world through the magnifying mirror of the explorers. After covering the South Seas, travelers will make rather modest discoveries in relation to cartographic prediction, but above all they will put an end to the greatness of colonial projects in the unknown continent, proving that the earth keeps its balance by itself.

This is when a subtle but radical reversal happens: the Earth will not anymore be a reflection of the map, because only in the new epistemology, where the map is a reflection of the earth, can the immensity of the *Terra Australis* be unfairly relegated to utopia.

¹⁶ It must be noted the distinction made between the South Pole and the South Land, conceived as a great land mass surrounding the Pole: «Le Pole Sud est environné d'une grande Terre & d'Isles qui s'étendent davantage du côté de la Mer du Sud, & que l'on a négligé de découvrir jusqu'à présent» (DE LA HARPE, [no publication's year]: 1).

¹⁷ Also South utopias reject the notion of a real unknown space to be discovered, opting for detailed description of ideal societies, cf. *La Terre Australe connue* (1676) by Gabriel de Foigny, *Histoire des Sevarambes* (1677) by Denis Vairasse, *An account of the first settlement, laws, form of government and police of the Cessares* (1764) by James Burgh and *La découverte australe par un Homme-Volant ou le Dédale français* (1781) by Restif de la Bretonne. The latter, centered on the idea of a world upside-down, describes a land located in the antipodes of France where the capital is Sirap and a scholar is called Noffub.

BIBLIOGRAPHY

- ALPERS, S.: L'œil de l'histoire, in *Actes de la recherche en Sciences sociales*, vol. 49, September 1983.
- AUGUSTINE OF HIPPO: *The city of God*, XVI, 9, New York, Modern library, 2000.
- BACZKO, B.: *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978.
- BRUZEN DE LA MARTINIERE, A.-A.: *Le grand dictionnaire géographique, historique et critique*, t. 1, Paris, Les libraires associés, 1768.
- BUACHE, P.: *Carte des Terres Australes comprises entre le Tropique du Capricorne et le Pôle Antarctique où se voyent les Nouvelles découvertes faites en 1739 au Sud du Cap de Bonne Espérance par les Ordres de Mrs de la Compagnie des Indes. Dressée sur les Mémoires et sur la Carte originale de Mr de Lozier Bouvet chargé de cette Expédition*, Paris, [anonymous publisher], 1739 [BnF notice 40641130, cote Ge AF Pf 34 (73)].
- BUFFON, G.-L. L. de: *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*, t. 1, Paris, Imprimerie royale, 1749.
- _____. *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy. Supplément*, t. 5, Paris, Imprimerie royale, 1778.
- BROSSES, C. de: *Histoire des navigations aux Terres australes*, t. 1, Paris, Durand, 1756.
- DESPOIX, P.: *Le monde mesuré. Dispositifs de l'exploration à l'âge des Lumières*, Genève, Droz, 2005.
- DIOGENES LAERTIUS: *Lives and opinions of eminent philosophers*, vol. 2, Harvard, University Press, 1991.
- HARPE, B. de la: *Mémoire pour la France, servant à la découverte des Terres Australes, cinquième partie du monde*, Rennes, Joseph Vatar [no publication's year] (Bibliothèque nationale de France, notice 33479742, cote 4-P2-11).
- LACTANTIUS: *The Divine Institutes*, III, 24, Washington, Catholic University of America Press (Paperback reprint), 2008.
- LENGLET DU FRESNOY, N.: *Méthode pour étudier la Géographie*, t. 4, Paris: Charles Estienne Hochereau, 1716.
- MICHAUD, L.-G.: *Biographie universelle ancienne et moderne*, t. XXV, Paris, Delagrave, 1856.
- PEPELINIERE, H. L.-V. de la: *Les trois mondes*, A.-M. Beaulieu (ed.), Genève, Droz, 1997.
- SANKEY, M.: Est ou Ouest: le mythe des terres australes en France aux XVII^e et XVIII^e siècles, in R. I. Kumari; V. Y. Hookoomsing (Ed), *L'océan Indien dans les littératures francophones. Pays réels, pays rêvés, pays révélés*, Paris, Karthala-Presses de l'Université de Maurice, 2001.
- MAUPERTUIS: *Lettre sur le progrès des sciences*, [no place nor editor information]: 1752 [BnF, notice 30910767, cote R-13367].
- PAULMIER DE COURTONNE, J.: *Memoires touchant l'établissement d'une mission chrestienne dans le troisième monde. Autrement appelé, La Terre Australe, Meridionale, Antartique & Inconnue*, M. Sankey (ed), Paris, Honoré Champion, 2006.
- QUIRÓS, P. F. de: *Memoriales de las Indias Australes*, O. Pinochet (ed), Madrid, Historia 16, 1991.
- _____. *Histoire de la découverte des régions australes. Îles Salomon, Marquises, Santa Cruz, Tuamotu, Cook du nord et Vanuatu*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- PERRONE-MOISES, L.: *Le voyage de Gonneville (1503-1505) et la découverte de la Normandie par les Indiens du Brésil*, Paris, Chandeigne, 1995.

- RACAULT, J.-M.: Résonances utopiques de l'Histoire des navigations aux Terres australes du président de Brosses, in *Mythes et géographies des mers du sud*, S. Leoni, R. Ouellet (eds.), Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2006.
- RATCLIFF, M. J.: Un seul ne sçauroit tout faire. République des lettres et tournant linguistique du XVIII^e siècle, in F. Salaün; J.-P. Schandeler (ed): *Entre belles-lettres et disciplines. Les savoirs au XVIII^e siècle*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIII^e siècle, 2011.
- SLOTERDIJK, P.: *Globes. Macrosphérologie. Sphères II*, Paris, Pluriel, 2011.
- VESPUCCI, A.: *Lettera a Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici del 18 luglio 1500*, in *Il mondo nuovo di Amerigo Vespucci*, M. Pozzi (ed), Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1993.
- VOLTAIRE: *Histoire de la Russie sous Pierre le Grand*, in *Œuvres historiques*, R. Pomeau (ed), Paris, Gallimard, 1957.
- Relation du voyage aux Terres Australes des vaisseaux l'Aigle & la Marie», in *Journal de Trévoux ou mémoires pour servir à l'histoire des sciences et des arts*, t. XL, art. XII, 1740, Genève, Slatkine reprints, 1968 (=RVTA).
- Copie d'une lèttre du Sieur Angeleau escrite à Monsieur Desmartins de la Baye de S. Augustin en Madagascar le 28 février 1654 & receuë par l'ordre d'Angleterre le premier Aoust 1655, in É. De Flacourt, *Histoire de la grande isle Madagascar*, Paris, Gervais Clouzier, 1661.

Godard e il colore che forma

Roberto LAI*

Università degli studi di Cagliari (Italia)

RIASSUNTO: Godard conferisce un'estrema importanza alla componente cromatica fin delle sue opere degli anni '60, anni sperimentali e artisticamente fecondi, in cui i suoi film raggiungono una grande compiutezza. Il colore al cinema era allora ancora legato a una concezione mimetica, rispettosa della storia per la paura di distrarre lo spettatore e di allontanarlo dallo schermo. Il regista già nel suo esordio con il colore, *Une femme est une femme* (1961), investe sul colore e maneggia con grande abilità la componente simbolica ed espressiva delle tinte, che sceglie con estrema cura: la sua paletta in questo come nei successivi film dei '60 sarà assai limitata e si concentrerà sui colori della sua patria d'adozione (il bianco, rosso e blu della bandiera francese) con l'aggiunta del giallo, colore della gelosia. Il punto più alto del lavoro del regista sarà *Pierrot le fou* (1965), un'opera eccezionalmente libera, che assegna al rosso e al blu (soprattutto) un potere strutturante, formativo. L'immagine diviene stratificata, la sua lettura complessa e il colore una fra le tante chiavi interpretative. Godard continuerà in questa demolizione e ricostruzione dell'immagine anche nei film successivi, con le tinte sempre al centro del suo progetto estetico, fino al suo capolavoro *Due ou trois choses qu'on se sait sur elle* (1967).

PAROLE-CHIAVE: Jean Luc Godard, Colore, Immagine, Nouvelle Vague, *Pierrot le fou*

ABSTRACT: Godard gives always prominence to the chromatic component, especially in his works of the 60s, years of experimentation and artistically fruitful, in which his films has achieved great completeness. Color in cinema was at the time generally tied up to a mimetic conception, respectful of the plot, for the fear to distract the spectator and to estrange him from the screen. The French-Swiss director, since his debut with color *Une femme est une femme* (1961) believes in color and handles with amazing ability the symbolic and expressive component of the hues, selected with extreme care: his shovel, in *Un femme* as in the following films of the '60, is extremely restricted and focused on the colors of his country of adoption (the white, red and blue of the French flag) with the addition of the yellow, color of the jealousy. The highest point of Godard's work on the chromatic element will be *Pierrot the fou* (1965), an exceptionally free work, that assigns a structuring, formative power to the red and the blue (above all). The image becomes stratified, its reading increasely complex and the color one among the so many interpretative keys. Godard will also continue in this demolition and reconstruction of the image in the following films, in which the hues are always the center of his aesthetical project, up to his masterpiece *Due ou trois choses qu'on se sait sur elle* (1967).

KEYWORDS: Jean Luc Godard, Color, Picture, Nouvelle Vague, *Pierrot le fou*

* Dottore di ricerca in estetica e teoria delle arti, attualmente assegnista in filosofia teoretica all'Università di Cagliari.
E-mail: robertolai@yahoo.it

1. La scuola del colore negli anni '50: i referenti del cinema di Godard

Godard, sin dai suoi esordi negli primi anni '60, considera la componente cromatica come un elemento potente e autonomo della rappresentazione, un'entità inoggettuale (o sovraoggettuale). Quando nel 1965 in un'intervista per i *Cahiers du cinema*, gli domandano della presenza ricorsiva del sangue in *Pierrot le fou* Godard esprime in modo fulminante la sua concezione innovativa del colore: «Non del sangue, del rosso» (GODARD, 1971: 227). In *Pierrot* come in molti altre opere del regista, soprattutto nel fertilissimo periodo degli anni '60, l'elemento cromatico acquista una assoluta libertà formativa ed espressiva, è reso operativo, fino a realizzare un sottotesto che scorre parallelamente dalla storia narrata (che in Godard è in realtà è spesso appena accennata, mai canonica o "classica"); si muove sulla scena a prescindere dagli snodi del plot e appare inoltre portatore di infiniti codici e quindi, di fatto, incodificabile. Godard ha fatto propria la lezione rivoluzionaria di Ejzenštejn: il grande regista russo ha elaborato, soprattutto negli anni '40, diversi saggi sulla componente cromatica e sul suo ruolo nei film (cf. EJZENŠTEJN, 1989). La sua teoria prevede che il colore, rompendo l'ordine naturale degli oggetti, ricostruisca una nuova armonia di tinte e forme sullo schermo. Il procedimento è assai articolato e si può riassumere in tre fasi: la componente cromatica è dissociata dall'oggetto con cui coabita (prima fase); dopo "un libero gioco con la forma e con lo spazio" (seconda fase), viene infine convertita in una "nuova oggettualità" (terza, ultima, e sicuramente più importante, fase)¹. Proprio Ejzenštejn può applicare il suo metodo in un'unica sequenza, nella seconda parte di *Ivan il Terribile* (1946-1958) conscio che i problemi riguardo al colore fossero assai complessi e di difficile risoluzione. Il regista di Mosca, come altri colleghi o studiosi di cinema coevi, si lamenta infatti dell'opinione corrente secondo cui «è buono quel film a colori in cui il colore non si fa notare» (EJZENŠTEJN, 1989: 77). Un altro grande cineasta come C. T. Dreyer, ad esempio sostiene che siano pochi i film «che ci hanno dato piacere estetico per il colore» (DREYER, 1955: 197): *Enrico V* (1945), *Porta dell'Inferno* (1952), il tentativo di "fare qualcosa" di Huston in *Moulin Rouge* (1953) e *Giulietta e Romeo* (1954), oltre ai "divertenti e sorprendenti effetti cromatici dei film musicali": il cinema è infatti troppo legato a un "solido ma noioso (*firm but boring*)" fondamento naturalistico. Solo se si svincola da questo, è possibile che le tinte possano «dare un'esperienza estetica allo spettatore» (DREYER, 1955: 198); il regista deve tuttavia imparare a padroneggiare i contrasti cromatici, ad agire su forme e superfici colorate, a controllare ritmo e movimento: deve imparare insomma a pensare il film a colori.

Un cambiamento è tuttavia alle porte: la società degli anni '50, con la ripresa economica, vive un'industrializzazione imponente che conduce a un diffuso benessere e al progresso dei consumi; inizia una nuova vita a colori, richiesti con sempre maggiore vigore. Uscita dal grigio dopoguerra la nuova società associa la componente cromatica alla rinascita, le attribuisce un valore assolutamente positivo e vitale. Il colore si impone allora in vari ambiti, dalla moda, agli arredi, dalle automobili alle arti, in primis quelle fotografica e cinematografica impegnate

¹ Per una trattazione precisa di questo tema, cf. MONTANI, 1989.

a «riconfigurare il visibile quotidiano» (PIEROTTI, 2006: 102). Il colore non è più visto come una minaccia, ma come una grande e necessaria risorsa².

Sono proprio gli anni '50 quelli in cui si forma Godard, che, come molti altri esponenti della *Nouvelle Vague*, da Truffaut a Rohmer, inizia come critico per i *Cahiers du Cinéma* per cui scrive articoli illuminanti, da critico «sensibile al colore nei film altrui» (LIANDRAT-GUIGUES/LEUTRAT, 1998: 49-50). I suoi saggi sono complessi e di gusto vario: paragona *Les rendez-vous du diable* (Tazieff 1958), a Tintoretto per la sua “terrificante ricchezza di forme”, ma anche a Ejzenštejn e alla scena del banchetto della seconda parte di *Ivan Il terribile* per l'uso dei colori porpora e oro; definisce Nicholas Ray il cinema stesso³, elogiandone il gusto estetico e la sensibilità per il *décor*. È convinto che il cinema degli anni '50, messo in relazione con l'arte del XVIII secolo (entrambi hanno la natura come primo modello) non si deve accontentare “dell'imitazione di una realtà tutta pescata a caso”, deve essere “uno sguardo a ogni istante talmente nuovo sulle cose da trafiggerle, più che da sollecitarle” (cf. GODARD, 1971: 35-41).

Come si evince da un saggio interessante di Bergala sul colore nella *Nouvelle Vague* (BERGALA, 1995: 126-135), Godard non ha inizialmente una concezione precisa del colore: egli ama alcuni autori che usano il colore in modo “giusto”, dal già citato Ray a Hitchcock, da Lang a Rossellini⁴. Nelle loro opere i colori sono consustanziali alla realtà rappresentata, ne fanno parte in modo indissociabile, legati al mondo e alle cose ma non meramente riproduttivi, anzi formatori, creatori; sono quindi connessi all'immaginario, in un rapporto dialettico che si rivelerà essenziale per tutta l'opera di Godard. Sono colori ontologici, attivi e congiunti sempre alla totalità dell'atto cinematografico stesso e al concetto del film⁵.

Fatte queste premesse, l'estetica del colore di Godard nasce, per Bergala, da un triplice gesto:

1. «Illuminare gli interni in modo uniforme, senza rilievi, senza ombra, senza chiaro-scuri»⁶ (BERGALA, 1995: 134).
2. «Piazzare la camera davanti a superfici dai colori vivi, primari e piazzare davanti alla camera dei colori [...] anch'essi vivi, primari: rosso, giallo, blu» (BERGALA, 1995: 134).
3. «Filmare *en aplat*, secondo l'asse dei muri [...], per fare dello schermo la tela bianca in cui questi colori puri potessero produrre un effetto *d'aplat*

² Per questi temi cf. BERGALA, 2005: 126-135.

³ «C'era il teatro (Griffith), la poesia (Murnau), la pittura (Rossellini), la danza (Ejzenštejn), la musica (Renoir). Ma ormai c'è il cinema. E il cinema è Nicholas Ray» (GODARD, 1971: 90). Cf. anche GODARD, 1971: 62, 86.

⁴ Altro referente importante è Astruc, intervistato da Godard nel 1958 in occasione dell'uscita del film *Une vie*. Qui il colore è trattato drammaticamente, non è mai decorativo o attenuato, è portato da cose reali, senza l'utilizzo di filtri o espedienti tecnici. Ogni genere può così servirsi di una componente cromatica così intesa, dall'alto valore emozionale e drammatico, mai però strettamente o banalmente simbolico. Cf. BERGALA/GODARD, 1998: 141-144.

⁵ Sul tema dell'ontologia cf. BERGALA, 1995: 134.

⁶ Questo modo di filmare ha in realtà origini pratiche: Godard e il suo direttore della fotografia Coutard all'inizio giravano modo estremamente rapido a causa della mancanza di fondi; la cosiddetta *Lumière d'aquarium* di Coutard, che utilizzava il soffitto come riflettore, secondo una luce verticale omogenea, nata per il bianco e nero, trasferita al colore genera una luminosità analoga fra colori dello sfondo e delle figure in primo piano.

coloré» (BERGALA, 1995: 134). Così facendo, Godard applica una famosa parola d'ordine di Bresson: "Alla fine, c'è lo schermo che non è che una superficie" (BRESSION, 1975: 117).

Il regista di Parigi inizia a lavorare con passione e costanza a una nuova immagine che si situi fra imitazione e creazione del mondo, avendo come nume tutelare Bazin, per il suo coniugare «realismo ontologico e coscienza del linguaggio» (DE VINCENTI, 1993: 41), attraverso uno sperimentalismo mai sterile o fine a se stesso, utilizza i modelli per andare oltre in un costante confronto fra sé e gli altri registi, fra cinema del presente e del passato, fra modernità e classicità. Bazin è metabolizzato e poi superato: per Godard il cinema è realtà e la realtà cinema, i due ambiti arrivano a coincidere, laddove per il maestro dei "giovani turchi della *Nouvelle Vague*" rimanevano separati pur se ovviamente connessi⁷.

2. Une femme est une femme: un nuovo esordio col colore

La prima opera a colori di Godard è *Une femme est une femme* (1961), storia di un triangolo amoroso interpretato da Anna Karina, J.P. Belmondo e J.C. Brialy (rispettivamente Angela, Alfred ed Emile), esordio con il colore, ma anche con il suono in presa diretta e con il *cinemascope* e quindi considerato dal regista come il suo primo vero film (cf. GODARD, 1971: 177). L'idea generale del film nasce da una frase che Godard attribuisce a Charlie Chaplin: "La tragedia è la vita in primi piani; la commedia è la vita in campi totali"⁸. Il regista di Parigi la stravolge, decidendo di fare "una commedia in primissimi piani", per andare oltre commedia e tragedia, in una sorta di musical neorealista, che più che una commedia musicale, si definisce come l'"idea della commedia musicale". A influenzare il regista sono infatti le opere degli amati Minnelli, Donen, Lubitsch, come si evince anche dai titoli iniziali, in cui il film stesso si definisce Musicale – Sentimentale – Teatrale – Genere Lubitsch. Tuttavia *Une femme est une femme* è assai lontano dal musical: i numeri musicali sono pochi e goffi, i protagonisti si muovono sovente senza alcuna grazia; il mondo dello spettacolo e la vita reale mostrano poi una assoluta contiguità: è quindi la commedia musicale a contaminare la vita vera ma anche a esserne influenzata. È rifiutato il processo di proiezione-identificazione degli spettatori con gli attori⁹: questi, infatti, si rivolgono al pubblico, commentano le loro azioni, ammiccano alla cinepresa, danno un parere sul film di cui sono protagonisti¹⁰.

⁷ Sul tema cf. APRÀ, 1991: XI-XII.

⁸ In realtà tale frase è da molti ritenuta apocrifia; cfr ROSENBAUM, 2003. Spesso il regista attribuisce delle frasi in modo inesatto eppure geniale: basti pensare all'aforisma attribuito a Bazin: "Il cinema sostituisce al nostro sguardo un mondo conforme ai nostri desideri", posto all'inizio di *Le Mèpris* (1963); la frase è in realtà di Mourlet ma sembra adattarsi perfettamente al pensiero del padre dei *Cahiers* che credeva nella capacità ontologica del cinema, di "salvare l'essere mediante l'apparenza", secondo "un desiderio tutto psicologico di rimpiazzare il mondo esterno con il suo doppio" e di "vincere la realtà attraverso la realtà stessa". Cf. BAZIN, 1991: 3-5.

⁹ Sul tema cf. fra gli altri CIEUTAT, 1989: 169-177 e FIESCHI, 1962: 20.

¹⁰ Riportiamo qui alcuni esempi: Emile-Brialy verso la fine del film (min. 80) dice fissando la cinepresa e quindi il pubblico: "Non so se è una commedia o una tragedia, ma è un capolavoro". Quando litiga col marito Angela minaccia di ritornare a Copenhagen, vera patria di Anna Karina; in un'occasione poi, anticipando così i ciak sbagliati inseriti ne *La Chinoise*, l'attrice protagonista ripete una parola più volte avendone sbagliato la dizione.

La strategia del colore si intuisce già dai *crédits* ipertrofici¹¹ del film che non elencano i protagonisti o i contributi tecnici, ma si presentano come un susseguirsi di parole colorate su sfondo nero; queste occupano tutto lo schermo e colpiscono lo spettatore raggruppandosi attorno ai tre colori principali, bianco, rosso e blu, e istituendo con le tinte e fra loro una serie di legami. A padroneggiarli appieno è sin dall'inizio la protagonista del film, Anna Karina, che ne costituirà il motore e l'elemento cinetico, laddove i protagonisti maschili saranno statici e conservatori.

Analizziamo ora l'apparizione del colore nel film secondo le due figure dell'insorgenza e della ricorrenza proposte dallo studioso italiano Luca Venzi. Nell'insorgenza il colore ci colpisce per la sua potenza visiva in improvvise apparizioni, che conducono all'astrazione, allontanano dalla realtà, anche da quella rappresentata. *Une femme est une femme* ne presenta un gran numero, fin da una scena particolare all'inizio del film, in cui il viso della protagonista è investito da una serie di tinte accese e astratte, dal blu al rosa, che citano ironicamente i classici del cinema musicale e ricordano un fumetto. Altre insorgenze avvengono tramite luci al neon, che soprattutto nell'ultima parte del film con la loro intermittenza danno il ritmo alla visione, definendosi come una sorta di unità di misura visivo-temporale della scena. La loro è, in parte, una funzione formatrice e strutturale anche se ancora debole e sovente secondaria rispetto al valore simbolico o emozionale delle singole tinte (le luci rosse per la passione il rischio, le verdi o le gialle per la gelosia).

La ricorrenza del colore consiste nell'esposizione reiterata delle tinte che attirano l'attenzione dello spettatore proprio per la loro ricorsività e si presentano come un flusso. Godard sembra privilegiare sin dal suo esordio una paletta assai limitata e si concentra sulla tricromia bianco, rosso e blu, attraverso l'utilizzo di un gran numero di oggetti, arredi, vestiti, portatori di questi elementi cromatici, scelti con cura estrema. Il rosso è così in *Une femme est une femme* il colore di Angela, delle sue calze, come del suo ombrello o della sua maglia; la donna vive circondata dal rosso: è rosso l'ambiente in cui lavora, sono rosse le tende del suo appartamento, è rossa la luce che le illumina il viso in un'insorgenza cui abbiamo in precedenza accennato; tuttavia non si può associare al personaggio di Anna Karina unicamente il rosso, seguendo il facile simbolismo rosso-passione-femminilità. La donna in realtà è padrona dei colori e si impossessa anche del blu (cui è maggiormente legato Emile, il protagonista maschile del film) e del bianco, che sovente sono presentati assieme, soprattutto nell'abbigliamento. Qui dominano le righe con un evidente desiderio di stilizzazione geometrica, come si evince anche dai motivi della scenografia assai semplificati (cf. MOSCARIELLO, 1970: 65). Il bianco ha poi un ruolo fondamentale: è il colore dello sfondo, tinta neutra, sorta di tela immacolata che le altre tinte incidono, segnano; è piana bidimensionalità della narrazione.

A colpire in quest'opera godardiana è soprattutto il dosaggio dei colori, come se il regista si riscoprisse pittore e non riuscisse a rinunciare ai suoi blu o ai suoi rossi, arrivando a inserirli in ogni immagine. Assieme ai tre colori d'elezione, si ritaglia poi un ruolo, inedito all'interno dell'intera produzione godardiana, il giallo,

¹¹ Per un'analisi accurata dei *crédits* del film cf. LIANDRAT-GUIGUES/LEUTRAT, 1998: 35.

utilizzato in modo simbolico, come colore della gelosia, del tradimento¹²; le motivazioni sono nella trama: la donna vuole avere un figlio a tutti i costi e coinvolge in questa aspirazione Alfred, un amico del marito, tradito e geloso. Così l'appartamento della coppia è invaso da oggetti gialli (una tovaglia, un mazzo di fiori e tanti altri) o verdi, dato che i due colori svolgono una funzione simile, fino alla scritta finale dell'opera FIN, in verde, ultima sarcastica risata del regista. A essere prioritario è quindi il criterio di selezione delle tinte, associato ancora a un utilizzo simbolico ed emozionale delle stesse.

3. Pierrot le fou: il massimo potere al colore

Dopo aver diretto alcuni dei suoi capolavori, da *Le Mépris* a *Vivre sa vie*, Godard nel 1965 gira il suo film summa: *Pierrot le fou*, come emerge anche da alcuni testi che l'agenzia pubblicitaria FOG aveva dato alla stampa per presentare il film, scritti forse proprio da Godard: *Pierrot le fou* è presentato come: "un petit soldat qui découvre avec mépris qu'il faut vivre sa vie, qu'une femme est une femme, et que dans un monde nouveau, il est faire bande à part pour ne pas retrouver à bout de souffle" (GODARD, 1976: 111). Il regista struttura il film attorno a una sorta di "discontinuità organizzata". Egli stesso con riferimento alle riprese parla di "una specie di happening, ma controllato e dominato" (GODARD, 1971: 229).

Il film costruisce un discorso sullo sdoppiamento: "doppio genere (la fuga degli amanti criminali/la *robinsonnade* romantica); doppia vita (ordinaria/onirica); doppio linguaggio (pubblicitario/poetico); doppia logica (uomo/donna); doppio colore (blu/rosso)" (MANDELBAUM, 2007: 34), a partire dalla dualità originaria cinema-vita. Ancora una volta la contrapposizione di matrice baziniana cui abbiamo accennato in precedenza.

Il cinema è arte visiva e Godard si confronta con la pittura e i suoi maestri (da Picasso a Renoir)¹³, facendo scontrare continuamente i rispettivi codici, riappropriandosi di problematiche pittoriche con particolare riferimento al trattamento dei colori e al tocco, a Paul Klee, al cubismo, a tutte quelle correnti pittoriche in cui è centrale la dialettica fra rappresentazione spaziale e temporale. Egli, soprattutto, usa la pittura in funzione del cinema, mostrando il suo lato da artista pop che fa un'arte del decalco, lavora sui resti, sui frammenti della civiltà, con oggetti trovati e di massa (cf. AMENGUAL, 1967: 165) *Pierrot le fou* condivide in particolare con il fumetto l'utilizzo di ellissi o elisioni, di immagini in cui il tempo si ferma o esplode.

La complessità dell'opera passa anche attraverso una rappresentazione inedita del paesaggio, cui è sovente data una valenza soggettiva, cui viene attribuito un sentimento, un sentire comune ai protagonisti. Il mare gonfio di onde è spesso funereo, la luce del sole accogliente ma anche inglobante, soffocante. La

¹² Sulle "referenze simboliche dei colori agli stati emozionali", in un film in cui la componente cromatica è usata come *leit motiv* "che affianca e commenta il tema narrativo", si veda SHARITS, 1966: 25.

¹³ Da *Bambina presso il covone*, e la *Bagnante* (1880) di Renoir a *Paul travestito da Pierrot* (1925), *Fanciulla allo specchio* (1932), *Gli innamorati* (1923), *Ritratto di Sylvette sulla poltrona verde* (1954) di Picasso. Oltre ai dipinti dei due pittori citati sono presenti o evocate nel film opere di Matisse, Modigliani, Van Gogh, Chagall, Nicholas De Staël.

natura è colma di colori e vitale, con i suoi intensi verdi e rossi. Ciò rende importante la scelta delle località: Godard scelse di girare la parte finale a Porquerolles nel sud della Francia «a causa della luce, de suo biancore. Laggiù, i bianchi, i blu, i rossi sono più intensi» (JOUSSE, 1990: 25) Ma oltre a questo c'è il paesaggio postindustriale, capitalistico e moderno, il «paesaggio dell'alienazione» (ESQUENAZI, 2004: 192) con una doppia valenza: innocente, se riferita ai prodotti di massa amati, dai film con John Wayne ai fumetti de *Les aventures des Pieds-Nickelés*; maligna e corruttrice, se associata alla pubblicità e alla «civilisation du cul», un mondo caotico, pieno di troppe cose, troppi oggetti, eccessivo ed effimero. Questa realtà è esibita soprattutto nella festa a casa dei coniugi Expresso, all'inizio del film, in cui il protagonista attraversa vari quadri e stanze (in cui fra l'altro incontra il regista Samuel Fuller, che interpreta se stesso). Godard lavora l'immagine attraverso filtri colorati nella macchina da presa, che rendono la lunga scena quasi astratta.

Ritorniamo ora brevemente alla frase cui abbiamo fatto riferimento all'inizio della nostra trattazione: "Non del sangue, del rosso". Consideriamola prima come formula riprendendo Dienst: nell'utilizzare coloriture improvvise e vari stratagemmi di montaggio, Godard decompone l'immagine naturale defamiliarizzandola, rendendo la fruizione materialistica: «Prima di poter essere letto come sangue, il rosso deve essere visto come rosso» (DIENST, 2000: 32). Il regista in *Pierrot*, ma anche in altri film soprattutto degli anni '60, dà allo spettatore la responsabilità di ciò che vede, stimola nuove e sopite connessioni, istituisce relazioni inedite con l'arte, la politica, la storia.

E queste relazioni spesso hanno origine dalle componenti cromatiche, dalla loro disposizione nello spazio e nel tempo del film. Il colore di *Pierrot le fou* è un colore puro, saturo, piatto, usato in senso non illusionistico. Racconta altre storie rispetto a quella principale, con un ruolo sotto-testuale inedito anche per il Godard di quegli anni. Esalta la componente dionisiaca, di spinta alla vita e alla morte, di caos presente nel film (cf. RICHETIN, 1966: 65). I colori d'elezione del regista (rosso-bianco-blu) occupano i vari piani di ogni scena dal dettaglio allo sfondo; il dosaggio è accuratissimo.

C'è un colore che domina su tutti gli altri: il rosso, il rosso del sangue, che infesta tutte le immagini, mostrando «l'anima disperata del racconto di Godard» (DALLE VACCHE, 1996: 120): «Il rosso canta [...] come un'ossessione. [...] Come un dominante del mondo moderno», dice il poeta francese Aragon (ARAGON, 1965). Assieme al rosso presenta una evidente ricorsività anche il blu, che si dispone negli arredi, negli oggetti, nelle scritte lungo tutto il film fino a impossessarsi del volto del protagonista nel disperato finale. È utilizzato da Godard con grande libertà compositiva, piegato all'utilità della scena, senza alcuna codificazione prefissata. Per questo il suo valore è interscambiabile con il rosso con cui ricompone l'opposizione primitiva. Ma il blu è in più il colore di una natura a volte rappresentata classicamente; è il colore del cielo e del mare, riuniti nella scena finale che cita *L'éternité* di Rimbaud. Qui si ricompone l'opposizione goethiana fra caldo e freddo, luce e ombra¹⁴, il giallo del sole sembra inglobare in un abbraccio possessivo proprio cielo e mare. La natura si presenta inoltre a volte edenica, incontaminata ed è a tal proposito fondamentale il ruolo del verde, che ne diventa l'emblema, la rappresentazione cromatica paradigmatica.

¹⁴ Cf. GOETHE, (1810) 1978: 140-145 e KANDINSKY, (1910) 1993: 65-150.

I ruoli delle tinte appaiono molteplici: a volte consentono di accostare le varie dualità in tensione dialettica dell'opera, a iniziare dai due protagonisti. Altre assumono un ruolo simbolico, o emozionale, ma senza mai irrigidirsi in uno schema precostituito, limitando al minimo il convenzionalismo, passando da un valore a un altro, assecondando le esigenze del regista e della scena. Il colore è il centro del film e piega a sé e alle proprie qualità ogni altro elemento espressivo, si fa collante e moltiplicatore di tutti quegli elementi che nell'opera acquistano valenza formativa. Non esiste per esempio un unico colore che simboleggi la morte: in quelle che Dalle Vacche chiama "dead-end situation" (DALLE VACCHE, 1996: 131) di volta in volta assumono tale ruolo il blu, il giallo, il rosso, che poi però sono re-immessi nell'opera con altre funzioni, altre qualità metaforiche. Godard riesce così a sfruttare al meglio la lezione ejzenštejniana¹⁵.

Esempio significativo dell'utilizzo delle componenti cromatiche è una scena che si svolge nella prima parte del film. Ferdinand e Marianne si trovano assieme in macchina; i due sono prima ripresi alternativamente in primo piano poi in campo medio mentre delle luci prima rosse e verdi poi blu e arancioni a cadenza regolare illuminano il parabrezza e gli percorrono il volto. Parlano fra loro e sembrano conoscersi. Imitando certi noir americani, film di serie B tanto amati ai tempi dei *Cahiers*, Godard li trasforma, anche attraverso un trattamento della componente cromatica innovativo. Sostiene di aver preso le mosse da quello che si vede realmente in una strada cittadina di notte: le luci dei semafori e dei lampioni, le insegne e di averle fissate non per «come sono nella realtà, ma come rimangono nel ricordo: macchie rosse, verdi, sprazzi gialli che scorrono» (GODARD, 1971: 252). Attraverso il movimento ritmico delle tinte nel buio, ha voluto «esaltare l'intensità e il rilievo plastico/figurativo dell'avvenimento di colore» (VENZI, 2007: 137), mostrando inoltre quel lavoro sui primi piani dei volti che sarà presente durante tutto il film: dal vestito rosso di Marianne usato per torturare Ferdinand, al rosso del sangue sul viso della donna uccisa dal suo amato, alla stessa scena finale, nella quale il volto del protagonista è coperto da diversi strati di materia colorata, fino alla dinamite multicolore.

4. Due o tre cose che so di lei: colore astratto e realtà

Dopo questo multiforme capolavoro, Godard continuerà a ricercare il difficile equilibrio fra realtà e immaginario, fra concretezza e astrazione che raggiungerà il culmine in una scena assai famosa di *Due o tre cose che so di lei* (1966)¹⁶: a partire dal dettaglio di una tazzina di caffè il regista espone tutti i suoi dubbi riguardo alla soggettività e all'oggettività e al loro rapporto dialettico. Si chiede se possa esistere

¹⁵ Cf. Aumont, che parla di un problema per l'uso simbolico del colore al cinema, considerando il senso di questo come estremamente instabile, cosa che rende assai difficile l'analisi, in AUMONT, 1994: 214.

¹⁶ Godard lavorò contemporaneamente a questo film e a *Made in Usa* tanto che i due film possono essere considerati il primo e il secondo tempo di un'unica opera. La lei del titolo non è tanto la protagonista quanto, come dice lo stesso regista: «ELLE, la cruauté du néo-capitalisme, ELLE, la prostitution, ELLE, la région parisienne, ELLE, la salle de bains que n'ont pas 70% des Français, ELLE, la terrible loi des grands ensembles, ELLE, la physique de l'amour, ELLE, la guerre du Vietnam, ELLE, la call-girl moderne, ELLE, la circulation des idées, ELLE, la gestapo des structures». E soprattutto, «La region parisienne».

una verità al di là della soggettività, che possa superare quell' "immenso fossato che separa la certezza soggettiva che io ho di me stesso e la verità oggettiva che io sono per gli altri"; egli non si rassegna di fronte al dualismo fra soggettivo e oggettivo, conscio di dover fare i conti tanto con l'uno (che isola) quanto con l'altro (che annienta). Nel suo riprendere un oggetto da vicino (in questo caso il caffè, ma si pensi anche all'inquadratura di una sigaretta che si consuma nel finale, o all'ultima inquadratura di *Je vous Salue Marie* (1984), con le labbra della protagonista Myriem Roussel) lo trasmuta, gli dà nuovi significati, andando oltre i limiti imposti dal linguaggio e oltre le stesse intenzioni dell'autore, secondo una concezione terminale dell'immagine cinematografica, cui «tutto è permesso» (ALLEGRI, 1976: 171), che può rappresentare ma anche creare ogni cosa, liberandosi da ogni legame con la realtà, ma non ignorandola, partendo anzi da questa, da un particolare o da un dettaglio.

I colori nell'opera perseguono lo stesso obiettivo, accarezzano l'astrazione come emerge dai titoli coloratissimi e pop, in cui lettere e numeri si presentano sullo schermo senza un ordine o una logica precisa, con una presa di posizione netta contro il cinema tradizionale e la sua prosopopea. I colori sono qui colori puri, come quelli di Matisse o, soprattutto, Mondrian, colori che ricercano la stilizzazione di una realtà che presenta molteplici facce. Brechtianamente Godard rifiuta di rappresentarle mimeticamente: cerca invece di scavare per mettere in luce i meccanismi sociali più profondi. Il regista desidera una nuova immagine che ritragga un reale che ne è saturo, e si opponga alla società pubblicitaria, inquinata da troppe immagini banali che disturbano lo sguardo, si frappongono fra sguardo e reale. Riprende con lunghe panoramiche una Parigi in ricostruzione, grigia, fredda e brutale, da cui sembrano essersi definitivamente allontanati l'uomo e la natura. Le piatte architetture diventano l'emblema di un mondo superficiale, in cui gli stessi oggetti sono divenuti fantasmi (non il reale quanto il "fantasma del reale"¹⁷), ormai disperatamente e radicalmente soli¹⁸.

Il colore, ossessione del regista sin dai dialoghi¹⁹, è solido e in genere di forma regolare, disposto in aree ampie, brillante e saturo, come si evince anche da varie scritte e citazioni presenti nell'opera, dai titoli di libri a espliciti riferimenti a politica e arte (da MADE IN USA scritto nel solito tricolore ad ART e BEAUTE' scritte capovolte in nero su sfondo rosso). Variazione di questa modalità sono le tinte a strisce in cui Godard non affianca colori complementari e non si basa sull'armonia forte-leggero, ma si serve di coppie di colori simili, utilizzando al meglio il principio dell'uguaglianza dei colori, cruciale per il suo sistema. È assente qualsiasi tinta di transizione, e lo stesso bianco più che avere un ruolo passivo, è attivo, liberamente espressivo. Godard rifiuta il chiaroscuro, utilizza un'illuminazione simile per interni ed esterni, usa le tinte come «materiale di

¹⁷ Come dice Godard nel film stesso, ripreso poi da Freddy Buache negli extra del dvd del film (BUACHE/PAINI 2005). Sul tema cf. anche ROPARS-WUILLEUMIER, 1967: 32.

¹⁸ Cf. BONTEMPS, 1967: 30-35.

¹⁹ Sono nominati più volte come emerge da un importante lavoro di Edward Branigan sul tema, BRANIGAN, 1976: 20-31. In particolare da un monologo di Juliette (Marina Vlady) che entrata in un negozio si rivolge direttamente al pubblico: "In questa stanza c'è del blu, del rosso e del verde ... Sì, ne sono sicura ... Il mio maglione è blu ... Perché vedo che è blu ... Se all'inizio ci fossimo sbagliati e avessimo chiamato blu il verde, questo sarebbe grave", come a mostrarci che i colori non hanno un significato univoco, ma dipendono da "relazioni e confronti" da categorie culturali e da convenzioni, oltre che da rapporti con altre immagini e altri testi.

avvertimento (*advertising*)» (BRANIGAN, 1976: 22), per accentuare la piattezza e la bidimensionalità dell'immagine. Siamo sulla stessa linea di *Une femme est une femme* e *Pierrot le fou* con in più un'accentuata aggressività delle componenti cromatiche, una forza di accostamenti, che ha rimandi consapevoli alla pop art che proprio in quegli anni anche in Europa sta ottenendo attenzione e successi (Rauschenberg aveva vinto la Biennale d'arte di Venezia del 1964)²⁰. I colori d'elezione bianco, rosso e blu combinati a più riprese nel film presentano riferimenti ironici più marcati alla politica: il tricolore francese, l'Union Jack, la bandiera americana sono legate alla realtà coeva, tanto politico-sociale quanto culturale. Queste tre tinte sono tuttavia meno esclusive e altri colori il verde, il giallo, il grigio, perfino il rosa, sono ugualmente ricorsivi e importanti per la formazione del film. Emerge ancora un'opposizione caldo-freddo, fra blu e rosso, che si sviluppa spazialmente, con il verde che di frequente si inserisce per fare da tramite, mediare. C'è infine un ultimo aspetto che caratterizza il film dal punto di vista cromatico: la frammentazione delle tinte all'interno dell'inquadratura, piccole schegge su oggetti voluminosi (ad esempio i macchinari grigi e marroni con cui, all'inizio del film, Robert ascolta i discorsi del presidente Johnson), in una divisione che sembra voler rispecchiare quella dell'ordine sociale.

Come nel successivo *Made in Usa* il regista anche attraverso la componente cromatica, riflette sul problema è quello della rappresentazione, in una oscillazione continua fra immagine segno e immagine del mondo, fra astrazione e naturalismo, fra reale e immaginario, che di lì a poco, dopo alcuni altri capolavori disperati (basti pensare a *Weekend*, film del 1968) lo condurrà al periodo quaresimale dello Tziga Vertov Group con la messa in discussione totale di sé come autore e del cinema stesso.

BIBLIOGRAFIA

- ALLEGRI, L.: *Ideologia e linguaggio nel cinema contemporaneo: Jean Luc Godard*, Università di Parma, 1976.
- AMENGUAL, B.: «Jean Luc Godard et la remise en cause de notre civilisation de l'image», in AA.VV., *Godard, au-delà du récit*, numero monografico di *Etudes cinématographiques*, 57-61, Paris, Minard, 1967, pp. 113-177.
- APRÀ, A.: «Presentazione» a A. BAZIN, *Che cos'è il cinema*, Milano, Garzanti, 1991, pp. IX-XV.
- ARAGON, L.: «Qu'est-ce que l'art, Jean Luc Godard», in *Les Lettres Françaises* n° 1096, 09-09-1965.

²⁰ Cf. ALLEGRI, 1976: 67-68. Per i rapporti con l'informale e l'informe, che hanno in comune con l'opera di Godard il "sentimento del non-finito", vedi AUMONT, 1988: 45. Si veda a questo proposito anche Douin che sostiene che Godard strizzi più volte l'occhio alla pop art ma che il suo riferimento più importante oltre a Rauschenberg sia Paul Klee, soprattutto per la scomposizione dei piani e la "polverizzazione per tocchi del reale", in DOUIN, 1989: 61. I rimandi alla pop art sono certamente più immediatamente evidenti, eppure condividiamo la tesi di Douin del legame più stretto con Klee, come esplicitato nei film successivi, a partire da *La Chinoise*.

- AUMONT, J.: «Autoportrait de l'artiste en théoricien», in P. Dubois (a cura di), *Jean Luc Godard, le cinéma*, numero speciale de *Revue belge du cinéma* 22/23, 1988, pp. 171-176.
- _____. *Introduction à la couleur: des discours aux images*, Paris, Armand Colin, 1994.
- BAZIN, A.: *Qu'est-ce le cinéma?*, Paris, Editions du Cerf, 1958-1962, (tr. it. parziale a cura di A. Aprà, *Che cos'è il cinema*, Milano, Garzanti, 1991).
- BERGALA, A.: «La couleur, la Nouvelle Vague et ses maîtres des années cinquante», in J. Aumont (a cura di), *La couleur en cinema*, Parigi – Milano, Cinemateque Francaise – Mazzotta, 1995, pp. 126-135.
- _____.; GODARD, J.-L.: *Jean Luc Godard par Jean Luc Godard*, II volumi, Paris, Cahiers du cinéma, 1998.
- BONTEMPS, J.: «Une libre variation imaginative de certains faits», in *Cahiers du cinéma* n° 194, ottobre 1967, pp. 30-35.
- BRANIGAN, E.: «The articulation of color in a filmic system», in *Wide Angle*, Vol. 1, n° 3, 1976, pp. 20-31.
- BRESSON, R.: *Notes sur le Cinématographe*, Paris, Gallimard, 1975.
- BUACHE F., PAINI D.: *Il fantasma del reale*, Paris, Argos Films, 2005.
- CIEUTAT, M.: «Godard Made in Usa», in R. Prédal (a cura di), *Le cinema selon Godard*, numero speciale di *CinémAction* n° 52, luglio 1989, pp. 169-177.
- DALLE VACCHE, A.: «Godard's *Pierrot le fou*: Cinema as collage against painting», in Id., *Cinema and Painting. How art is used in film*, London, The Athlone Press, 1996, pp. 107-134.
- DE VINCENTI, G.: *Il concetto di modernità al cinema*, Parma, Pratiche Editrici, 1993.
- DIENST, R.: «The Imaginary Element», in D. Willis (a cura di), *Jean Luc Godard's Pierrot le fou*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 23-42.
- DOUIN, J.-L., *Jean Luc Godard*, Paris, Rivages 1989.
- DREYER, C.-T.: «Color and Color film », in *Film and Review*, Aprile 1955, pp. 197-198.
- EJZENSTEJN, S.-M.: *Il colore*, Venezia, Marsilio, 1989.
- ESQUENAZI, J.-P.: *Godard et la société Française des années 1960*, Paris, Armand Colin, 2004.
- FIESCHI, J.-A.: «La difficulté d'être de Jean-Luc Godard», in *Cahiers du cinéma*, n° 137, novembre 1962, pp. 14-25.
- GODARD, J.-L.: «Défense et illustration du découpage classique», in *Cahiers du cinéma* n° 15, Settembre 1952, pp. 28-32 (con lo pseudonimo di Hans Lucas); tr. it. «Difesa e Illustrazione del découpage classico», in Id., *Il cinema è il cinema*, Milano, Garzanti, 1971, pp. 35-41.
- _____. «Rien que le cinéma», in *Cahiers du cinéma*, n° 68, febbraio 1957; tr. it. «Nient'altro che il cinema», in Id., *Il cinema è il cinema*, Milano, Garzanti, 1971, pp. 60-63.
- _____. «Le Cinéaste bien-aimé», in *Cahiers du cinéma*, n° 74, agosto-settembre 1957; tr. it. «Il cineasta benamato», in Id., *Il cinema è il cinema*, Milano, Garzanti, 1971, pp. 84-87.
- _____. «Au-delà des étoiles», in *Cahiers du cinéma*, n° 79, gennaio 1958; tr. it. «Al di là delle stelle», in Id., *Il cinema è il cinema*, Milano, Garzanti, 1971, pp. 90-92.
- _____. «Jean Luc Godard fait parler Astruc: *Une vie, c'est la folie derrière le réalisme*», in *Arts*, n° 684, 20 agosto 1958; in A. Bergala; J.-L. Godard, *Jean Luc Godard par Jean Luc Godard*, II volumi, Cahiers du cinéma, Parigi, 1998, pp. 146-151.

- _____ «Entretien avec Jean Luc Godard», in *Cahiers du cinema*, n°138, dicembre 1962, Spécial Nouvelle Vague; tr. it. "Intervista con Godard", in Id., *Il cinema è il cinema*, Garzanti, Milano, 1971, pp. 164-198.
- _____ «Pierrot mon ami», in *Cahiers du cinéma*, n. 171, 1965; tr. it. «Pierrot amico mio», in Id., *Il cinema è il cinema*, Garzanti, Milano, 1971, pp. 222-226.
- _____ «Parlons de Pierrot», in *Cahiers du cinéma*, n. 171, 1965; tr. it. «Parliamo di Pierrot», in Id., *Il cinema è il cinema*, Garzanti, Milano, 1971, pp. 226-253.
- _____ *Il cinema è il cinema*, Garzanti, Milano, 1971, tr. parziale a cura di A. Aprà di Jean Luc Godard par Jean Luc Godard, Collection des Cahiers du cinéma, Paris, Editions Pierre Belfond, 1968).
- _____ «Slogans pour Pierrot», in *Spécial Godard*, numero monografico di *Avant Scène Cinéma*, n° 171-172, luglio-settembre 1976, p. 111.
- GOETHE, W.: *Zum Farbenlehre*, Tubinga, 1810; tr. it. a cura di R. Troncon, *La Teoria dei colori. Lineamenti di una teoria dei colori*, Milano, Il Saggiatore, 1978.
- KANDINSKY, W.: *Über das geistige in der Kunst, insbesondere in der Malerei*, Mosca, 1910; tr. it. a cura di E. Pontiggia, *Dello spirituale nell'arte*, Milano, Bompiani, 1993.
- JOUSSE, T.: «Entretien avec Jackie Reynal», in *Spécial Godard. 30 ans depuis*, numero speciale dei *Cahiers du cinéma*, novembre 1990, pp. 25.
- LIANDRAT-GUIGUES, S.; LEUTRAT, J.-L.: *Jean Luc Godard*, Madrid, Ediciones Càtedra, 1994; tr. it. *Godard. Alla ricerca dell'arte perduta*, Recco, Le Mani, 1998.
- MACCABE, C.: *Godard. A portrait of the artist at seventy*, New York, Straus and Giroux, 2003.
- MANDELBAUM, J.: *Jean Luc Godard*, Cahiers du cinéma, Paris, 2007.
- MONTANI, P.: «Introduzione», in S.-M.Ejzenštejn, *Il colore*, Venezia, Marsilio, 1989.
- MOSCARIELLO, A.: *Il cinema di Godard*, Partisan, Roma, 1970.
- PIEROTTI, F.: «Dalle invenzioni ai film. Il cinema italiano alla prova del colore (1930-1959)», in S. Bernardi (a cura di), *Svolte tecnologiche nel cinema italiano: Sonoro e colore. Una felice relazione fra tecnica e estetica*, Roma, Carocci, 2006, pp. 85-139.
- RICHETIN, R.: «Note sur le couleur en cinéma», in *Cahiers du cinéma*, n° 182, settembre 1966, pp. 60-67.
- ROPARS-WUILLEUMIER, M.-C.: «La forme et le fond ou les avatars du récit», in *Godard, au-delà du récit*, numero monografico di *Etudes cinématographiques*, 57-61, Paris, Minard, 1967, pp. 17-34.
- ROSENBAUM, J.: «When Is a Musical Not A Musical. A woman is a woman», in <http://www.chicagoreader.com/movies/archives/2003/0703/030725.html>.
- SHARITS, P.: «Red, blue, Godard», in *Film Quarterly*, vol. 19 n° 4, estate 1966, pp. 24-29.
- VENZI, L.: *Il colore e la composizione filmica*, ETS, Pisa, 2006.
- _____ «Godard, gli 'anni Karina' e il colore», in *Storia dell'arte e Film Studies. Chassé-croisé, Predella*, n° 31.

È possibile la filosofia oggi?

Edoardo LAMEDICA*
Università di Urbino (Italia)
Université de Liège (Belgio)

RIASSUNTO: Il rapporto fra filosofia e cartografia ha numerosi sbocchi. Ciò che Gilbert Ryle chiama “cartografia concettuale” risponde al problema di determinare le implicazioni reciproche fra galassie di idee appartenenti a medesimi o contigui campi concettuali. Proprio come il geografo, il filosofo opera per sinossi, testando i limiti e le direzioni di quei “fili di implicazioni” fra campi allo scopo di mostrarne il significato nelle espressioni in cui sono adoperati. Tale visione della filosofia, però, trascura il livello primordiale e “paesaggistico” ove avviene la prima comunicazione intersoggettiva, la cui “mappatura” standardizzata è pubblica solo mediatamente, attraverso una “legenda”. In quest’ottica cartografare significa avere a che fare con delle linee di forze prese nel loro farsi e con un mondo che si comprende nella stessa misura in cui si fa (Deleuze). Così Merleau-Ponty poneva la questione dello statuto della filosofia nei suoi ultimi corsi al Collège de France: in che modo un filosofo può pensare la filosofia in relazione al suo farsi “filosofia” (quindi rapportandosi a ciò che “filosofia” non è) in un tempo determinato? Se temporalmente i rapporti fra l’Essere e l’uomo sono mutevoli, permangono però imperniati su un suolo (Boden) ben solido nella sua duttilità e con cui l’uomo è sempre a contatto. L’espressione filosofica sarà, allora, una metamorfosi di questo contatto: una modulazione di forme, non una standardizzazione.

PAROLE-CHIAVE: Cartografia, Ryle, Deleuze, Merleau-Ponty, Metamorfosi

ABSTRACT: The relation between philosophy and cartography can be developed in different ways. Both the philosopher both the geographer work through the synopsis (Ryle): they test the lines and the directions of the “threads of implication” between different fields in order to show the meaning of the contextual expressions. But doing so, the risk is overlooking the real meaning of what a cartographer do: he deals with self-deploying line-forces and with a world which includes itself in so far as it arrays itself (Deleuze). In this perspective, during his last lessons at the Collège de France, Merleau-Ponty puts the question of the theoretical foundations of philosophy: how can a philosopher think the philosophy in regard to its being “philosophy” at a given time? On a side, the relations between the Being and the Man are variable, on the other side they remain clinged to a really solid Ground (Boden) that a man always “touches”. Philosophical expression should be a metamorphosis of this contact: a modulation of shapes, not a standardization.

KEYWORDS: Cartography, Ryle, Deleuze, Merleau-Ponty, Metamorphosis

* E-mail: edoardo.lamedica@gmail.com

1. Gilbert Ryle: filosofia come cartografia

Il ruolo di Gilbert Ryle nel panorama analitico del Novecento è estremamente singolare. Pur condividendo l'assunto di base secondo cui la filosofia ha a che fare con questioni prettamente semantico-linguistiche, egli ha focalizzato il suo interesse sulle contraddizioni ed inconsistenze logiche presenti nell'effettivo "parlare umano" per mostrare come esse nascano da sorgenti *concettuali*: gli errori e le ambiguità di fondo del linguaggio comune sono in realtà mero riflesso di *errori categoriali* che strutturano le modalità espressive. Se allora di errori concettuali si tratta, il modo migliore di emendarli sarà quello di presentare *argomentazioni* per denunciarli, come, in maniera più che evidente, ha fatto in *Il concetto di mente* (RYLE, 2007).

Ma il compito della filosofia non si esaurisce in questa sola *pars destruens*: nella misura in cui li si denuncia come errori, infatti, si sta già implicitamente mostrando come li si possa evitare, individuando, cioè, quelle regole che governano la corretta "manipolazione" dei concetti nelle differenti modalità di espressione. Ciascun concetto, infatti, si dà in una *serie* di connessioni e interazioni che bisogna padroneggiare al fine di generare una comunicazione non ambigua e significativa. Il concetto va così trattato in maniera *cartografica*, quasi si dovesse squadrare la geografia logica delle idee sottese. Ogni *galassia* di idee è determinata da una serie di implicazioni reciproche con altre galassie appartenenti a uno stesso o a un contiguo campo semantico che ne vanno poi a qualificare il senso in maniera essenziale.

Proprio come la geografia, anche la filosofia in questo senso è una ricerca *sinottica* in quanto – è la convinzione di Ryle – «i problemi filosofici sono problemi di tipo particolare, non problemi ordinari riguardanti enti speciali» (RYLE, 1971: VI). A proposito della questione del "mentale" questa era la sua intenzione: riconfigurare concettualmente i vari aspetti della vita mentale degli individui, non sulla base di una analisi empirico-scientifica (quello è il compito della psicologia), ma a partire dalla *massa disomogenea* di pratiche, regole e saperi che gli individui hanno e impiegano al riguardo della propria mente.

Il filosofo sta ad una semplice persona competente in un qualsivoglia linguaggio come un cartografo sta ad un abitante del linguaggio (RYLE, 1971: 435-445). Quest'ultimo ha tutta una serie di competenze *ambientali* sul proprio villaggio (conoscenza del paesaggio, dei dintorni, degli altri abitanti, etc.) che però fatica a riportare sulla mappa che gli presenta il cartografo: perde cioè quella *familiarità*, quella conoscenza *pratico-personale* che ha dinanzi ai luoghi "reali" della propria vita. Il filosofo-geografo, invece, conosce la "mappa", ossia definisce in termini neutrali, pubblici e astratti quelle conoscenze personali (soggettive?) che l'abitante del villaggio semplicemente ha o mette in pratica nella sua vita.

"Stilare una mappa" delle frasi e delle parole contenute in determinate espressioni vuol dire, allora, mostrare i loro "filì di implicazione" con le loro direzioni e i loro limiti in modo tale da evidenziare come ciascuno di essi contribuisca al significato complessivo delle espressioni in cui compaiono. "*Strattonando*" (*pulling away*) questi fili verrà propagato il movimento impresso anche nei fili contigui e il filosofo potrà indagare il significato e il ruolo funzionale che ciascuno di essi gioca nelle differenti espressioni.

Questa filosofia – geografia rimane allora una semantica (seppur funzionale) dell'uso.

Come diceva Merleau-Ponty, infatti, «ogni geografia è necessariamente astratta rispetto al paesaggio da cui originariamente abbiamo imparato cos'è una foresta, un prato o un fiume» (MERLEAU-PONTY, 2005: 17) e di cui il filosofo nulla in più sa rispetto all'uomo comune. A questo livello "paesaggistico", i fili di implicazione sono già noti perché, per l'appunto, vissuti personalmente. Prima di poter essere standardizzati sulla mappa, soggiacciono a quella dimensione *corporea* ed *intercorporea* del vissuto che è la prima garanzia dell'Intersoggettività (HUSSERL, 1970: 99-168)¹.

2. Cosa significa "fare una carta"

In termini semiotici, la cartografia viene vista come un *modo di comunicazione grafico* capace di trasmettere informazioni *per mezzo di un canale visuale*: l'abitante del villaggio trova difficoltà nel riportare la sua conoscenza pratica in un ambiente simbolico proprio perché è cambiato l'ambiente di sfondo e riferimento, non perché siano cambiate le caratteristiche di pubblicità. Un mappa non è più neutra o pubblica di un villaggio vissuto *in comune* dai suoi abitanti, anch'essa è oggetto di investimenti intensionali, è solo la dimensione di astrazione che cambia e che, però, va indagata nella sua reale costituzione ontologica. Bisogna, cioè, comprendere meglio il significato di ciò che vuol dire "fare una cartografia" e in che misura questa metafora possa adattarsi ad una certa concezione della filosofia.

Consideriamo per un momento i lavori di Adrian Cussins² sui *sentieri cognitivi* (*cognitive trails*). Sentendo la nostra effettiva presenza in un ambiente ospitale ci si attivano delle abitudini mentali (i "sentieri cognitivi") che guidano, orientano e stabilizzano la nostra vita dinanzi al profluvio informativo scaturente dal mondo in cui siamo.

Cosa sono questi "sentieri cognitivi"? La metafora base è quella di un uomo che muovendosi esplora il territorio. I due concetti su cui si impenna la teoria dei *cognitive trails* sono quelli di: *dipendenza prospettica* (*perspective - dependence*, PD) e *stabilizzazione*.

Diamo valore massimo alla capacità di una persona di muoversi in un territorio a prescindere dalla posizione iniziale (*indipendenza prospettica*) e valore minimo all'assoluta incapacità di muoversi. Tutti gli altri valori compresi in questo *range* rappresentano le differenti abilità possibili nel "padroneggiare" il territorio. Effettivamente le persone imparano a muoversi in un posto solamente esplorandolo e, in tal maniera, generando i propri "sentieri cognitivi" (CUSSINS, 1992: 673-674). I sentieri sono sia personali che "mondani", sono nell'ambiente ma sono anche oggetti cognitivi: rappresentano dei *contrassegni* (*marks*) nell'ambiente, dei segnaposti per la coordinazione di sensazioni e movimenti, «linee di forza esperienziali». Quindi «il contrassegnare è sia esperienziale che ambientale». Da un lato i sentieri sono contingenti, cioè dipendenti dal contesto, dall'altro però non sono transitori in quanto i contrassegni persistono e, di conseguenza, aumentano la capacità delle persone di "navigare" nel territorio. Questi, inoltre, possono intersecarsi così da determinare dei *punti di riferimento*

¹ Per una più completa trattazione del tema dell'intersoggettività in Husserl si veda (COSTA, 2010).

² <http://www.haecceia.com/thoughts.htm>.

(*landmarks*) che strutturano il territorio come una *rete di punti di riferimento* (*network of landmarks*) al fine di far aumentare asintoticamente il grado di PD verso l'indipendenza prospettica.

Parlando del secondo concetto chiave, c'è da dire che

«[...] la stabilizzazione è un processo che prende qualche fenomeno che è in continuo mutamento e gli disegna una linea (o costruisce una scatola) attorno, cosicché il fenomeno possa inserire la cognizione (e il mondo stesso) in un singolo *atto* di riferimento.» (CUSSINS, 1992: 677)

Stabilizzare è un po' come il fenomeno del *blackboxing* descritto da Bruno Latour³: si tratta cognitivamente una rete di sentieri come una unità data (un singolo oggetto), costruendo "spazi di proprietà" (*feature-spaces*) di un livello più alto, come ad esempio avviene quando *diamo un nome* ad un oggetto⁴. Il processo di stabilizzazione è però soggetto a dialettiche e a meccanismi di adattamento dinamico che Cussins rappresenta (hegelianamente) come una *spirale* in un sistema di assi cartesiani con il *PD ratio* all'ascissa e il grado di *stabilizzazione* all'ordinata (CUSSINS, 1992: 683).

Come è stato fatto notare⁵, la teoria dei sentieri cognitivi descrive il meccanismo esplorativo di un territorio come un processo di costante "costruzione" di sentieri intersecantisi fra di loro, che oscillano fra stabile e instabile *marking* dello stesso. I sentieri non sono né del tutto mentali né del tutto materiali, sono *praxici* o *aptici* e, soprattutto, non hanno una predefinita direzionalità unilineare: sono processi aperti e multidirezionali.

Il mondo dei sentieri cognitivi è quello che Husserl chiamava *Lebenswelt* (HUSSERL, 1972): un mondo di evidenze originarie, immediate, prescientifiche e

³ «[The *blackboxing* is] the way scientific and technical work is made invisible by its own success. When a machine runs efficiently, when a matter of fact is settled, one need focus only on its inputs and outputs and not on its internal complexity. Thus, paradoxically, the more science and technology succeed, the more opaque and obscure they become» (LATOUR, 1999: 304).

⁴ «One familiar and important way in which stabilization is achieved is by drawing a linguistic blackbox around a feature-space: the imposition of linguistic structure on experiential structure. The network of trails provided for the possibility of predication, and then the network is stabilized by a predicate. A region of feature-space starts to function as an object as it is dominated by a network of trails and stabilized by a name. Using the predicate or name is like using the Kodak automatic: in effect we engage in a fiction that the black box has no insides. We treat the linguistic term as expressing a concept (a thought constituent) as if the concept had no internal structure. But, of course, the concept does have nonconceptual internal structure, and the language-user will have to appeal to it when meaning is renegotiated. It is an aspect of the complicatedness of our society that meanings are not renegotiated as often or in the way in which social relations are renegotiated in baboon societies. That this is so is a necessary condition for language. Nevertheless, the renegotiation of meaning may be required by a new social setting, or because of the changing demands of the language-user's project, or else because the concept eventually breaks down (the camera doesn't work). Then the blackbox must be opened and the nonconceptual insides reconfigured; a new network of trails is tracked, a new region of feature-space is dominated, a new possibility for predication is established. As the competing virtues of compactness and flexibility are traded, so blackboxes are opened and closed again. Hence, linguistic stabilization of a feature-space does not necessarily correspond to a high value of S/Ojectivity; rather, it is a stage which may be multiply repeated within the larger process of establishing S/Ojectivity», (CUSSINS, 1992: 679-680).

⁵ YRJO ENGESTROM, *Development, movement and agency: breaking away into Mychorrizae Activities*, pag 25-27, disponibile online al seguente indirizzo:
http://www.chat.kansai-u.ac.jp/publications/tr/v1_1.pdf.

precategoriale, comune a tutti gli uomini in quanto soggetti⁶, che sta a fondamento di ogni concettualizzazione (intesa però come *atto* teoretico) successiva. Esso rappresenta l'*orizzonte* orientativo di vita-in-comune che l'uomo implicitamente assume per garantire il confronto, la critica e l'accordo pubblici ed intersoggettivi.

Di *Lebenswelt* si possono distinguere due sfumature. Una, più generica, intende il mondo quale ci è dato e quale lo si ritrova in una *determinata epoca storica* (il prodotto di una sedimentazione abituale). L'altra, più specifica e tecnica, indica quell'insieme di certezze che costituiscono la *trama*, l'*ossatura* e la *struttura* di fondo del mondo che viviamo: è il mondo quale si presenta ad una *vita-che-esperisce-il-mondo*. Implicitamente, in questa seconda accezione, si assume che si possa individuare una *struttura invariante* in questa correlazione esperienziale soggetto-mondo. Per Husserl, essa è resa tramite la percezione di alcuni *nessi* eidetici e intuitivi che determinano uno stile o un orizzonte costanti nel mondo, una sua struttura *stabile* (offerta dalla percezione) ed una sua dimensione pura ed *intuitiva*.

Tre sono le caratteristiche fondamentali della *Lebenswelt*: la sua intuitività, la sua originarietà (è il terreno su cui possono ergersi le pratiche concettuali di figurazione del "sentiero") e – caratteristica centrale – il suo essere un regno "doxastico" o "urdoxastico". Nel "contrassegnare" il terreno per orientarsi non c'è bisogno di un grado assoluto di precisione, basta *tipizzarlo*, renderlo *soggettivo - relativo*, accontentarsi, cioè, del *pressappoco*, di quello che Aristotele definiva *to os epi to polu* (ARISTOTELE, 1986: 87). In tal maniera, si rivaluta la credenza originaria quale fonte di prerequisiti per l'orientamento e per la concettualizzazione: quale, cioè, *apertura originaria*. Usando la terminologia di Cussins, la *Lebenswelt* rappresenta il *terreno* quale noi lo viviamo, la familiarità di base, "posizionale", l'universo tacito di credenze grazie a cui possiamo iniziare l'esplorazione e la stabilizzazione del "sentiero", il foglio che contiene i nostri "assi cartesiani".

In questa maniera, possiamo guardare allo schema di Cussins, *PD-Stabilization*, come ad una rappresentazione del cosiddetto *apriori della correlazione universale*. Se, come dice Paolo Spinicci, quest'ultimo rappresenta «la tesi secondo la quale alla complessa strutturazione degli oggetti deve corrispondere un'analoga complessa stratificazione delle strutture dell'esperienza» (SPINICCI, 2000: 168) e se, nello schema di Cussins, la dipendenza prospettica dell'oggetto fa il paio con una sua maggiore o minore stabilizzazione, vediamo come, in realtà, le due tesi dicano la stessa cosa: il terreno dell'esplorazione funge da guida nella complessa stratificazione o stabilizzazione esperienziale e l'invarianza è rappresentata proprio dalla loro correlazione universale. Leggendo infatti il paragrafo 66 della *Krisis* (HUSSERL, 1972: 247-251), sembra quasi che Husserl ci inviti a «tracciare [...] una *mappa* delle distinzioni notevoli che valgono sul terreno del mondo della vita» (SPINICCI, 2000: 171, corsivi nostri) sulla base delle *tipologie concrete* delle cose che vi incontriamo (rivelate, non a caso, dalle "parole principali" di una certa lingua), a loro volta comprese nella *tipologia regionale* a loro comune che, nella vita, determina la prassi proprio in virtù della sua *generalità fattuale*. Un oggetto è, insomma, un *indice*, una *norma* (un punto di riferimento) di un sistema di correlazione che lega la particolare strutturazione di campi di percezione (forme dell'esperienze) ai suoi *modi di datià* e che, ad

⁶ In una accezione allargata di tale termine.

esempio, ci vieta di «porre sullo stesso piano le cose materiali, gli esseri animati, le persone» (SPINICCI, 2000: 171-172). L'ontologia del mondo della vita, quindi, è più simile ad una rete di implicazioni e relazioni che funge da terreno aperto per il successivo dispiegarsi delle altre pratiche, anche di quelle teoretiche come la concettualizzazione.

Se, dunque, il mondo della vita va inteso in questa maniera e se, poi, consta di una duplice caratterizzazione (storica e invariante) ben raffigurata dal concetto di *Urdoxa* (quale tipo di sapere implicito), contro Ryle bisognerà affermare che le linee di implicazione da stratonare sono già presenti a livello preteorico, in quanto ciascun uomo le vive nella sua propria esperienza e nell'esperienza intersoggettiva del confronto e del dialogo. Sarà quindi ciascun abitante del villaggio a "fare la carta", non (solo) il filosofo e la farà ad un livello che è già interpersonale. E, allora, cosa significa davvero "fare la carta"? Di nuovo – contro Ryle – non si tratterà di analizzare le linee di implicazione fra reti di concetti contigui, ma di *comprendere* le *linee di forza esperienziali* (implicite nella *Urdoxa*) e *intensive*, connotate cioè da forze ed energie intrinseche che, sulla loro base, determinano quei limiti e direzioni che il filosofo analitico - semantico, nel suo stratonarle, non fa altro che liberare, quali potenzialità già connaturate: sublima, porta alla luce, *scava*, ma non ne stabilisce le regole di per sé.

3. Cartografie rizomatiche

Gilles Deleuze aveva una concezione alquanto differente della cartografia. Egli, (DELEUZE et al., 1996), vedeva il pensiero come *divenire*, legandolo cioè alla sua componente immanente ed intrinseca, senza ricorrere ad un'interpretazione o ad un senso nascosto. "Creare una carta" diviene così un'operazione di accostamento di elementi differenti ed eteroclitici in una stessa unità, misurando forze (longitudine) e intensità (latitudine) di linee individuate (in gruppi o individui). Non c'è triplicazione di campi (realtà, rappresentazione e soggettività), ma *assemblaggio e concatenamento*⁷ (DELEUZE et al., 1980) in modo da mettere in connessione certe molteplicità prese ciascuna all'interno del suo ordine. Una carta, cioè, *mette in rapporto*: il suo livello, allora, non è quello della riduzione o della riproduzione (somiglianza), ma quello del *divenire* (assemblato). Fare una carta è allora disporre degli elementi attorno ad un problema. In questa maniera non si fa opera di mimesi o di riproduzione ma si fanno esplodere *due serie eterogenee* nella linea di fuga innestata dal *rizoma comune* che non può più così essere attribuito o riconnesso ad un qualsivoglia significante. Se è così, allora, non si può escludere a priori di dover cambiare o moltiplicare i dati del problema: una carta è sempre un *incrocio* delle linee e delle loro connessioni e, se le linee sono differenti, anche il rizoma cambierà natura in maniera solidale ai suoi costituenti.

La carta stessa, in effetti, è un rizoma di linee (segmenti, strati e linee di fuga), quando invece il calco è una semplice radice.

Quella che Deleuze etichetta come "geofilosofia" (DELEUZE et al., 1993) può essere vista come un metodo per cercare concetti e nozioni al fine di fare una topologia dei loro luoghi di insistenza: si cercano orientamenti all'interno di spazi in movimento, li si connette e li si fa crescere. È proprio ciò che fanno gli abitanti

⁷ *Agencement*.

del linguaggio oppure gli uomini che si creano i loro sentieri cognitivi. Per Deleuze, il divenire stesso è *geografia*: è cioè connettere punti qualunque con punti qualunque. Il divenire, infatti, proprio come la geografia è spaziale e topografico, non è ricerca di senso (orientamento) nascosto, bensì di altri usi di singolarità disponibili. Il suo fine non è creare strutture o armonizzazioni fittizie ed arbitrarie tra concetti e nozioni eterogenee, ma quello più concreto di *creare una molteplicità*: una composizione, cioè, di elementi eterogenei in movimento che non cessano di cambiare, una composizione *eteroclita*, che non ha smarrito il suo grado di potenzialità intrinseca.

In una carta si possono scoprire tante differenti specie di linee e quando si fa una carta ci si volge verso una sperimentazione che non rinvia ad un modello che la anticipa (quale sua origine o struttura soggiacente), ma che invece genera differenti orientamenti del rizoma e sviluppi di altri divenire. In un certo senso, ciò rappresenta proprio il tipo di nessi individuabili fra la *Lebenswelt* e le differenti concettualizzazioni regionali. Una carta, infatti, non è qualcosa di fisso, ma un oggetto in costante cambiamento, *ad entrate multiple*.

Se la carta è un rizoma, la cartografia sarà allora uno dei *principi del rizoma* (DELEUZE et al., 1980): il contrario di un “asse genetico” (fisso), costante sperimentazione concatenante in presa sul reale. Essendo, inoltre, spaziale ed in perpetuo divenire ha, oltre che direzioni, anche entrate ed uscite⁸ quali *punti singolari* fra i quali si instaurano le linee che modificano le dimensioni e aprono spazio a nuovi punti e nuove linee. È, in questo senso, opposta alla storia e all'evoluzione (dipende dal punto di partenza/vista, il *PD ratio* di Cussins) e dà priorità, nel suo sviluppo cartografico, all'*atto* ed al *processo creativo*.

Seguendo questa linea possiamo provare ad interpretare il modo di fare filosofia di Maurice Merleau-Ponty come una cartografia esperienziale che, perseguendone le linee di forza, rinnova costantemente il tentativo di non perdere il contatto con l'esperienza stessa e di *incrociarne* le datità proprie con le diverse modalità espressive di modulazione di quel contatto.

4. La geografia percettiva di Merleau-Ponty

Sin dai suoi primi scritti, (MERLEAU-PONTY, 2010) e (MERLEAU-PONTY, 2005), Merleau-Ponty va alla ricerca di quei concetti che fungano da *sutura* fra l'ideale e l'empirico. La “struttura” e la “percezione” rappresentano, infatti, elementi ibridi che, consentendo il contatto fra regioni surrettiziamente distaccate, costituiscono la più adeguata cornice per una filosofia non dimentica della componente “energetica” del reale.

Se la coscienza rappresenta in un certo senso il “sorvolo”, la percezione è «l'essere toccato dal di dentro» (MERLEAU-PONTY, 1996: 307); cosa che ne fa, allo stesso tempo, la chiave di accesso e la cifra del reale: è, cioè, sia la sua modalità di manifestazione che la sua modalità specifica di esistenza (*esse est percipi*), (VANZAGO, 2012: 11).

Un pensiero della percezione è in grado di render ragione di due componenti fondamentali delle linee di forza dell'esperienza: l'*ambiguità* e l'*indeterminazione*.

⁸ Si pensi ai problemi di ritraduzione fra abitanti del villaggio e filosofi nell'esempio di Ryle.

Se, attraverso dei “concetti fluenti” (MERLEAU-PONTY, 2005: 474)⁹, vengono rimessi in comunicazione elementi che, per esigenze di chiarezza (ma facendo torto all’esperienza concreta) venivano *distinti*, il risultato sarà allora ridare dignità filosofica a quell’ambiguità (intesa come mescolanza) che, fenomenologicamente, pare contraddistinguere le linee della nostra vita. Tali linee sono, inoltre, *non ancora* determinate, *in-determinate*: la negatività come mancanza di determinazione viene, cioè, riportata alla sua componente dinamica, processuale e transitiva¹⁰. Come dice in *Senso e non senso*, «la più alta ragione confina con la non ragione» (MERLEAU-PONTY, 2009a: 22): ossia, la linea di demarcazione fra il positivo e il negativo è essenzialmente ambigua e *in-determinantesi*. La processualità va, allora, pensata prima dei suoi componenti: è l’esperienza come macrofenomeno l’oggetto della filosofia e la descrizione della tracciatura dei suoi confini la sua fenomenologia.

La filosofia dell’ambiguità, in quanto cartografia, ha la sua peculiare topologia. Il suo spazio è lo spazio della prospettiva e dell’adombramento¹¹: lo spazio della percezione come *processo di campo*. Nell’ipotesi merleopontiana, la percezione si genera come *sistema di incontro* fra il campo soggettivo *situato* e il campo mondano della *Lebenswelt* già dato, in un alone di *generale presenza*. La struttura percettiva della presenza rivela, quindi, che «essere è sinonimo di essere situato» (MERLEAU-PONTY, 2005: 336) e che solo «attraverso il tempo si pensa l’essere» (MERLEAU-PONTY, 2005: 549) in quanto il tempo è la sua «misura» (MERLEAU-PONTY, 2005: 430) e «non è accessibile se non a colui che vi è situato e che ne sposa la direzione» (MERLEAU-PONTY, 2005: 549). Questa deduzione impone, agli occhi di Merleau-Ponty, l’urgenza di ridefinire il pensiero metafisico tradizionale sulla base della sua nuova idea della temporalità propria dell’Essere e degli esseri. Non c’è più posto per un sistema concettuale che possa immediatamente render compatibili e composibili gli aspetti contraddittori e paradossali dell’esperienza senza che quest’ultima ne venga falsata e, quindi, tradita. Se l’essere e gli esseri sono situati e temporali, se l’ambiguità e l’indeterminazione ridanno nuovo senso all’opposizione positivo-negativo, mostrandone l’intima connessione (la processualità intrinseca), il pensiero filosofico dovrà allora cogliere la sfida della *contingenza* quale «condizione di una visione metafisica del mondo» (MERLEAU-PONTY, 2009b: 119) e del suo «abito di negazione» (MERLEAU-PONTY, 2008: 48) quale stile di decodificazione del reale.

Questa modificazione di prospettiva ha delle ricadute riguardo alle stesse possibilità della filosofia: fin dove e fino a quando è essa stessa possibile in un contesto di contingenza? È la domanda che Merleau-Ponty stesso si pone nei suoi ultimi corsi (MERLEAU-PONTY, 2003), in parallelo al suo personale tentativo di indagine ontologica della Natura.

⁹ Si veda anche l’esaustivo commento contenuto in (AA.VV, 2011).

¹⁰ Si veda l’interpretazione che egli dà della nozione hegeliana di *travaglio del negativo* (MERLEAU-PONTY, 1995: 68).

¹¹ Sulla nozione di *Abschattungen* si vedano i paragrafi 41-44 di *Ideen I* (HUSSERL, 2008: 97-109).

5. È (ancora) possibile la filosofia oggi?

Nel suo famoso saggio su Beckett (DELEUZE, 1995: 12), Deleuze distingue quattro modi di esaurire le possibilità, di “sposare”:

1. Formare una serie esaustiva di tutte le cose
2. Asciugare il flusso delle voci
3. Estenuare le potenzialità dello spazio
4. Dissipare il potere dell'immagine.

Escludendo per ovvie ragioni materiali le altre, ciò a cui si riferisce la domanda di Merleau-Ponty è la numero 3. Lo spazio filosofico, la carta della filosofia, ha esaurito le sue potenzialità oppure i suoi confini, le sue linee di forza, si stanno ridistribuendo, ricombinando, senza, d'altra parte, dissiparsi? In che maniera, insomma, si sta ridisegnando il confine fra filosofia e ciò che filosofia non è?

Nel suo tempo, il filosofo francese ravvisava «la sensazione di una discordanza profonda, di un mutamento nei rapporti fra l'uomo e l'Essere» (MERLEAU-PONTY, 1989: 46)¹² che, nello specifico, si declinava talvolta come un iniziare a filosofare *rinnegando la filosofia* stessa (MERLEAU-PONTY, 1995: 107) quasi ci fosse un «vuoto filosofico». Questa situazione era – effettivamente e non a caso – ambigua: da un lato egli si accorgeva dell'impotenza di determinate categorie filosofiche tradizionali e dell'esaurimento della spinta propulsiva di un certo modo di fare filosofia (per così dire, “classico”), dall'altro si chiedeva se questo «stato storico di non filosofia» evidenziasse la fine della filosofia *tout court* oppure fosse una sfida, una contingente «messa in questione della filosofia imposta dal nostro tempo». La sua risposta era che stesse avvenendo una sorta di “distruzione creatrice” rispetto alle modalità di espressione filosofica. Liberandosi di tutte le inessenziali scorie incrostate nei secoli, la filosofia riscopriva la sua essenza più pura e, grazie all'aiuto delle altre discipline, poteva reinterpretare il suo passato di metafisica «che non è passato» (MERLEAU-PONTY, 2003: 6-7)¹³.

Al momento, la sua risposta non è importante, anche perché, in un certo senso, essa serviva a legittimare il suo specifico intento di indagare ontologicamente il concetto di “natura” nelle sue declinazioni filosofiche tradizionali per poi metterlo a confronto con i risultati delle indagini contemporanee delle scienze e delle altre arti. È evidente che lo spazio di possibilità per la filosofia che egli cerca è uno spazio per la *sua* filosofia. Ciò che interessa è, però, la metodologia che usa, in quanto, a mio parere, è patentemente cartografica nel senso proposto da Deleuze.

Innanzitutto egli individua tutta una serie di *criticità* indici di questo mutamento di rapporti:

- Crisi della razionalità nei rapporti fra gli uomini.
- Crisi della razionalità nei rapporti con la natura.

¹² Qui parla del pensiero classico e delle ricerche nella pittura moderna, ma sta assurgendo l'arte a paradigma del mutamento generale.

¹³ «Bisogna dire che [...] si entra in un'epoca di non filosofia? Oppure questa distruzione della filosofia ne è la realizzazione? Oppure ne conserva l'essenziale, e la filosofia, come scrive Husserl, rinasce dalle sue ceneri?», (MERLEAU-PONTY, 1995: 107).

- Sfide che la scienza moderna lancia ai concetti di “mondo” e “verità”.
- Sintomi culturali in letteratura, pittura, musica e psicanalisi.

Tutti questi elementi, le «energie che fuoriescono dal quadro» (MERLEAU-PONTY, 2003: 12), rivelano la *contingenza* del mondo costituito che funge da punto di riferimento e sostegno per l'azione: quella «sorta di equivalenza tra i possibili, di contemporaneità di tutte le cose» (MERLEAU-PONTY, 2003: 28) che indica che il suolo sedimentatosi può perdere la sua solidità proprio perché epocale, contingente e non solo possibile. Ma questa scoperta,

«[...] questa presa di coscienza di un *Boden*, di una sedimentazione, potrebbe essere riscoperta della Natura [...], di una Natura-per-noi come *suolo* di tutta la nostra cultura, in cui si radica in particolare la nostra attività creatrice che dunque non è incondizionata, che deve mantenere la cultura a contatto dell'essere grezzo [...]» (MERLEAU-PONTY, 2003: 12),

a contatto, cioè, con quel mondo sensibile *amorfo per eccesso* (MERLEAU-PONTY, 2003: 20).

Questa concezione della contingenza del suolo permette a Merleau-Ponty di “ritracciare” la linea dello spazio della filosofia. Un linea, per lui, è un «ritmo, una legge» che apre un «campo di possibili, al di là del probabile» e che «parla in noi a un campo di possibilità esistenziale, come un certo scarto rispetto ad esso» (MERLEAU-PONTY, 2003: 21). Il pensiero filosofico, allora, sarà un pensiero che cerca di rimanere a contatto con il *Boden* naturale non per identificarlo o per rinviarvi ma per «metamorfosarlo» (MERLEAU-PONTY, 2003: 30), cercando di non tradirne l'essenza originariamente ambigua. Perché, seppure il suolo sedimentato si rivela di volta in volta formazione storica contingente, è il suolo originario che garantisce la comunicazione possibile fra le differenti conformazioni istituite. Il pensiero della metamorfosi è il pensiero della com-possibilità delle diverse varietà morfologiche contingenti, tutte egualmente sostenute dal medesimo suolo naturale e, proprio per questo, aprioristicamente non impossibilitate a “comunicare”. Come egli dice «la relativizzazione del suolo è già la scoperta di una nuova solidità» (MERLEAU-PONTY, 1995: 109) che si riversa nel suo modo di intendere la Natura¹⁴: da un lato, attento al fondamentale, ad una «solidità più fondamentale» (MERLEAU-PONTY, 2003: 19) privilegio e compito della filosofia, dall'altro a contatto con gli esseri nell'esplorazione (esperienziale) delle regioni dell'essere (MERLEAU-PONTY, 1995: 114).

Questo nuovo tipo di pensiero metafisico è

«[...] un'interrogazione tale da non concepire una risposta che l'annulli, ma solo azioni risolte che la riportino più in là. Non è una conoscenza che porterebbe a compimento l'edificio delle conoscenze; è il sapere lucido di quel che le minaccia e la coscienza acuta del loro pregio [...]» (MERLEAU-PONTY, 2009b: 119):

¹⁴ «La Natura è il primordiale, cioè il non-costruito, il non-istituito; di qui l'idea di un'eternità della Natura (eterno ritorno), di una solidità. La Natura è un oggetto enigmatico, un oggetto che non è del tutto oggetto; essa non è completamente dinanzi a noi. È il nostro suolo, non è ciò che è dinanzi, ma ciò che ci sostiene», (MERLEAU-PONTY, 1996: p. 4).

è il pensiero della contingenza, è la filosofia che guarda al suo opposto, alla non-filosofia, come al suo *altro lato* con cui non può recidere il contatto “vitale”.

Per Merleau-Ponty, infatti, il modo interrogativo non è un modo derivato dal positivo e dall’indicativo, ma «un modo originale di aver di mira qualcosa, per così dire un *domanda-sapere*, che per principio non può essere superata da nessun enunciato o “risposta”, quindi, forse il modo proprio del nostro rapporto con l’Essere, come se esso fosse l’interlocutore muto o reticente delle nostre domande» anche perché «la filosofia è la mutua riconversione del silenzio e della parola» (MERLEAU-PONTY, 2009a: 146).

Vera filosofia è solo quella che fa «cogliere ciò che fa sì che l’uscire da sé sia rientrare in sé e viceversa». Dal suo punto di vista «una filosofia è un oggetto che può suscitare più pensieri di quanti ne “contenga”»: su questa base egli nota che «se nella loro integralità le filosofie sono *questioni*¹⁵, il pensiero interrogativo che le fa parlare non è superato da quello che verrà successivamente» (MERLEAU-PONTY, 2009a: 215). Molto spesso, infatti, le teorie di cui si è convinti più che fondarsi su verità e valori percepiti (evidenti ed esperiti in prima persona) fanno perno sui vizi e sugli errori di quelle che vengono rifiutate (MERLEAU-PONTY, 2008: 46), le quali, però, a questo punto, non sono più superate del tutto. La filosofia che ha in mente Merleau-Ponty si richiama, invece, al socratico “sapere di non sapere”, ma sottolineandone il valore solo come compimento perfetto (perché mai concluso) dello spirito di ricerca quale essenza della condizione umana in rapporto all’Essere. Citando Le Roy nell’*Elogio della filosofia* (MERLEAU-PONTY, 2008: 21), egli dice che si fa buona filosofia solo quando oltre a creare una soluzione si *inventa un nuovo problema* nel senso che si concorre a manifestare la bilateralità del legame fra domanda e risposta, la cui scoperta è, in effetti, scoperta della problematicità della condizione umana. Sarà così necessario *immergersi* nel problema “fondamentale”, quale origine e fonte perenne di ulteriori problemi, per scorgere e vivere quello *scambio costante* (MERLEAU-PONTY, 2008: 26) fra problemi e soluzioni in cui ciascuna soluzione parziale retroagisce modificando il problema parziale. È quel ciclo inconcusso di *metamorfosi* che Merleau-Ponty riassume in questo paradosso: «ciò che dico del mondo sensibile non è nel mondo sensibile e nondimeno non ha altro senso che quello di dire del mondo sensibile ciò che esso vuole dire»: è l’espressione che si retrodata e che «postula che l’essere vada verso di lei» (MERLEAU-PONTY, 2008: 36). Ogni espressione consta di tre elementi che per Merleau-Ponty rappresentano i *punti cardinali* della vita filosofica:

1. qualcuno che si esprima,
2. qualcosa che venga espresso,
3. qualcun altro a cui esprimere.

La filosofia ha l’ardire di voler soddisfare contemporaneamente tutte e tre queste condizioni in modo tale da non potersi trovare mai completamente né dentro né fuori del mondo: la filosofia «zoppica», è «l’utopia di un possesso a distanza» e, paradossalmente, questa sua andatura claudicante è «la sua virtù» (MERLEAU-PONTY, 2008: 62-64).

Se il mondo ha una solidità fluida e contingente (una solida non-solidità), avere un passo fermo e deciso non sempre sarà la migliore scelta: l’andatura

¹⁵ Altrove le chiama *domande-sapere*, (MERLEAU-PONTY, 2009a: p. 146).

malferma consente infatti una migliore attenzione esplorativa e una maggior cautela rispetto al suolo che sostiene ed alle energie che sprigiona. Filosofare per Merleau-Ponty vuol dire semplicemente «cercare e ammettere che ci sono delle cose da vedere e da dire» (MERLEAU-PONTY, 2008: 46), ma per cercare bisogna avere una disposizione alla curiosità e una diffidenza verso la stabilità non sempre compatibili con un passo spedito. Ogni filosofia costituisce una *architettura di segni* in costante rapporto di scambio con le altre forme di espressione: essa, però, si rivolge anzitutto verso quel simbolismo anonimo che le anima tutte, verso quel *potere* espressivo che le altre si limitano ad utilizzare. Zoppicando, ma mai abbandonando il *contatto* (MERLEAU-PONTY, 2008: 60-61) con i fatti e con l'esperienza, *cerca* di cogliere quel momento in cui il senso della metamorfosi emerge e si autoimpone di sé e *cerca* di far sì che possa *divenire* senza limitazioni di sorta.

La sua dinamica e la sua semiotica sono la miglior garanzia di un processo di autopoposizione del compimento finale che ha il centro in ogni luogo e la circonferenza da nessuna parte (MERLEAU-PONTY, 1960: 161): la verità che essa cerca è in ogni momento *tutta* presente dinanzi ai suoi occhi ma solo *come compito da assolvere*. Non ha più la convinzione di detenere nelle sue mani le chiavi della natura, della storia, dell'uomo, non ha una carta completa, ben definita e assoluta, ma non ha perso l'ambizione di *fare la carta*, di esplorare ogni sentiero cognitivo alla ricerca dei suoi presupposti e dei suoi fondamenti. Questa filosofia *militante*, che non sovrasta più l'esperienza come tentava di fare il pensiero sistematico tradizionale, conserva in tutto e per tutto le prerogative di quest'ultimo: è sempre una maniera peculiare di *situarsi in rapporto all'essere* essendovi, però, già situati. La differenza è che non lo fa più in maniera positiva, in quanto questa forma di filosofia si era spossata: aveva formato una serie esaustiva, il flusso delle voci filosofiche si stava arrestando e si correva il rischio di veder esaurire il potere intrinseco dell'immagine "filosofia". Ciò di cui si era reso conto Merleau-Ponty è che non si era "esaurita la filosofia *tout court*", nel senso che vi era ancora uno *spazio* di possibilità disponibile per la filosofia stessa, quello spazio che le è proprio ed essenziale: lo spazio del *problema*, dell'*interrogazione*, della *domanda sapere*. Questo è il suo "luogo ideale" dove la sua possibilità si realizza proprio perché non si compie mai: è uno spazio in continua ed incessante morfogenesi. La possibilità della filosofia è la possibilità di un problema che si ri-conosce ogni volta che rinasce (*connaissance/co-naissance*) – come diceva egli stesso (MERLEAU-PONTY, 1960: 199-200) – tanto nella testimonianza di una persona comune che ha amato e vissuto così come ha pianto, quanto nei "trucchi" dello scienziato che rivoltano il problema sperimentale, tanto nelle regioni "barbare" dell'esistenza, che non hanno uno status di dignità riconosciuto e ufficiale, quanto nella letteratura e in tutte le forme di vita alte e "istituzionali"¹⁶. Ogni qual volta c'è un problema, ogni qual volta ci si interroga su quel problema, ci sarà una filosofia, molto spesso anche inconsapevole, perché la vita non smette di sentirsi problematica e «l'interrogazione [...] è l'unico modo di adattarsi a questi enigmi figurati, la cosa e il mondo, il cui essere e la cui verità massicci brulicano di dettagli impossibili» (MERLEAU-PONTY, 2009a: 32).

¹⁶ Si ribalta, da un certo punto di vista, il detto berkeleyano secondo cui «si dee parlare come il popolo, e pensare da dotto».

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV: *Divenire di Merleau Ponty*, a cura di R. Lanfredini, Milano, Edizioni Angelo Guerini e Associati, 2011.
- ARISTOTELE: *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1986.
- COSTA, V.: *Fenomenologia dell'intersoggettività*, Roma, Carocci, 2010.
- CUSSINS, A.: «Content, Embodiment and Objectivity. The Theory of Cognitive Trails», in *Mind*, Oxford, Oxford University Press, Ottobre 1992, n° 101, pp. 651-688.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F.: *Mille Plateaux*, Paris, Les éditions de minuit, 1980.
- _____ «Geofilosofia» in *Millepiani*, Milano, Mimesis Edizioni, 1993, n° 1, p. 9-34.
- DELEUZE, G.: «The Exhausted» in *SubStance* (Issue 78), a cura di A. M. Uhlmann, Madison WI, Wisconsin University Press, 1995, n°3, vol.24, pp. 3-28.
- _____; PARNET, C.: *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996.
- HUSSERL, E.: *Meditazioni cartesiane*, a cura di F. Costa, Milano, Bompiani, 1970.
- _____ *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura di W. Biemel, tr. it. E. Filippini, avvertenza e prefazione di E. Paci, Milano, il Saggiatore, 1972.
- _____ *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, Milano, Mondadori, 2008.
- LATOUR, B.: *Pandora's hope: essays on the reality of scientific studies*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- MERLEAU-PONTY, M.: *Signes*, Paris, Les Éditions Gallimard, 1960.
- _____ *L'occhio e lo spirito*, tr. it. A. Sordini, Milano, Edizioni SE, 1989.
- _____ *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France 1952 – 1961*, a cura di M. Carbone, Milano, Bompiani, 1995.
- _____ *La natura. Lezioni al Collège de France 1959 – 1960*, a cura di M. Carbone, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1996.
- _____ *E' possibile la filosofia oggi? Lezioni al Collège de France 1958 - 1960 e 1960 – 1961*, a cura di M. Carbone, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003.
- _____ *Fenomenologia della percezione*, tr. it. A. Bonomi, Milano, Bompiani, 2005.
- _____ *Elogio della filosofia*, a cura di C. Sini, Milano, Edizioni SE, 2008.
- _____ *Il visibile e l'invisibile*, cura di M. Carbone, tr. it. A. Bonomi, Milano, Bompiani, 2009a.
- _____ *Senso e non senso*, tr. it. P. Caruso, Milano, il Saggiatore, 2009b.
- _____ *La struttura del comportamento*, a cura di M. Ghilardi e L. Taddio, Milano, Mimesis Edizioni, 2010.
- RYLE, G.: *Collected Papers*, London, Hutchinson, 1971.
- _____ *Il concetto di mente*, tr. it. G. Pellegrino, Roma-Bari, Editori Laterza, 2007.
- SPINICCI, P.: *Il mondo della vita e il problema della certezza. Lezioni su Husserl e Wittgenstein*, Milano, CUEM, 2000.
- VANZAGO, L.: *Merleau-Ponty*, Roma, Carocci, 2012.

Variações fenomenológicas de V. Flusser: Análise fenomenológica da língua

Helena LEBRE*
Universidade de Évora (Portugal)

A minha pátria é a Língua portuguesa.

Bernardo Soares

RESUMO: A análise fenomenológica da Língua apresenta-se, em Vilém Flusser, como uma conjugação *sui generis* entre a filosofia da linguagem e a fenomenologia, cuja condição de possibilidade é consubstancializada na identidade entre Língua e Realidade. Sendo aspectos/perspectivas do Mesmo, a investigação ontológica é praticável e praticada a partir da análise da Linguagem: examinar a Língua sob o ponto de vista semântico-gramatical é compreender o Mundo.

Não havendo lugar para qualquer tipo de realismo metafísico, e Influenciado pelo método fenomenológico de E. Husserl, dele retirará e operacionalizará originalmente as ideias de *intencionalidade* e de *epoché*. Estas noções, interpretadas *à la Flusser*, aplicar-se-ão à estrutura lógica da Língua, permitindo examinar os elementos frásicos, sujeito e objecto/predicado, contextualizados e determinados pelos pressupostos da fenomenologia, propiciando a descrição dos modos de ser linguísticos-ontológicos nas suas diversas dimensões.

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia, Língua, Realidade, Intencionalidade, Epoché

KEYWORDS: Phenomenology, Language, Reality, Intentionality, Epoché

* E-mail: hlebre@gmail.com

A análise fenomenológica da língua é uma conjugação entre a filosofia da linguagem e a fenomenologia, fazendo sobressair a importância dos processos linguísticos a partir do momento em que a mesma é considerada como a essência da cultura, sendo que esta se transforma e enriquece, por actos tradutórios, abrindo-se ao exterior (tradução horizontal-transladação de uma realidade/língua para outra, desde que com parentalidade estrutural) e se reforça no seu interior (tradução vertical-transposição de linguagens e códigos diferenciados dentro da mesma realidade/língua. Qualquer estudo semiológico, por exemplo, entroncaria neste último caso.

A análise fenomenológica da língua pretende, pois, realizar um pontificado peculiar entre o método fenomenológico e a filosofia da linguagem. O propósito de Vilém Flusser não é o de fundar uma nova fenomenologia ou criar um ramo inovador da filosofia da linguagem, mas antes justificar a *tese da identidade entre Língua e Realidade*, cuja mostração se fará a partir da concatenação de quatro vertentes, a saber, que (i) *a língua é realidade*, (ii) *que a língua forma a realidade*, (iii) *que a língua cria a realidade* e (iv) *que a língua propaga a realidade*.

Ora, a primeira questão pertinente e fundamental que surge, assumindo o estatuto ontológico que a Língua tem, refere-se à hipótese de nos aproximarmos da essência da mesma a partir de um enquadramento e análise proveniente do método da fenomenologia. A explanação consequente terá esse propósito: examinar a Língua a partir de um aparelho conceptual devedor da terminologia fenomenológica, sem escamotear, mas antes evidenciar, os obstáculos que daí advenham: «o primeiro esforço (...) terá de ser (...) no sentido de reconquistarmos uma ingenuidade em face da Língua, ingenuidade essa perdida no curso da história do pensamento» (FLUSSER, 2007: 36)¹.

Óbvio a importância da *suspensão do juízo*, sem o qual a análise não será profícua, a associação da mesma à noção de *esquecimento*, ao abandono de uma *atitude espontânea*, dita “natural”, e, o indicio da fecundidade do método em causa como capacitado para substituir e/ou corrigir o processo histórico.

O axioma a respeitar, entronca na convicção de que a procura investigativa que se empreende sobre o ser da Língua é a pesquisa sobre a realidade: a inteligibilidade do Mundo é-nos dada em termos de palavras e aí reside a raiz de toda a compreensão.² Percebemos o real na medida em que este está ordenado, que é um Cosmos. Não há factos brutos³ para lá das palavras que os dizem; aqueles só afectam o intelecto sob forma de palavras. Lidamos com elas, organizamos,

¹ Continua, ainda o autor, na mesma página: «Entretanto existe a possibilidade de pormos em parênteses os conhecimentos acumulados no curso da história, deixá-los em pendência, como que disponíveis para futura referência e aproximarmo-nos da língua como que despidos desses conhecimentos. (...) Foi chamada por Husserl de fenomenologia. Graças a ela alcançaremos, conforme afirma Husserl, uma ingenuidade de segundo grau que nos capacitará a apalpar o centro, o eidos, da língua. Duvido que possamos manter essa violência contra nossa mente durante muito tempo. Entretanto, o método fenomenológico será o ideal inalcançável, do qual tentarei me aproximar.» (FLUSSER, 2007: 36).

² «[A Língua] encerra em si toda a sabedoria da raça humana (...) No íntimo sentimos que somos possuídos por ela, que não somos nós que a formulamos, mas que ela nos formula» (FLUSSER, 2007: 37).

³ Aliás, estes serão definidos, à partida pelo autor checo, como dados inarticulados e essa é a sua distinção relativamente à palavra/símbolo: não significam nada; passarão a significar na medida em que são articulados, isto é no processo de transformação simbólico.

agrupamos⁴ e nesse trabalho articulamos pensamentos. Como seres no mundo que somos, somos seres *da e na* Língua, somos unicamente um dos seus aspectos, ainda que com o poder de a dinamizar e desenvolver. Bebendo da fonte husserliana, encontra-se a ideia de que os objectos que conhecemos, porque resultado da correlação sujeito/objecto, nada mais são que noemas significáveis e que a capacidade noética do sujeito nada mais é que a capacidade linguística. Quando se fala na intencionalidade da consciência, ou seja que esta tende para algo (entende), fala-se do aspecto simbólico da Língua que se realiza no intelecto.

Este o sinal da condição humana⁵: a função, a actividade própria de se ser humano é a de produzir pensamento, o que realizável a partir do jogo com os elementos da Língua/Realidade – as palavras.⁶ Só elas significam, e consequentemente, só elas são apreensíveis. E são-no enquanto símbolos⁷ (como algo que significa).

Efectivamente, «pensar» tem um carácter lúdico – sistema organizado segundo regras que mantém uma determinada estrutura e cujos elementos são símbolos. Pensar é então, um “jogo significativo”, e o ser humano, o jogador. Desta forma, pelas sucessivas inter-relações, vai-se descobrindo/criando o sentido, em fluxo, na medida em que não há significado absoluto, que nos possa remeter para um qualquer ser também ele absoluto.

Parece ser legítimo definir o Homem como ser simbólico (nó pelo qual passam todos os sistemas de símbolos), lúdico (na medida em que consiga manipulá-los e jogar com eles), sendo a Cultura um conjunto sistémico de símbolos, ordenados segundo os vários códigos/linguagens⁸. Acresce que a autenticidade e a inautenticidade do ser humano é determinada pela camada da Língua onde se instala e que realiza. A inautenticidade é conexa com uma conversação alienante, distorcida, fiada. A autenticidade revela do nível conversacional onde o ser humano realiza a sua *Lebenwelt*: a subjectividade é *noésis* e a sua existência é *noemática*.

Ora, um problema subsidiário do primeiro, o previamente enunciado sobre a possibilidade de tratar a língua a partir do método fenomenológico, poderia ser colocado: se só as palavras têm significado, então é porque «substituem algo, apontam para algo, são procuradores de algo» (FLUSSER, 2007: 41), isto é, representam algo que aparentemente seria diferente de si. Constituir-se-iam como “mapa do território”⁹, e o que, em última análise, se pretenderia saber seria acerca

⁴ «Podemos reagrupar os elementos da língua, podemos formular e articular pensamentos» (FLUSSER, 2007: 37) ou «Se definirmos “língua” como “campo no qual se dão organizações de palavras”, “língua” passa a ser sinónimo de “intelecto”.» (FLUSSER, 1999: 43).

⁵ «(...) aventuro-me a sugerir que se resume a isto o nosso papel na estrutura do cosmos» (FLUSSER, 2007: 37).

⁶ Não há, em Flusser, diferença fundamental entre o conceito e a palavra, quando se fala do modo de ser do intelecto e da respectiva função (vide FLUSSER, 1999).

⁷ *Símbolo* (*symbolu*, do latim) – coisa justificativa da identidade; (*simbolon*, do grego) – que tem significado (significativo), sinal de reconhecimento, alegórico. É exactamente na conjunção destas duas etimologias que Flusser usará a noção de símbolo. Acresce que na tradição aristotélica, *symbola* está conectado com *dýnamis*, no sentido de potencialidade (possibilidade). A potencialidade não pode ser definida, mas apenas ilustrada, através de símbolos, que nada mais são do que algo oculto nos objectos: possibilidade de, ainda não ser (*energeia*).

⁸ Perceber o homem, o intelecto, é perceber o aspecto interno da língua.

⁹ Expressão do autor, usada em FLUSSER, 1979, a propósito da indiferenciação entre natural e cultural (entre símbolo e simbolizado).

deste último. Trata-se de equacionar a questão da representação¹⁰ linguística e, da ligação entre signo/símbolo e objecto simbolizado e a problemática consequente que lhe está associada: o fundamental é supor-se que a mente representa outra coisa diferente de si e não pode aceder a esta “outra coisa” a não ser pela formação de uma outra ideia. A dificuldade residiria, então, em perspectivar a possibilidade de sair deste mundo infinito de representações para fora de si e, neste exterior, encontrar o conteúdo genuíno da própria representação¹¹.

Colocada desta forma, a questão enunciada da representação é irrelevante para o autor e como tal, o irrisório com a qual a trata, parece tornar pertinentes as consequências desta indiferença. Vejamos: a resposta comum seria dizer que as palavras representam a realidade¹², são instrumentos; a outra, nas antípodas da primeira, seria a de afirmar que as mesmas não representam nada¹³. Flusser, interessando-se por esta última resposta e, sendo a partir da qual que fará muito da sua análise posterior, ainda assim estriba-se na tese da im-pertinência da questão: «Já que [as palavras] apontam para algo, substituem algo e procuram algo além da língua, não é possível falar-se desse algo» (FLUSSER, 2007: 41). Para além ou para alguém, apenas o Nada inarticulado: ele é, possibilidade de vir-a-ser, realizado quando “encarnado” na Palavra que lhe pode dar corpo, na medida em que o diz. Este o primeiro entretecimento, as palavras dizem e desenvolvem a própria Língua. O seu carácter de representação, com o referencial num exterior a si¹⁴, é desconsiderado, sendo que o que é importante não será a função representativa das palavras em particular e da Língua em geral, mas outras dimensões ainda a descobrir: eventualmente o seu carácter expressivo e comunicacional. O nó do problema não está na vertente representacional mas visto que esta função não é negada, há que tornar indivisível a Língua e a Realidade.

Ao conceder à primeira uma dimensão ontológica que se predicaria como essencialmente dinâmica, obstaria a colocação de tal problema, ou a colocá-lo a resposta sobressairia de imediato: as palavras representam-se a si mesmas¹⁵,

¹⁰ O conceito de *representação* é importante como algo que se apresenta, como algo que permite a figuração de... No autor em causa, o peso deste termo não está no *quê* da representação, se representa ou não algo, mas no acto mesmo de representar (tornar presente à consciência). E isto será válido tanto para a palavra como para a imagem e até mesmo para o gesto, que neste sentido é igualmente representação.

¹¹ Neste âmbito, estas questões referentes à filosofia da linguagem entretecem-se com a filosofia da mente e a sua função no acto linguístico, nomeadamente no que respeita à articulação significante-significado. Searle, em *Minds, Brains and Science*, servindo-se da analogia entre o funcionamento de um computador e o funcionamento da mente humana, estabelece a diferenciação entre a dimensão lógica-sintáctica e semântica. Um computador apenas trabalharia a partir da dimensão lógica-formal (sintaxe), enquanto a mente trabalha, para além disso, com a vertente relativa ao significado (semântica e gramática).

¹² Este será um dos problemas da filosofia da linguagem: *como* o fazem, e, na sequência o que é *isto* da representação simbólica. A querela, advém de se pensar o símbolo como vestígio/indício/sintoma de uma coisa, a partir do qual se pode inferir a sua presença, para uns; para outros serve para representá-la na sua ausência, evocar uma recordação ou sentimento em relação à mesma.

¹³ A primeira das respostas seria imputada a um realismo mais ou menos ingénuo e, um tanto aproblemático. A segunda aos existencialistas e aos «logicistas ainda que os argumentos de ambas as correntes não se articulem da mesma forma» (FLUSSER, 2007). Será esta última que importará a Flusser.

¹⁴ Aqui está implícita a questão epistemológica.

¹⁵ «(...) A verdade absoluta, aquela verdade clássica de correspondência entre frases e realidade? Aquela que verifico quando digo “chove” e o dado bruto “chove” que percebo pela janela, é de

revelam a Língua ela mesma. Com efeito, esta conclusão está desde logo implícita numa série de “definições” fornecidas pelo autor, a propósito da analogia pensamento-jogo significativo:

«“Repertório” é a soma dos elementos de um jogo. “Estrutura” é a soma das regras de um jogo. “Competência” é a soma das combinações possíveis do repertório na estrutura de um determinado jogo. “Universo” é a soma das combinações realizadas do repertório na estrutura de um determinado jogo. “Palavra” é todo o elemento do repertório do jogo do pensamento. “Gramática” é a estrutura do jogo do pensamento. “O pensável” é a competência do jogo do pensamento. “Mundo” é o universo do jogo do pensamento. (...) Dada a definição anterior de “jogo significativo” são as “palavras” símbolos e o “dicionário da língua portuguesa” é um protocolo de símbolos que perfazem o repertório do jogo português do pensamento. “Símbolo” é um elemento que representa outro. “Significado” é o elemento que o símbolo representa.» (FLUSSER, 1969: 45)

Uma outra questão, por aqui, será respondida: a da irrelevância da origem da Língua, bem como do seu carácter simbólico. Nada fora dela é penetrável, e o seu simbolismo é condição do próprio pensamento. O que importa verdadeiramente é pensar, exercer o jogo significativo, cuja possibilidade está na crença do significado do jogo mesmo e na respectiva decisão de o aceitar: o contexto será o da intencionalidade e do sentido¹⁶. A conversação, o seu ser definido como essencialmente paradoxal, ou pelo menos entendido mediante uma duplicidade característica, oculta e revela a origem da Língua. Por um lado, a tessitura conversacional afastar-nos-ia dessa origem, por outro a sua dinâmica é sinal do indizível que é o nada original, de onde brota todo o articulável.

O carácter semântico, gramatical, linguístico é problema do real. Parece que a questão do significado e do sentido, cuja(s) Língua(s) são guardiãs é por excelência a questão ontológica e, igualmente, por inerência, na articulação que Flusser fará, existencial.

Uma vez assumida a posição ontológica, na qual «os dados brutos¹⁷ alcançam o intelecto propriamente dito em forma de palavras, [e como tal] podemos ainda dizer que a realidade consiste de palavras e em palavras “in statu nascendi”» (FLUSSER, 2007: 40), então a fim de manter esta posição há que empreender uma análise que a demonstre ou lhe conceda plausibilidade.

Neste sentido, toda a investigação sobre a Língua, apresenta a dupla face de ser sintáctica-semântica mas igualmente ontológica. Acresce que fazê-lo é, então tratar os componentes da língua como fenómenos a examinar e deles retirar as devidas consequências. A palavra é, já, em si mesmo o sinal da consciência (intelecto) na sua relação com o inarticulado: é o nosso objecto no sentido fenomenológico do termo. Mais que isso é, nela desde o princípio está

análise difícil. (...). Já aqui posso dizer que compreendo o dado “chove”, somente na forma da frase chave, e que portanto, a famosa correspondência entre frases e realidade não passa de uma correspondência entre duas frases idênticas. A verdade absoluta, se existe, não é articulável, portanto, não é compreensível.» (FLUSSER, 2007: 45).

¹⁶ A intencionalidade reside na decisão e na apreensão dos significados dos signos – competência do intelecto; o sentido é o próprio exercício que permite formar sentenças e/ou frases com significado, é uma situação do mundo pensável.

¹⁷ Os factos brutos são manifestação do exterior da Língua.

consustancializado o sentido que se tem de desvelar, visto o seu carácter simbólico ser o dado. Este um uso *sui generis* da redução fenomenológica.

Com efeito, toda a análise intentada subsequentemente relevará de uma primeira suspensão no que concerne a uma tipologia interpretativa clássica das palavras, na qual (i) o substantivo se apresenta como significado de substância, (ii) adjectivo – qualidade da substância, (iii) conjunção – relação entre substâncias...

Esta divisão aponta para a existência de uma realidade absoluta, ou pelo menos algo para lá dos limites da língua, que, como se sabe, em Flusser, não é tolerada. De certa forma, significaria que a estrutura da língua *traduz*, reflecte¹⁸ a estrutura do Mundo¹⁹, o que para além de postular o dogmatismo relativo à crença de um Absoluto inquestionável proporia a possibilidade de se tratar o fenómeno linguístico como um processo de tradução assimétrico²⁰, o que desvirtuaria a própria noção de *transposição para e de* realidades paralelas²¹. Isto é, a tradução, esse processo de transpor, só é possível a partir de realidades com um grau de semelhança acentuado.

Ora, a palavra não traduz nem imita o facto bruto. O estatuto da palavra é ser constitutivamente um símbolo, o estatuto do facto bruto, se tal existisse, seria o de uma presença opaca, imperscrutável. Mais uma vez e de certa forma, voltamos à questão da representação já referida anteriormente.

Ter uma atitude fenomenológica é adoptar uma disposição na qual se consideram as coisas na sua correlação. Atribui-se, então, importância relativa às partes na sua conexão com o todo, sendo que o inverso também é verdadeiro. Analisar fenomenologicamente a Língua, o conjunto de palavras que lhe são inerentes e que a significam é percebê-las não apenas *per se*, mas no seu contexto próprio que as abarca. Isto é, perceber que são fluidas e flexíveis dentro do sistema que as suporta ainda que organizadas hierarquicamente.

Ora, não se pode com todo o rigor, portanto, falar de Língua, mas de línguas, as quais podem ser tipificadas a partir de graus de semelhança. Daí que igualmente, a tradução (transposição de significados) só possa, legitimamente ocorrer, entre línguas pertencentes à mesma família, ainda que existam divergências ontológicas que permanecem. Um exemplo, dado pelo autor advém da análise da noção de *tempo*. Examiná-lo, a partir da Língua Portuguesa ou da Língua Inglesa²², leva-nos a realidades diferenciadas, a vivências diversas, donde se conclua que «O Tempo não é portanto uma categoria do conhecimento ou uma forma de encarar a coisa (...) nem muito menos uma categoria da realidade, como fazem crer as filosofias tradicionais, mas é uma forma gramatical variável que informa os nossos pensamentos (frases) de acordo com a Língua na qual pensamos um instante dado» (FLUSSER, 2007: 98).

¹⁸ A Língua não é um espelho. A sê-lo, metaforicamente, nunca seria o reflexo mas o nitrato de prata, esse Nada, do qual o reflexo resulta.

¹⁹ Crítica que Flusser fará ao Wittgenstein do *Tractatus*...

²⁰ O acto tradutório implica uma *epoché*: «(...) Toda a tradução é um aniquilamento. O facto existencialmente importante nesse processo é a circunstância de esse aniquilamento poder ser *lieberholt*, ultrapassado e realizado pela tradução realizada» (FLUSSER, 2007: 58-59).

²¹ Tenho a convicção que a tradução, entendida como Flusser o fará, é um exercício fenomenológico-hermenêutico e fará parte de um mosaico articulado de mostrações do modo como a realidade se vai desenvolvendo.

²² Análise proposta a partir das formas verbais que significam a realidade temporal: shall, will ou ter e haver.

Saliente-se, e daí a referência, que a tradução permite a análise fenomenológica da Língua. É exercício desta análise. Com efeito o seu trabalho insere-se não só numa procura de sinonímia e de morfologia, mas igualmente, de análise lógica de proposições/frases. Só esta conjugação permite uma reflexão sobre as Língua e as realidades equivalentes, isto é, encontrar o fenómeno oculto que se esconde em cada palavra. A convicção é a de que a análise fenomenológica dos pensamentos que acontecem numa determinada língua revelam uma ontologia que lhes serve de alicerce²³.

Nada é imutável: mesmo a mente é fluxo de pensamentos em constante renovação. O efeito directo desta mutabilidade incessante, é o facto de não podermos falar de um Eu enquanto individualidade demarcada, mas antes de um “nó” por onde perpassam, ocorrem pensamentos²⁴ e se constroem frases. N’A *Dúvida*, os elementos constitutivos da realidade são identificados com os componentes das frases – o projecto que se estabelece entre sujeito e objecto de acordo com regras gramaticais e lógicas. A possibilidade de elaborar estruturas frásicas equivale a realizar modos de ser, ou seja as frases, os pensamentos fenomenizam-se.

Evidencie-se que, pelo afirmado, está sempre subjacente que a percepção do fenómeno é a percepção do fenómeno simbólico, que a realidade da qual se fala é a vivida, logo simbólica, o que propõe desde logo a inseparabilidade do sujeito e do objecto²⁵. A arquitectura das formas simbólicas, a sua organização é a Cultura : não é dela que resulta a Língua, mas antes é o inverso que se constitui como verdadeiro.

Obviamente que ao perceber o vivido como e enquanto simbólico, está a atribuir-se uma outra significação (significância) à história e a questionar o historicismo: a intencionalidade – a aceitação das regras gramaticais²⁶ que permitem pensar (jogar significativamente), doar sentido, isto é decifrar e construir códigos sýgnicos e simbólicos, é compreender a história como um fenómeno. O que se pretende significar é tão-somente que cada palavra, cada forma simbólica, uma vez analisada constitui um diálogo com a história. Esta não é mais que uma longa conversação sempre presente, crescendo em espiral:

²³ «A tradução da palavra «sein» para português revela radicalmente essa dependência linguística da ontologia. A língua portuguesa analisa diversas modalidades do «sein» sem existencialismo, sem fenomenologia e sem a análise categorial de Hartmann. Heidegger, Jaspers, Sartre e Camus teriam talvez analisado o problema do ser de uma forma radicalmente diferente se tivessem aprendido português. A palavra «ser» significa aproximadamente, o «sosein» dos existencialistas (ser assim), a palavra «estar» representa o «Dasein» em largos traços e a palavra «ficar» abrange o «vorhandensein» e o «zuhanddensein» (ser-diante-da-mão e ser-à-mão) e ultrapassa-os. (...) O prédio **fica** do lado direito significa tanto a sua disponibilidade como a limitação que ele representa para os que **estão** na rua, isto é para aqueles que **são** pedestres. A simples contraposição das três palavras neste contexto esclarece de um golpe, a problemática do existencialismo e vale pela leitura de muitos temas da filosofia. (...)» (FLUSSER, 2007: 120).

²⁴ Assinale-se, a perspectiva diferenciada e crítica em relação ao cogito cartesiano, o que, aliás acontece na esteira da apreciação que o autor fará da dúvida metódica.

²⁵ Toda a lei da física pós-clássica o prova: o princípio da incerteza do Heisenberg, a práxis psicanalítica... o que tornará as dicotomias tradicionais obsoletas, a começar pela objectividade versus subjectividade, e centralizará toda a questão nas relações intersubjectivas que terão de ser redefinidas.

²⁶ A que o autor chama de “crença zero” (FLUSSER, 1969: 46).

«Deste ponto de vista podemos delinear a conversação ocidental como tendo dois horizontes históricos: o platónico e o nietzscheano. No começo de cada fase o sábio platónico desce para a caverna; no fim de cada fase o sábio nietzscheano sobe á montanha. E a conversação continua, tecendo o seu comentário em redor do eternamente recorrente.» (FLUSSER, 2007: 163)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FLUSSER, V.: O repertório do pensamento, in *Itahumanidades*, Centro Interdisciplinar de semiótica da Cultura e da Mídia, 1969.
- _____. *Natural:mente. Vários Acessos ao Significado de Natureza*, S. Paulo, Livraria Duas Cidades 1979.
- _____. *A Dúvida*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999.
- _____. *Língua e Realidade*, S. Paulo, Annablume, 2007.

Le paradigme épistémologique des sciences économiques. Vers la fin du débat entre interventionnisme et monétarisme

Elfège LEYLAVERGNE*

Université de Nantes (France)

Lycée Français de New York (United States)

RÉSUMÉ: La chute des anciens modèles économiques, l'avènement du monétarisme et l'augmentation des incertitudes théoriques liées aux anticipations entre les sphères politiques et économiques, vont donner naissance, pendant la seconde moitié du XXème siècle, à un nouveau paradigme scientifique issu des modèles macro-économiques.

Ce paradigme consiste dans le critère d'autoréalisation des théories. Des théories économiques strictement contradictoires sont nécessaires pour palier à leur nature performative. En effet, lorsqu'une théorie est suivie d'actions nouvelles sur le marché, elle modifie la structure de celui-ci, si bien qu'elle n'est plus valide. Celle-ci se trouve alors contredite par une nouvelle théorie et ainsi de suite. Dès lors, afin de garantir la pérennité d'une théorie, il faut que celle-ci produise les conditions de sa réalisation. Pour cela elle a deux solutions: inspirer des réformes de politique monétaire et/ou intégrer sa propre réfutation et modéliser ses propres limites d'applicabilité.

MOTS-CLÉS: Économie, Problème des Anticipations, Finn Kydland, Edward Prescott, Politique Monétaire

ABSTRACT: The fall of classic economics theories, the rise of monetarism and the increase of theoretical uncertainty regarding anticipations that take place between political decisions and markets at the macroeconomics scale, gave birth to a new scientific paradigm. This paradigm consists in the criteria of auto-realization that theories must now comply with in order to offer a comprehensive approach of the unavoidable contradiction that reality opposes to their predictions, once they are applied. In other words the very fact that a theory is efficient changes its very *object* through the political decisions it inspired thus rendering it inefficient. Therefore any new model must now include or anticipate its own refutation in order to remain efficient upon its auto-realization. Such a process is clearly dialectical for it has to include contradiction within its very intelligibility.

KEYWORDS: Economy, Problem of Anticipations, Finn Kydland, Edward Prescott, Monetary Policy

* E-mail: elfege@elfege.com

Le problème des anticipations

A l'origine ce paradigme provient d'un des aspects les plus discutés de l'économie: l'anticipation. C'est parce que les acteurs économiques anticipent constamment l'évolution des marchés que celle-ci devient de plus en plus difficile à modéliser. Afin de palier à ce problème les économistes Kydland et Prescott démontrent en 1977 (KYDLAND; PRESCOTT, 1977: 473-492) qu'il est impossible pour le pouvoir politique de produire des décisions économiques optimales. Or le plus gros acteur économique est bien entendu l'Etat. Ainsi il apparaît que toute politique monétaire fondée sur un pouvoir discrétionnaire est condamnée à échouer. Sans rentrer dans le détail mathématique de la théorie (disponible plus bas, en annexe, p. 218 et *sq.*), on peut retenir l'idée centrale suivante: toutes les fois qu'un gouvernement décrète une politique inflationniste ou de rigueur, cela va immédiatement avoir un impact sur le comportement des agents économiques et systématiquement produire en seconde période des décisions contradictoires avec cette politique. Lorsqu'un gouvernement émet de la monnaie, il produit de l'inflation et, avec, une baisse du chômage... théoriquement. Sauf que ça n'a jamais marché sur le long terme: toutes les fois que l'inflation est artificiellement produite, même sans que le gouvernement en fasse la publicité, tout se passe exactement comme si les agents économiques mesuraient le caractère artificiel de cette inflation. Par conséquent l'investissement diminue et le chômage augmente: on obtient toujours l'effet inverse escompté par la politique ainsi menée. Une politique inflationniste, en somme, ne peut être efficace que lorsqu'elle n'est pas anticipée, mais le fait est qu'elle est toujours soit anticipée, soit saisie comme artificielle. La seule inflation qui crée vraiment de l'emploi c'est donc l'inflation naturelle liée à l'investissement réel.

C'est ainsi que les sciences économiques constatent l'impuissance structurelle des pouvoirs publics à agir sur la conjoncture économique. Cependant cela ne veut pas dire que l'économie n'aurait besoin d'aucune règle, et c'est souvent sur ce point que l'opinion s'égare lorsqu'elle se contente d'opposer deux camps, l'un libéral et l'autre qui serait étatiste. Cette distinction est en vérité complètement dépassée. Ainsi, par exemple, aucun économiste ne nie le rôle fondamental de supervision de l'Etat, lequel a cruellement manqué en 2008. Mais la politique monétaire ne peut pas appartenir à l'Etat et ceci pour une raison assez simple: l'Etat n'est pas le champion de la pérennité des règles. Cela ne veut pas dire, toutefois, qu'il ne doit pas y avoir de réglementation. L'Etat ne fait de lois, pour le dire grossièrement, qu'à la convenance à court ou moyen terme des citoyens, il se situe sur le terrain des valeurs plus que sur celui des vérités démontrées. Or, ce dont l'économie a besoin à l'échelle de grandes zones comme l'union européenne, c'est d'institutions qui agissent conformément à des règles formelles et pour lesquelles aucun acteur ne peut espérer de changement. C'est seulement quand les règles de politique monétaire sont rigides que l'on court-circuite l'entropie des anticipations.

C'est pourquoi une banque centrale indépendante du pouvoir discrétionnaire des Etats est la seule instance capable de garantir la stabilité des prix sans influencer la croissance ou le chômage.

L'avantage de cette idée c'est qu'elle est valable quel que soit la situation, le comportement et la nature des agents économiques: qu'ils soient rationnels ou irrationnels et quelles que soient les anticipations qu'ils produisent, du moment

que l'inflation anticipée est équivalente à l'inflation réelle, alors le problème est résolu.

Par la confiscation de tout pouvoir discrétionnaire en matière monétaire on empêche que les anticipations des acteurs modifient la réalité de l'investissement au point de rendre toute action politique inutile et d'invalider par là-même toute modélisation.

On s'aperçoit que pour être valide, une théorie économique, contrairement à toute autre science formelle, doit être auto-réalisatrice, sans quoi elle devient aussitôt autodestructrice. Pour le dire en d'autres termes, il faut qu'une théorie économique transforme le réel dans le sens de son concept.

On perd alors de manière assez intéressante toute attache à l'idée d'une objectivité externe et indépendante du modèle théorique. Nous sommes alors dans un domaine où les croyances des investisseurs, largement influencées par la modélisation théorique, transforment et même génèrent la réalité conformément aux modèles existants.

Un non dialecticien, voit ici une sorte de mystification venant d'une pseudoscience qui, à la manière de Kydland et Prescott, n'hésite pas à déboucher sur des modifications des institutions afin de rendre le modèle cohérent et valable.

Cependant il y a bien une réalité objective qui est perçue ici comme première: la contingence et l'imprédictibilité des anticipations. Ce que le modèle théorique et mathématique de Kydland et Prescott parvient à produire, c'est justement la démonstration de ce caractère totalement contingent des marchés dès lors qu'ils sont livrés à leur libre anticipation, du fait même de la démultiplication de modèles théoriques non reliés entre eux. La réponse que l'histoire récente a apportée est donc hautement intéressante: plutôt que de prétendre résoudre l'impossible, c'est-à-dire prétendre prédire les anticipations, ce qui reviendrait à produire de nouvelles anticipations, l'Europe a choisi de créer une institution unique et totalement nouvelle dans l'histoire: une banque centrale dotée de statuts indépendants du pouvoir des Etats et de tout autre acteur du marché. Autrement dit, à un problème scientifique échouant sur le constat que la seule réalité première est la contingence du réel politico-économique, la réponse fut à la fois économique et juridique.

Au point de vue conceptuel et dialectique, on peut noter les éléments suivants:

- a. Une discipline qui se veut formelle ne peut plus décemment se fonder sur le principe de non-contradiction. La *cohérence* (*consistency*) devient une variable du système, et non plus simplement un principe aveugle.
- b. Toutefois on reste dans un formalisme rationaliste, c'est-à-dire une approche qui porte en elle une incomplétude structurelle: la méthodologie (le formalisme systémique) contredit sa propre nécessité interne d'opposition interne.
- c. Mais c'est proprement ce qui force une telle discipline vers un principe de performativité plus étendu qu'aucune autre, après les sciences juridiques probablement.

De manière plus générale il semble que nous soyons arrivés à un moment où le formalisme constate par lui-même, un peu comme Gödel le fit avec les mathématiques, son incomplétude. Parce qu'il y a une performativité de la théorie,

on ne peut espérer avoir une science économique strictement formelle, c'est-à-dire fondée sur le seul postulat rationaliste de l'Ecole de Chicago.

Cette célèbre Ecole de Chicago, dont Kydland et Prescott se revendiquent, est mondialement reconnue pour avoir contribué à produire l'ensemble des modèles théoriques qui ont permis aux sciences économiques de s'élever au rang de sciences formelles. Pour cela elles partent du célèbre postulat rationaliste selon lequel tout agent économique, du simple foyer jusqu'à l'entrepreneur ou même l'Etat, agissent toujours conformément à leur intérêt optimal. Ce postulat demeure toutefois ce qu'il est: un simple outil méthodologique qui facilite la modélisation et dont Kydland est bien entendu l'un des premiers à démontrer la limite d'applicabilité lorsqu'il nous enseigne qu'il ne peut y avoir de politique monétaire optimale tant que les décisions sont prisonnières du cycle entropique des anticipations. Néanmoins sa théorie demeure bien dans le cercle de l'optimalisme, puisqu'il consiste à le réhabiliter en confisquant la souveraineté monétaire du pouvoir politique. C'est pourquoi la seule réponse concevable à ce problème, selon l'Ecole de Chicago, tient dans l'institutionnalisation et l'indépendance absolue du pouvoir monétaire. C'est ce qu'on appelle le monétarisme.

Mais à l'école de Chicago s'oppose une autre école de pensée en économie, l'école comportementaliste. Celle-ci consiste à démontrer par l'étude du comportement que les décisions économiques sont déterminées par un seuil systémique d'irrationalité. C'est ainsi que le professeur Robert Schiller de l'université Yale a pu démontrer que pour toute opération de vente sur un marché quelconque il existe toujours une propension des acteurs à surévaluer les produits qu'ils achètent. Il existe à ce titre plusieurs expériences qui vont de la simple vente aux enchères d'un billet de banque de 20\$ pouvant aller jusqu'à tripler sa valeur, à la simulation d'investissements boursiers.

Bien entendu ces expérimentations sont faites «en laboratoire», ce qui ne suffit pas à inférer l'existence d'une irrationalité structurelle des marchés. Pour répondre à cette objection, Robert Schiller se réfère simplement à l'histoire de l'économie; La crise des tulipes en 1632 plongea les Provinces Unies dans ce qui est probablement le plus ancien éclatement d'une bulle spéculative. Bien entendu la bulle spéculative de 2008, plus récente, a l'incontestable avantage d'apporter une confirmation supplémentaire à la thèse de Schiller, à savoir que les acteurs économiques définissent leur intérêt optimal rationnel sur la base du postulat de l'irrationalité du marché, jusqu'à ce que le marché redevienne rationnel, ce qui constitue précisément le moment de l'éclatement. A ce stade, bien entendu, tous les acteurs demeurent rationnels et l'on peut même dire qu'ils l'ont tous toujours été, puisque chaque décision est bien toujours produite en fonction d'un intérêt immédiat parfaitement intelligible: les cours augmentent, je continue d'investir et de vendre, les cours baissent, je vends aussi vite que possible. Mais pour qu'une telle rationalité soit possible, il lui faut un terrain d'exercice qui est l'irrationalité immanente de la spéculation, cette même irrationalité qui nous fait acheter un billet de 20 \$ au prix de 28\$, même lorsque tout montre que cela va contre notre intérêt le plus immédiatement rationnel. En effet, l'objet d'expérimentation ainsi choisi par Schiller n'est pas innocent: si l'on peut montrer que du simple fait de mettre en vente un tel billet dans une assemblée quelconque, on ressortira toujours avec une vente perdante pour l'acheteur, il faut bien admettre que *toute* décision sur un marché n'est pas rationnelle; il existe selon toute vraisemblance

des comportements probablement déterminants dans le processus de la spéculation financière et qui ne sont pas liés à l'intérêt optimal de leurs causes.

Nous avons ici deux écoles, deux systèmes théoriques opposés en économie, les deux étant fondés sur deux systèmes de définition opposés des comportements des agents économiques. Je propose ici, plutôt que d'insister sur ce qui oppose ces deux écoles, de m'attarder sur ce qui les *distingue*. Ceci permettra plus certaine d'articuler ensuite le champ de possibilité de leur *cohésion* dialectique (ou complémentarité).

La première école définit l'agent comme rationnel, ce qui facilite la modélisation par la réduction des paramètres et conduit à une prédictibilité des réactions des agents économiques. Cette prédictibilité est valable tant que le marché répond aux attentes de la théorie, c'est-à-dire tant que chacun continue d'investir conformément à son bien optimal du moment. Ensuite, cette théorie devient d'autant plus solide qu'on n'hésite pas à inspirer des changements institutionnels à l'échelle de régions économiques entières, comme par exemple en rédigeant les statuts de la BCE, ce qui crée ainsi les conditions de son applicabilité durable car performative.

En revanche, lorsque le système est en crise comme en 2008, l'analyse comportementaliste des bulles spéculatives semble beaucoup plus adéquate à la réalité et, derechef, l'idée que les agents sont rationnels devient beaucoup moins évidente lorsqu'on constate que des risques systémiques ont été pris en connaissance de cause par des grands groupes d'investissement comme J.P. Morgan et Lehmann Brother.

On peut alors se demander si l'opposition entre le rationalisme de Chicago et le comportementalisme psycho-sociologique de Robert Schiller ne sont pas deux systèmes théoriques susceptibles de se compléter pour des moments différents et d'ainsi remplir l'exigence d'autoréalisation. En effet il me semble que Schiller admet lui-même qu'il existe toujours *un moment* où l'acheteur, quel qu'il soit et quel que soit le marché, revient à des décisions rationnelles, ce qui serait d'ailleurs ce moment précis où une bulle spéculative commence à s'effondrer, tandis qu'il s'attache à décrire par ailleurs la systématité du caractère spéculatif des marchés et à nier ou limiter ainsi la validité du modèle rationaliste. Ici se situe alors un problème conceptuel l'on peut saisir d'un point de vue dialectique:

- Le postulat rationaliste permet de prédire l'évolution des marchés en temps normal, c'est-à-dire lorsqu'il n'y a pas de crise, si bien que chaque acteur agit en fonction de son bien optimal. L'investissement se fait de telle sorte que chacun achète et vend toujours au prix qui va lui rapporter le plus et n'achète jamais à un prix qui lui ferait perdre de l'argent.
- Mais le comportementalisme décrit comment ces situations portent en elles le germe de la prochaine crise: tout acteur des marchés est toujours prêt à acheter un produit au-delà de sa valeur, ce qui crée une bulle spéculative.
- Il y a toujours un moment où l'investisseur réalise qu'il achète à un prix trop élevé, si bien qu'il vend, même à perte, ce qui crée l'éclatement de la bulle.

On voit ici la limite des deux systèmes et, surtout, en quoi chaque modèle contient en lui-même la limite de l'autre système: c'est lorsque l'acteur devient irrationnel que se crée le marché, mais c'est en même temps en songeant à son

bien optimal que celui-ci finit par acheter des produits au-delà de leur valeur actuelle. Parce qu'il y a anticipation de la possibilité de revendre plus cher encore, on accepte d'acheter, quel que soit le prix parce qu'on sait ou pense qu'on va réaliser un profit. Ainsi, le rationalisme devrait reconnaître que l'on compte toujours sur l'irrationalité d'autrui si bien que, pour se compléter, il devrait intégrer le principe selon lequel il y aura un moment où l'investisseur réalisera qu'il aura acheté son produit beaucoup trop cher et devra le revendre (ce qui est toujours conforme au postulat rationaliste), quitte à le revendre à perte : il faut donc que le rationalisme intègre sa propre limite car s'il y a toujours un moment où la bulle éclate c'est justement parce qu'on n'a pas été rationnel avant ou simplement parce qu'on n'a réalisé de profit que grâce à l'irrationalité d'autrui.

Ensuite le moment de *prise de conscience* de l'irrationalité du marché confère une base empirique à la théorie opposée au rationalisme. Mais ce moment est un moment qui est en lui-même rationnel. C'est bien en effet par la prise de conscience de son bien optimal que l'investisseur décide de se retirer du marché, induisant ainsi un effondrement de ce dernier. Par suite et inversement, c'est la théorie opposée au rationalisme qui démontre qu'il y a d'abord irrationalité puis rationalité. Ces deux théories sont donc complémentaires pour des moments différents, certes, mais elles se complètent *aussi* pour décrire les mêmes moments: le marché ne peut exister s'il n'y a pas *en même temps* irrationalité et rationalité. Pour qu'il y ait recherche du bien optimal, il faut qu'il y ait une inflation de la valeur des produits achetés/vendus et donc il faut qu'il y ait l'irrationalité des bulles spéculatives, et réciproquement.

La modélisation auto-réfutée des sciences économiques s'inscrit dans une logique d'alternance des pouvoirs, laquelle n'est plus alors une simple nécessité éthique et politique, mais aussi une nécessité économique et monétaire. En effet, le seul moyen d'intégrer pleinement le paradigme d'autoréalisation ou de performativité des théories, est de permettre une discussion constante sur les moments économiques que le politique est en train de gérer, sachant que ces moments peuvent être imbriqués l'irrationalité des comportements engendrant aussitôt la rationalité des agents, et réciproquement, les agents comptant sur l'irrationalité des autres. L'institutionnalisation des politiques monétaires rend alors nécessaire l'institution d'un fédéralisme européen (et probablement mondial à terme) afin de, sur le modèle nord-américain, rendre à nouveau possible une action discrète complémentaire des règles d'or.

Il y a donc un avantage dialectique et effectif de la macroéconomie, même si ce n'est pas une compréhension dialectique au sens plein et entier du terme. Cet avantage fait qu'intégrant, même formellement et artificiellement, ses propres contradictions, elle gagne une force qu'une science de la nature n'aura jamais: elle peut influencer les décideurs, modifier et même créer des institutions et même une pensée de ce qu'est une institution. Les statuts de la BCE sont ainsi déterminés par ce schème macro-économique qui – bien qu'il soit loin d'une compréhension des contingences du réel – flirte avec la dialectique. Mais il faut encore que les économistes intègrent plus avant le principe d'autoréalisation qu'ils ont eux-mêmes créé, en admettant que cela ne sera pas possible en réduisant toute théorie à la nécessité d'une modélisation formelle, parce que celle-ci est fondée sur un postulat erroné dès le départ et sur lequel elle bute elle-même en définitive, à savoir l'externalité de la réalité économique. Une fois ceci pris en considération, il ne restera plus qu'à faire travailler ensemble toutes les disciplines imaginables, en

premier lieu desquelles on doit compter celles qui étudient l'homme lui-même. Quand on mesure l'opposition violente qui se situe entre Chicago et Yale, on comprend à quel point nous sommes loins d'un tel objectif, alors qu'il faudrait aller beaucoup plus loin dans l'intégration de différents modèles. Si les neurosciences, par exemple, n'hésitent pas à s'intéresser dans leurs recherches à toutes les formes de la pensée humaine, de la spiritualité religieuse à la biochimie, on peut espérer qu'un jour prochain les économistes travailleront de façon beaucoup plus intégrée qu'aujourd'hui, afin de rouvrir l'économie au champ discrétionnaire de la politique, même s'il n'est pas question ici de contester la phase monétariste comme une nécessité *en soi*.

Annexe

Remarque préliminaire

Cette annexe a été rédigée avec la collaboration de Michel Alexis, Northwestern University (Evanston, Illinois) et sous la supervision de David Soquet, professeur de mathématiques au LFNY. Elle a également été visée par le Pr. Chiappori, Columbia University, consultant universitaire dans le cadre des travaux du club d'épistémologie du Lycée Français de New York, organisé et animé par E. Leylavergne et dont les autres travaux sont accessibles à l'adresse Internet suivante: <http://www.polysophia.com>. Pour accéder aux travaux complets concernant cette démonstration, voir KYDLAND; PRESCOTT, 1977: 473-492.

Démonstration mathématique du problème des anticipations

Kydland et Prescott définissent d'abord une séquence de décisions politiques du contrôle optimal pour les périodes de 1 à T comme l'ensemble de fonctions $\pi = (\pi_1, \pi_2, \dots, \pi_T)$. De même, ils définissent les décisions des agents économiques rationnels (*i.e.*, les décisions de firmes privées et d'individus dont la rationalité tient dans le fait qu'ils agissent au mieux de leurs intérêts, comme par exemple les citoyens choisissant de bâtir en zone inondable parce que c'est moins cher et parce qu'ils anticipent le fait que l'Etat ne pourra pas les laisser totalement dépourvus) sur ces mêmes périodes comme l'ensemble $x = (x_1, x_2, \dots, x_T)$.

Kydland et Prescott insistent sur le fait que la décision d'agents économiques lors d'une période t est une fonction de non seulement des décisions précédentes de ces agents, mais aussi de toute la politique de contrôle optimale envisageable jusqu'à la période T. On peut alors écrire $x_t = X_t(x_1, \dots, x_{t-1}, \pi_1, \dots, \pi_T)$.

Ensuite, grâce à ce travail définitionnel, ils ont pu alors créer une fonction mesurant le bien des citoyens. Nous la nommerons la fonction de l'objectif social (on peut le considérer comme mesure de "l'utilité" ou des gains reçus lors d'une période). Celle-ci dépend des décisions politiques et décisions d'agents

économiques prises au cours des périodes 1 à T. On peut alors écrire la fonction de l'objectif social comme tel: $S(x_1, x_2, \dots, x_T, \pi_1, \pi_2, \dots, \pi_T)$.

Maintenant ils rappellent la définition d'une politique de contrôle cohérente. Une politique de contrôle π est cohérente π si pour toute période t, π_t maximalise la fonction de l'objectif social S, prenant en compte toutes les décisions d'agents économiques précédents $(x_1, x_2, \dots, x_{t-1})$.

Ces deux économistes souhaitaient démontrer en quoi la politique de contrôle optimal serait incohérente, en montrant qu'une politique cohérente ne peut pas être optimale. Il suffit de prendre un exemple sur 2 périodes (T=2). On a donc la fonction de l'objectif social $S(x_1, x_2, \pi_1, \pi_2)$, les décisions d'agents rationnels $x_2 = X_2(x_1, \pi_1, \pi_2)$ et $x_1 = X_1(\pi_1, \pi_2)$. Pour que la politique optimale de contrôle soit cohérente, il faut que π_2 maximalise S. Pour que S soit maximale, il faut alors que S atteigne un maximum local. Si on suppose que S est dérivable, alors on devrait avoir $\frac{dS}{d\pi_2} = 0$. Il faut se rappeler que dans ce cas là, on suppose que π_2

n'a aucun effet sur x_1 . (Avec une analyse multi variable, on obtient $\frac{dS}{d\pi_2} = 0 \Leftrightarrow \frac{\partial S}{\partial x_2} \frac{\partial X_2}{\partial \pi_2} + \frac{\partial S}{\partial \pi_2} = 0$.)

Par contre, dans la définition de politique de contrôle cohérente, on ignore que les décisions passées x_1 dépendent aussi de π_2 . Pour que cette politique de contrôle soit optimale, il faut que $\frac{dS}{d\pi_2} = 0$, en considérant l'effet que π_2 a sur x_1 .

Le résultat est que ces deux idées sont incompatibles: $\frac{dS}{d\pi_2}$ ne peut pas être nul car dans les deux cas ou bien x_1 serait dépendant de π_2 ou bien indépendant de ce dernier.

Quand on réévalue la dérivée, on voit que la condition pour l'optimisation totale est $\frac{\partial S}{\partial x_2} \frac{\partial X_2}{\partial \pi_2} + \frac{\partial S}{\partial \pi_2} + \frac{\partial X_1}{\partial \pi_2} (\frac{\partial S}{\partial x_1} + \frac{\partial S}{\partial x_2} \frac{\partial X_2}{\partial x_1}) = 0$. En faisant un système des 2 équations différentielles, on s'aperçoit que la politique de contrôle peut être cohérente et optimale si et seulement si $\frac{\partial X_1}{\partial \pi_2} (\frac{\partial S}{\partial x_1} + \frac{\partial S}{\partial x_2} \frac{\partial X_2}{\partial x_1}) = 0$. Il faudrait que $\frac{\partial X_1}{\partial \pi_2} = 0$ ce qui est impossible puisque X_1 dépend de π_2 , ou il faudrait que $\frac{\partial S}{\partial x_1} + \frac{\partial S}{\partial x_2} \frac{\partial X_2}{\partial x_1} = 0 \Leftrightarrow \frac{dS}{dx_1} = 0$ ce qui est aussi impossible puisque S dépend de x_1 .

Ce paradoxe est dû au fait que la politique de contrôle π_t lors d'une période t, peut être définie comme une fonction non seulement des politiques précédentes, mais aussi des décisions passées des

agents économiques. On peut écrire $\pi_t = \Pi_t(\pi_1, \dots, \pi_{t-1}, x_1, \dots, x_{t-1})$. Par contre, elle ne prend pas en compte les décisions x_t des agents économiques de cette période,

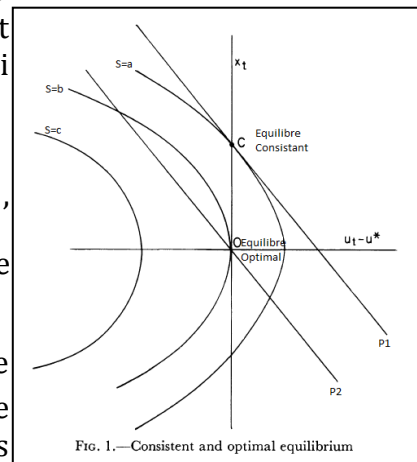


FIG. 1.—Consistent and optimal equilibrium

alors x_t prend en compte non seulement les politiques passées, mais aussi les politiques de contrôle auxquelles les agents s'attendent dans le futur.

Ensuite, Kydland et Prescott montrèrent comment toute politique de contrôle cohérente résulterait dans de l'inflation excessive sans réduction du taux de chômage.

La relation entre le taux de chômage et l'inflation est décrite par la relation $u_t - u^* = \lambda(x_t^e - x_t)$, où u_t représente le taux de chômage lors d'une période t , u^* le taux naturel de chômage, λ une constante positive, x_t^e le taux d'inflation attendu lors de la période t , et x_t le taux d'inflation actuel de la période t . Nous pouvons réécrire cette équation comme ceci: $x_t = \frac{-1}{\lambda}(u_t - u^*) + x_t^e$. Ainsi, sur le graphique ci-dessus, cette relation prend la forme de droites, comme les courbes P1 et P2 (cette relation représente en fait une famille de droites; chaque droite est définie par x_t^e).

Nous pouvons aussi définir la fonction de l'objectif social en fonction du taux de chômage et du taux d'inflation, $S(x_t, u_t)$. En fixant $S=k$ (k est une constante qu'on fera varier), on peut représenter graphiquement les points $(x_t; u_t - u^*)$ remplissant cette condition. Sur le graphique au-dessus, on trace 3 courbes pour $S=a$, $S=b$ et $S=c$, avec $a < b < c$ et $S(0;0)=b$. Nous pouvons voir que quand on trace la courbe de $S(x_t; u_t)=k$, quand k augmente, la courbe se déplace vers la gauche.

Prescott et Kydland nous disent d'abord, que pour avoir une fonction de politique de contrôle cohérente, il faut alors que la courbe de Philips décrivant l'inflation comme fonction du chômage soit tangente à la courbe de $S(x_t; u_t)=k$, sur l'axe des ordonnées (puisque la situation durable à long termes est celle où $u_t - u^* = 0$). C'est en effet le cas du point $C = (0; e_t^e)$, avec $S(x_t; u_t)=a$. Pour voir pourquoi ce point correspond à une situation cohérente, imaginez qu'on trace la courbe $S(x_t; u_t)=d$ avec $d < a$. Alors on aurait une courbe d'indifférence qui serait plus à droite que celle de $S(x_t; u_t)=a$. Du coup, la courbe de $S(x_t; u_t)=d$ couperait P1 en 2 points. Nous pourrions donc faire augmenter d , pour agrandir S , tout en faisant en sorte que les courbes de $S(x_t; u_t)=d$ et la droite P1 soient intersectées. La situation maximalisant S serait alors celle où la courbe d'indifférence est tangente à la droite P1.

Par contre, ces deux économistes remarquent que le taux d'inflation idéal est en fait nul. De même pour l'inflation attendue qui dans la situation optimale est nulle. Nous observons donc une translation de la droite P1 à P2. Pour maximiser S , nous pouvons faire bouger sa courbe encore à gauche, jusqu'à $S(x_t, u_t)=b$. On ne peut pas faire croître S encore plus, parce que sinon on aurait un point d'intersection où $u_t - u^* < 0 \Leftrightarrow u_t < u^*$: le taux de chômage lors de cette période serait au-dessous du taux de chômage naturel, une situation non durable à long-terme pour un pays.

Ainsi, Kydland et Prescott montrent qu'une politique cohérente résulterait en un taux d'inflation excessif par rapport à la situation résultant d'une politique optimale, sans réduction du chômage. Une politique de contrôle cohérente (c'est à dire, qui maximalise S à chaque période t pour $1 < t < T$) est désormais sub-optimale. En d'autres mots, si on essaye d'optimiser une situation en faisant constamment des

ajustements de politique monétaire, nous allons toujours déboucher sur une situation sub-optimale.

BIBLIOGRAPHIE

KYDLAND, F. E.; PRESCOTT, E. C.: «Rules Rather than Discretion: The Inconsistency of Optimal Plans», in *The Journal of Political Economy*, Vol. 85, No. 3, Jun., 1977, pp. 473-492.

What metaphysics today?

Rosa Maria LUPO*
Università degli Studi di Palermo (Italy)

ABSTRACT: The renewed interest in metaphysics in the areas of both analytic and continental philosophy and the plurality of metaphysics arising from the different conceptions of metaphysics worked out in the various investigative fields make it necessary to ask what metaphysics can be practised today. In its origin from Aristotle metaphysics has an eidetic essence which makes metaphysics highly compatible with phenomenology. Such an eidetic structure supports the project of a phenomenological metaphysics which is able to respond to the needs of philosophical research of today in both the ontological and gnoseological spheres.

KEYWORDS: Metaphysics, Onto-Theology, Phenomenology, Eidetics

RIASSUNTO: Il rinnovato interesse per la metafisica in entrambi gli ambiti della filosofia analitica e della filosofia continentale e la pluralità delle metafisiche quale emerge dalle differenti concezioni della metafisica elaborate nei diversi contesti d'indagine pongono di fronte alla necessità di interrogarsi su quale metafisica sia oggi da praticarsi. Nella sua origine aristotelica la metafisica mostra un'essenza eidetica che la rende estremamente compatibile con la fenomenologia. Tale struttura eidetica supporta il progetto di una metafisica fenomenologica che sia in grado di corrispondere in sede ontologica e gnoseologica alle esigenze della ricerca filosofica odierna.

PAROLE-CHIAVE: Metafisica, Onto-Teologia, Fenomenologia, Eidetica

* E-mail: rosamaria.lupo@unipa.it

Today the question about metaphysics is raised increasingly in both areas of continental and analytic philosophy. It can be considered that this question has retained its classical form since Aristotle, who as is well known did not use the expression μετὰ τὰ φυσικά, but who talked anyway about a first theoretical science. In his conception metaphysics appears neither as something which is already possessed nor merely as a set of contents and as a complete doctrine, but is rather an object of research in itself, as we can read for example in book B of *Metaphysics*¹. As ἐπιστήμη ἐπιζητούμενη the first philosophy (πρώτη φιλοσοφία) becomes precisely a theme of investigation in order to establish the consistency of its scientific character and to determine its essence which comes from answering the questions of what the object of such a science is, what the limits of its field are, what its method is and more generally what the conditions of its possibility are. All these questions actually represent different ways to pose the same question: *what is metaphysics?*

The question has hence an old history and the fact that today the answers to this question continue to be many and different is not new. The typical thing in the history of this question is in fact the strangeness that this question has never had a final and definitive answer. Since the beginning of the history of this question we have witnessed a manifold scenario of determinations which can be seen as opposed or instead as completing each other. The whole tradition of philosophy is deeply influenced by the exegetical and theoretical work on the question concerning the nature of metaphysics and in the same way it is characterized by the presence of various interpretative and conceptual proposals about metaphysics, which are all in themselves at bottom plausible. The debate of today continues to show us a variegated manner to give or to try to give an answer to the question, where the different answers represent obviously different ways to refer to the question according to the different tendencies of research, even in a negative way, i.e. when the aim is the overcoming of metaphysics. But precisely this manifold approach to the question, this discrepancy of points of view is, as stated, the constant and unchanging element of the history of metaphysics². Then, if the

¹ As Michel Crubellier and André Laks assert, the third book of *Metaphysics* is the expression of the project of a primary knowledge and in this sense the book has a programmatic nature, even if it does not offer a late determination of the sought science discussing in the meantime several specific philosophical problems that concern the idea of science in itself, the structure of knowledge or the conception of the nature and more generally of the being and of the substance through the treatment of the different aporetic questions: «The *aporiai* thus mark out the territory of the desired 'wisdom', but without truly delimiting it – which is understandable, since a good number of the *aporiai* pose the very question of this delimitation. At the same time, they rely upon a certain number of points arising from more specialized philosophical theories» (CRUBELLIER/LAKS, 2009: 15).

² In his essay *La science toujours recherchée et toujours manquante* Jean-Luc Marion speaks about a fundamental absence of an unequivocal concept of metaphysics so that every new conceptual meaning of it could be considered as arbitrary as the other conceptions of metaphysics that the tradition has developed. In this sense Marion discusses, rather, the possibility of finding something else which seems more original than the question itself about metaphysics in the indeterminacy of the concept of metaphysics and from which this indeterminacy would spring. According to Marion, who follows Heidegger's interpretation of the metaphysical tradition, this indeterminacy has to do with a triple theoretical indecision: «En fait, cette indécision s'enracine – ou se prolonge – dans une triple indécision théorique de la "métaphysique" attribuée à Aristote et déployée par ses successeurs» (MARION, 1999: 17). The origin of this is an unclear determination of the notion of being (τὸ ὄν), in which Marion also sees the origin of "nihilism" (cf. MARION, 1999:15). The

question — what is metaphysics? — is always the same, the answers are always various at the same time according to the several fields and schools of thought and the multifarious exegetical trends. On the basis of this constant ambiguity of the concept of metaphysics it is perhaps more correct to affirm that there is not a metaphysics as such and that there are instead only different metaphysics. Nevertheless, we can talk about a history of metaphysics which runs through the entire philosophical tradition and which corresponds to the effort to define metaphysics in a final way, even if this effort never seems to get to the point and the concept of metaphysics remains permanently ambiguous so that the various images of metaphysics stem from the impossibility of directing the effort towards a single determination of the notion of metaphysics. This impossibility does not undermine the validity or the topicality of the question, but rather confirms the need to continue to pose the question, also in the anti-metaphysical field of philosophy since a definition of metaphysics is in any case necessary in order to go beyond it.

Nothing new seems therefore to have happened since Nietzsche and especially Heidegger and the French deconstruction, if we look more closely at the continental area. Anyhow it is so only in a relative way. Even if we can in fact speak of an undoubted revival of a positive interest in metaphysics, in my opinion the question concerning metaphysics has meanwhile changed. I would say that the question is not so much “What is metaphysics?”, but rather “*What metaphysics today?*” precisely because the return to metaphysics after the so-called “*Ende der Metaphysik*” proclaimed by Heidegger means going back to asking not only what metaphysics is, but first of all if a metaphysics is today still possible and under what conditions. In other words the question can be expressed in this way: what metaphysics are we able to deliver to the tradition after us?

Answering this question implies accepting in principle that a metaphysics as such has never existed, and that the history of metaphysics is instead the history of the plurality of metaphysics and that the decision about metaphysics is not a decision about what the unique nature of a unique metaphysics *tout court* is, but a choice that concerns what determination between the different characterizations of metaphysics we are favourable to supporting or what determination of metaphysics we consider still indispensable or what determination is for us suitable for a possible foundation of metaphysics.

From my point of view the question “What metaphysics today?” that I pose distinguishing it from the question “What is metaphysics?” continues to have in itself the classical form of Kant’s question about metaphysics, i.e. it is the question about the conditions of possibility of metaphysics, although not in general, *sine tempore*, so to speak, but rather today. Just with this adverb — *today* — I would like to express the perspective that I adopt on the question of metaphysics as a question that concerns the borders of the field of metaphysics, the statute, the essence and therefore the issue of metaphysics. In this way, this question has an evident Kantian character, but it also has the character which the question has

indeterminacy of metaphysics has never been solved, even with the overcoming of metaphysics. Metaphysics still remains today a sought science: «L’indétermination de la métaphysique la caractérise donc proprement: dès son origine aristotélicienne jusqu’à son tournant transcendantal, elle ne coïncide pas avec elle-même. Il ne faut donc pas s’étonner qu’elle échappe aujourd’hui encore à nos dichotomies et qu’elle renaisse de ses propres dépassements. En fait elle reste la science essentiellement recherchée» (MARION, 1999: 35).

always had in the long metaphysical tradition, especially since the so-called rediscovery of Aristotle during the Middle Age till — I would say — Heidegger's destruction, which is any way built up through the question about the essence of metaphysics. During this long period of time, in fact, a preliminary part of the work of metaphysics was carried out in the treatment of the question about the essence of metaphysics. In short, in order to put into practise metaphysics it is necessary to ask about metaphysics, but in asking this metaphysics is already practised. It is something that appears in an evident way with Hegel and the movement of thinking that he describes in both prefaces and the introduction to *The Science of Logic*. He explains that asking about *das Logische* (the logical in itself) implies understanding what the science of it is. But it is already practising this science according to the method which is appropriate to this science. Thus, the science is already being practised, when we begin to ask about it, or we can also say that the science begins when the question about it and its matter begins according to a paradoxical movement, in which the starting of the science corresponds to its fulfilment and just this fulfilment makes it possible to have and to begin to practice this science³.

Of course, we can discuss whether this kind of theoretical movement has a transcendental character so that we can analyse whether Kant actually builds the foundations of metaphysics and practises it with his critique, or whether the critique of metaphysics remains a way to practise metaphysics in asking about it⁴. Now, for me, nevertheless, Kant is not the decisive thinker concerning my starting question — what metaphysics today? In fact, the point of view from which I pose the question is not Kant, but Heidegger. In itself it is singular that only Kant according to Heidegger has posed the question of metaphysics in the long history of metaphysics as history of the programmatic question about it, although

³ Hegel, indeed, makes a difference between the other sciences which pose in advance their definition, their method and their object and the science of logic, whose definition, method and object can only be founded by this science itself: «Logic, on the contrary, cannot presuppose any of these forms of reflection, these rules and laws of thinking, for they are part of its content and they first have to be established within it. And it is not just the declaration of scientific method but the *concept* itself of *science* as such that belongs to its content and even makes up its final result. Logic, therefore, cannot say what it is in advance, rather does this knowledge of itself only emerge as the final result and completion of its whole treatment» (HEGEL, 2010: 23). According to this, the starting point of the science of logic is given actually only at the end of the process of this science so that this science begins just when it ends. Its end is then its beginning, even if the beginning remains in a way as an original moment and not as a final result when the necessity of such a science with the correlated question about the definition and the essence of this science springs out initially: «[A] definition of science — or more precisely of logic — has its *proof* only in the necessity of the manner it is produced by consciousness» (HEGEL, 2010: 28), i.e. when the necessity to begin this science arises in the consciousness.

⁴ As is well known, Kant's aim is a foundation of metaphysics, or rather the foundation of a metaphysical system on a transcendental basis through the critical work of the reason under the need of a full *satisfaction of speculative reason*: «On the contrary, our criticism is the necessary preparation for a thoroughly scientific system of metaphysics, which must perform its task entirely *a priori*, to the complete satisfaction of speculative reason, and must, therefore, be treated, not popularly, but scholastically» (KANT, 1855: xxxviii). In this sense Kant's criticism against the *Schulmetaphysik* has nothing of a polemic against metaphysics as such in itself and instead aims to be a way to guarantee and ensure in some way metaphysics against its own mistakes. From this point of view Heidegger's interpretation of Kant appears congruent with Kant's aim. The question about the essence of metaphysics in Kant has therefore not yet the character of an overcoming of metaphysics, but the nature of a more pregnant and safer way to practise metaphysics.

Heidegger considers that Kant too did not proceed in the direction of the question, namely in the direction of the overcoming of metaphysics, implied in this direction according to Heidegger. Heidegger considers that the metaphysical tradition has never had critical self-awareness. According to him, the tradition has never actually posed the question about its essence, even if it seems so in the tradition of commentaries on Aristotle's metaphysics or of different programmatic works on metaphysics and of metaphysical treatises. The proof is given by the fact that metaphysics did not see itself as a thinking entity which forgot the ontological difference. Had metaphysics understood its forgetting of the ontological difference, then it really would have posed the question about its essence. But it did not do so, and therefore it did not really ask the question. Speaking of Kant in *The fundamental concepts of metaphysics. World, Finitude, Solitude*, Heidegger recognizes the arising of the question that aims at the heart of the essence of metaphysics: «Kant really got on the matter for the first time» (HEIDEGGER, 1995: 45). In the end, however, Kant, according to Heidegger, is still a thinker who made “metaphysics of metaphysics”, as Heidegger says in his long examination of European nihilism in *Nietzsche* (cf. HEIDEGGER, 1982: 185), because Kant would have proposed in his turn the form of onto-theology with the primacy of ego as the first grounding being in being as such.

Heidegger's judgment on the metaphysical tradition can seem to us to be very dogmatic, but it is no longer such, if the Kantian question – at least in the eyes of Heidegger – can be a way to overcome metaphysics, or a certain classical form of metaphysics, which, as stated, he calls onto-theology. Without doubt this already happens with Kant, and Heidegger is conscious of this. It is shown for example by the fact that Heidegger presents a strong analysis of the double nature of metaphysics in the so-called *Kantbuch* (*Kant und das Problem der Metaphysik*), which is an elaboration of his lectures on Kant during 1927 (*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*), where he already speaks about the duplicity of metaphysics. However, no matter how we want to consider the question, Heidegger becomes a sort of “watershed”, because the instance of overcoming of metaphysics is seen according to his paradigm as the only way to continue to think. The way becomes that of thinking without metaphysics, accepting that the end of metaphysics is the end of philosophy but not the end of thinking.

Heidegger's onto-theological paradigm on metaphysics works at the same time as an interpretative key and as a theoretical proposal. It operates in both directions. As an interpretative key, Heidegger's analysis of metaphysics dominates post-modern thinking without any exception. As a theoretical proposal, it determines the development of continental philosophy in different directions, from phenomenology to ethics and hermeneutics, and it also exercises an influence on theological and the religious ambits. We could also say that thanks to such a significant presence of this paradigm continental philosophy has come closer to analytical philosophy, which in the meanwhile has developed in itself a series of arguments against classical metaphysics. Then, both areas have started a dialogue with each other. So, if Heidegger's paradigm becomes ineffective in the panorama of contemporary philosophy, it is because the metaphysical schools (for example the Neo-Thomistic or a certain Aristotelian or Platonic tradition) consider it as wrong and they attack it to demonstrate why this paradigm is not correct or why Heidegger himself is seen as a metaphysical thinker, so that his polemic against the

metaphysical tradition seems not to be so effectual or also not so coherent with his position. However, his massive presence and influence is incontestable. And then, how is it possible that in spite of the programme of an overcoming of metaphysics (*Verwindung*) we observe today a return to rehabilitative ways of metaphysical thinking?

The fact that this return and this presence of metaphysical drives or proposals happen in analytic philosophy, as they do, is not problematic in the sense that Heidegger has not played such a major role in the analytical polemic against metaphysics. The presence of metaphysical positions in the analytic area also shows only that the match with metaphysics, so to say, must still be played. But the fact that we observe a return to metaphysics precisely in the continental area, which has been so impressed by Heidegger since the middle of the 20th century, forces us to ask how this return is possible and therefore what kind of metaphysics comes back today to us as a destination from the past to the future. In order to answer this question – I repeat: what are also the conditions of possibility of metaphysics today after Heidegger? – I will follow two exegetical-speculative horizons which for me are the elements in which we need to search for an answer to the question.

In point of fact, I think that it is not only necessary to reconsider Heidegger's widespread onto-theological model, which has suggested the need to overcome metaphysics in favour of more original and authentic forms of thinking. We also need to make a comparison with phenomenology, which is (generally) seen as an alternative to the metaphysical tradition.

The reconsideration of Heidegger's interpretation implies understanding the conditions of possibility for applying Heidegger's interpretation on the whole tradition of metaphysics or possibly on single authors of this tradition. One of the criticisms against Heidegger's model is exactly that this model is too general, too broad, and does not consider the essential differences between the different moments of tradition which correspond to different ways to do metaphysics. This means that the model is not appropriate and that it is not correct to determine the whole metaphysical tradition as onto-theology, as Heidegger does. In this field of research on the conditions of applicability of Heidegger's paradigm on the tradition the French school of studies of the history of philosophy (Courtine, Marion, Boulnois, just to mention some really important names in this school) is excellent.

Nevertheless, I said that it is necessary to consider two exegetical-speculative horizons in order to answer the question of metaphysics today. For me there is also another exegetical-speculative horizon in addition to Heidegger's perspective and, as I said, it is a comparison between metaphysics and phenomenology as a search for the conditions of possibility of phenomenality of phenomena. In the context of such an investigation, phenomenology itself makes a sequence of attacks against metaphysics. In the framework of these attacks some aspects of metaphysics emerge and precisely these aspects help us to see what the conditions of possibility for metaphysics can be today.

Although a comparison with these two critical horizons needs thematically and methodologically different procedures for the reviving of metaphysics, my conviction is that both the paths of analysis converge. More precisely I maintain that a certain way to release the notion of onto-theology, showing the conditions of possibility of its applicability to metaphysics (to metaphysics *tout court* and to

metaphysics seen in its specific origin by Plato and more significantly by Aristotle), as well as a particular possibility of interpretation of metaphysics as eidetic thinking under the form of a comparison between phenomenology and metaphysics, both highlight the following state of things:

1) what seems fundamentally a limit of metaphysics (the onto-theological structure) is instead its strong point, if the onto-theological duplicity is a mark of an ambitious project of research for metaphysics as radical protology, at least by Aristotle;

2) as a search for the first principles in their form (*eidos*), thus as radical protology, metaphysics includes the question about the condition of possibility for the phenomenality of the principles of reality and about their knowability. In this way metaphysics has at the same time the character of ontology and gnoseology and shows the analogy between the project of Aristotle's πρώτη φιλοσοφία and that of phenomenology in its origin by Husserl, i.e. phenomenology as *erste Philosophie*.

As concerns the first state of things, in my opinion we can accept Heidegger's onto-theological reading of Aristotle because it actually gets to the heart of πρώτη φιλοσοφία since Aristotle determines in an essential manner metaphysics as a double form of thinking (ontological and theological), as we can observe in the famous first chapter in book E of *Metaphysics*, which commentators and interpreters in the exegetical history of the Aristotelian text have always highlighted. In a way metaphysics in its origin constitutes itself as search for being as being and as investigation of God, of the divine (τὸ θεῖον). In Heidegger's words, in *Pathmarks*, «metaphysics is, in a twofold and yet unitary manner, the truth of beings in their universality and in the highest being» (HEIDEGGER, 1998: 287). For Heidegger the onto-theological structure of metaphysics arises from the fact that there is a duplicity in the conception of beingness in Aristotle, a double determination of οὐσία, and it follows that:

«[...] metaphysics represents the beingness of beings in a twofold manner: in the first place, the totality of beings as such an with eye to their most universal traits (ὄν καθόλου, κοινόν); but at the same time also the totality of beings as such in the sense of the highest and therefore divine being (ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον).» (HEIDEGGER, 1998: 287)

As is well-known, Aristotle's conviction is that what is the first (τὸ πρῶτον) has a universal nature too. In this sense the first principles are universal principles. Nevertheless, this double structure (*Verfassung*) of the first philosophy (πρώτη φιλοσοφία) by Aristotle cannot be considered as the original determination of the essence of metaphysics, but as a *derived* determination. The onto-theological definition results namely from a more original Aristotelian project that concerns metaphysics.

Here we are touching on the second state of things, which creates a dialogue between metaphysics and phenomenology. Thus, this is the point that I see it as necessary to clarify, operating a kind of correction of the onto-theological paradigm regarding the interpretation of metaphysics and trying at the same time to discuss more closely my leading question.

Aristotle primarily determines metaphysical science as a *radical protology*, i.e., as he says in book A of *Metaphysics* (982b9-10), as a “theoretical science of the first causes and principles” (τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητικὴ ἐπιστήμη). It

means that Aristotle establishes that metaphysics has to discover what the first principles are in the sense of a question that we can rephrase in the following way: “What is the essence of a first principle?”, or “What makes a first principle to be a first principle?” Metaphysics has consequently a *protological* nature because it looks at and examines the form, the essence of the first principles. In this meaning metaphysics is really a science *περί*, *about* the first principles, as Aristotle sometimes asserts. Such an identification of the task of metaphysical investigation implies a kind of internal passage in metaphysics. The question of metaphysics now shows itself no longer as the question about the first principles in the sense of the determination of their content, but as a question about the first principles in their form. Hence, it must be a criterion (and in this way a *principle*) according to which we can declare that something is a first principle. Even if the content of the first principle allows us to recognize it as a first principle, it is nevertheless its formal aspect that determines this principle as a principle and as a *first* principle. This is what Aristotle means when, discussing the first principles of sensible substance (οὐσία αἰσθητή, no matter whether it is corruptible or not, φθαρτή or αἰδώς), he explains in book Λ of *Metaphysics* (1070a31-33) that if we look at the causes and the principles of substances, these causes and principles are the same for all substances in a universal and analogical way⁵.

⁵ Τὰ δ' αἰτία καὶ αἱ ἀρχαὶ ἄλλα ἄλλων ἔστιν ὥς, ἔστι δ' ὥς, ἂν καθόλου λέγῃ τις καὶ κατ' ἀναλογίαν, ταῦτὰ πάντων. Ross's translation: «The causes and the principles of different things are in a sense different, but in a sense, if one speaks universally and analogically, they are the same for all». The same analogical conception of principles also occurs in the fifth chapter of the same book (cf. 1071a32-35, where Aristotle asserts that the first principles (here determined as ὕλη, εἶδος, στέρησις, τὸ κινεῖν) are the same causes for all different substances: «They [*scil.* the first principles of substances] are the same or analogous in this sense, that matter, form, privation and the moving cause are common to all things» (Ross's translation). The question of an identity or a difference of the first principles between the various substances can be considered as the central claim of chapters 4 and 5 of book Λ, as noted by Michel Crubellier: «The topic of the whole section is first introduced in the form of a single dialectical question: 'Are the first principles or elements the same for all thing or not?' The discussion considers some arguments against and for this claim» (CRUBELLIER, 2000: 137). Crubellier also stresses that «the question of the identity or diversity of the first principles is crucial for the meaning and the very possibility of a 'first philosophy'. It appears akin to the *aporiai* examined in book B, although it is not cited among them» (CRUBELLIER, 2000: 138). Actually Aristotle determines metaphysics at the beginning of this book as a science about the substance as such (cf. 1069a18-19: Περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία· τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἰτία ζητοῦνται. Ross's translation: «The subject of our inquiry is substance; for the principles and the causes we are seeking are those of substances»), but he concludes at the end of the first chapter that there are no common principles between the different kinds of substances, i.e. between the sensible and the immobile substance, although he presents this as a hypothesis. Cf. 1069a36-b2: ἐκεῖναι μὲν δὴ φυσικῆς (μετὰ κινήσεως γάρ), αὕτη δὲ ἐτέρας, εἰ μηδεμία αὐτοῖς ἀρχὴ κοινή. Ross's translation: «The former two kinds of substance are the subject of physics (for they imply movement); but the third kind belongs to another science, if there is no principle common to it and to the other kinds». If it so, it is not possible to have a universal ousiology, and consequently metaphysics (at least in the form of an ontology of substance as such) cannot be a first science because it does not have a universal character. The solution of the analogy of principles can be assumed therefore as a good way to solve the problem since it poses a form of identity which at the same time saves both the irreducible distinction between different, particular beings and the claim of a general knowledge of all being, which presupposes the possibility to grasp first, universal, common principles for all beings. Further, this solution can also be applied in the case of essence as a first principle, which can be the only possible common principle between the sensible and the immobile substance, inasmuch as the divine substance has no matter.

It is enough to underline that there is an epistemological structure for Aristotle that allows the human possibility to grasp and understand such a form and that more generally allows the human possibility to grasp and understand an object of knowledge. In other words here there is the question of an *eidetic* form and of our possibility to have a *noetic intuition* of it, as the famous passage in *Metaphysics*, 1051b23-28 shows: we cannot miss the truth for what concerns the essence. Referring to the essence there are only two possibilities for us: either we grasp this essence and this only happens according to the truth (i.e. we grasp this essence as this essence really is) or we don't do it and therefore we ignore what this essence is⁶. This crucial moment in the process of knowledge and of relationship between human being and essence is emphasized by Aristotle again at the end of the same book (cf. 1052a1-2), where he says that truth means thinking about these objects (principles)⁷. Concerning them there is not falsehood or deceit, but only ignorance. We cannot make a mistake in the knowledge of principles, of τὸ τί ἦν εἶναι, of the essence, which is a principle and which shows what something is in itself, in its being. Moreover, the form, the essence cannot be divided from the thing itself for Aristotle, and therefore Aristotle determines human beings in an essential way as capable of knowing the real in its objectivity and also as able to be sure of their capacity and their knowledge.

All this means that the νόησις of the principle has an *eidetic* character so that there is an absolute evidence of the thing (i.e. the principle, if the principle is the matter of metaphysics as protology), an absolute transparency of it in the νόησις. But this is exactly the condition of phenomenality, or rather the condition under which we as subjects can grasp phenomena as things in themselves, as objects of our intuition. This is in brief the heart of Husserl's position according to which Husserl can seem to be a radical realist. According to his phenomenological assumption, the phenomenon is not the mere appearance of a thing. Instead, as semblance, self-showing (*Erscheinung*) and self-giving of the thing, the phenomenon is the thing in itself as it is given by itself to our consciousness through the forms of our consciousness. That is the basic principle of phenomenology, the so-called *principle of all principles*, as we read in *Ideas*, § 24, where Husserl writes that "*every primordial dator Intuition is a source of authority for knowledge*", which implies that:

«[...] whatever presents itself in "intuition" in primordial form (as it were in its bodily reality), is simply to be accepted as it gives itself out to be, though only within the limits in which it then presents itself.» (HUSSERL, 2012: 44)

⁶ ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθές ἢ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές [...], τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνει (ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστὶν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας, οὐ γὰρ ἔστιν ἀπατηθῆναι). Ross's translation: «But (a) truth or falsity is as follows — contact and assertion are truth [...], and ignorance is non-contact. For it is not possible to be in error regarding the question of what a thing is, save in an accidental sense; and the same holds good regarding non-composite substances (for it is not possible to be in error about them)».

⁷ τὸ δὲ ἀληθές τὸ νοεῖν ταῦτα. Ross's translation: «And truth means knowing these objects». The objects about which Aristotle speaks here are beings in themselves, beings in their truth, namely beings seen and grasped in their essence. As before, here too Aristotle adds that there is neither falsity or error about things in their essence, but only ignorance, an ignorance which does not correspond to an inability of the human being, but to a condition, or a state of not knowing things, because the human being has instead a specific capacity to grasp the essence (and hence the principles) which is the intellect (νοῦς).

Thanks to this gnoseological and ontological principle it is possible to maintain that our knowledge of the thing corresponds to the being of the thing saving the knowledge (or rather what we usually — as does Aristotle and also Husserl — mean by “strong knowledge”, i.e. science) from the doubt or the risk that science is only a mere subjective representation of the thing. The intuition is the last and highest level of knowledge; it is expression of our capacity, our faculty to know the essence of the thing, through which the thing shows itself by itself. Thus, it implies that in principle we can have access to things without mistakes, namely that our faculty knows reality in itself. Here Husserl is distant from Kant’s transcendental philosophy since transcendental subjectivity in Kant puts a limit to our knowledge, even if our knowledge for Kant still has its validity because of the universal and aprioristic character of our subjective forms of knowledge (principles, forms, concepts, scheme, judgements). But Husserl’s eyes look at Kant’s position as an unsatisfactory theory with its distinction between phenomenon and noumenon. In brief, the phenomenon is in fact the noumenon according to Husserl because there is nothing other beyond the self-giving of the thing to us. We or rather our form of transcendental subjectivity for Husserl is not a barrier, but the only condition at which a phenomenon can be a phenomenon, namely at which a thing can give itself by itself to us. We are the recipients of the original givenness of phenomena. What is in a way a limit to our knowledge according to Kant, for Husserl becomes the assurance of concrete, real and essential knowledge and this aspect produces a kind of turn in the conception of the transcendental ego. This turn is represented by the fact that the condition according to which the object of consciousness remains in its essence what it is by itself is the reduction of the object to subjectivity. Reduction does not mean a transformation of the being, so to speak, because in the reduction we don’t lose the essence of the being, as if reduction were a re-production or a substitution of the being with an image of it which we have created arbitrarily. Reduction, instead, is acceptance of the being as phenomenon, the place of the relationship between the thing in its essence and the human being with the limits which belong to the human being as a finite being.

Hence to come to the conclusion, I would say that we have to do here with the problem of the eidetic statement of knowledge, which we can express as the following question: in what way has this statement the power to give stability to our knowledge, without the risk that the eidetic statement of knowledge will eliminate the “ontological density” of reality with its variety of different individuals that can be taken for example under an eidetic species? In this connection, an eidetic species neutralizes differences between elements that belong to this species, but we can say in a way that we know these elements, if we know this common and universal essence that is represented by this species. This problem is today an open question and in the different fields of philosophy appears as one of the most ticklish questions because in this question it is actually the difficult matter of conceiving the entirety of reality in the peculiarity and singularity of every particular being (or expression) of this reality but at the same time in those characteristics or ontological traits that allow us generalization through general descriptions, concepts and rules in every field of our experience of reality (from the scientific field to the practical and not so seldom also to the artistic).

This issue regards the question of a possible phenomenological metaphysics today, which can still look at its origins (at Aristotle first of all) involving

phenomenology of today as a way to save the independence of reality, of life, of other human beings. In its origin metaphysics was born with a task which remains a duty for philosophical inquiry today in an entire manner in both directions, analytic and continental. In the continental field it is usual to think that this duty is a peculiar element of phenomenological research. But this duty has been engaging metaphysics since its birth with the Greeks. This duty concerns the problem of knowledge, in which the question of what reality as such is, is central as well as the problem of the eidetic constitution of objectivity. Exactly in this horizon of research I think that we can see the character of metaphysics still present. Thus, what metaphysics today? I would answer: the metaphysics that insists on this horizon of research in which we appreciate the continuity between metaphysics and phenomenology, a continuity that Husserl himself by the way recognizes exemplarily at the end of *Cartesian Meditations*, when he writes:

«Finally, lest any misunderstanding arise, I would point out that, as already stated, phenomenology indeed *excludes every naïve metaphysics* that operates with absurd things in themselves, but *does not exclude metaphysics as such*.» (HUSSERL, 1977: 156)

REFERENCES

- ARISTOTLE: *Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1948.
- CRUBELLIER, M.: «*Metaphysics* Λ 4», in M. Frede; D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 137-160.
- _____, LAKS, A. (eds.): *Aristotle: Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- HEGEL, G. W. F.: *The Science of Logic*, edited and translated by G. di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1973.
- _____, *Gesamtausgabe* Bd. 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1987.
- _____, *Nietzsche*, Volumes Three and Four, edited by D. F. Krell, San Francisco, HarperCollins Publishers, 1991.
- _____, *The fundamental concepts of metaphysics. World, Finitude, Solitude*, translated by W. McNeill and N. Walker, Bloomington (Indiana), Indiana University Press, 1995.
- _____, *Pathmarks*, edited by W. McNeill, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- HUSSERL, E.: *Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology*, with a new foreword by D. Moran, translated by W. R. Boyce Gibson, Abingdon/New York, Routledge, 2012.

- _____. *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, translated by D. Cairns, Dordrecht, Kluwer, 1977.
- KANT, I.: *Critique of Pure Reason*, translated by J. M. D. Meiklejohn, London, Henry G. Bohn, 1855.
- MARION, J.-L.: «La science toujours recherchée et toujours manquante» in J.-M. Narbonne; L. Langlois (éd.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris/Sainte Foy, Vrin/PUL, 1999.

Il fondamento e la fondazione. Alcune riflessioni sui presupposti di una fenomenologia senza presupposti

Emanuele MARIANI*
Universidade de Évora (Portogallo)

RIASSUNTO: Il metodo della fenomenologia husserliana si basa su una totale assenza di presupposti. Tutto ciò che è, deve poter essere giustificato, ossia verificato dallo sguardo di una possibile intuizione. Dalle *Ricerche logiche* alla svolta dell'idealismo trascendentale, Husserl si manterrà fedele a questa esigenza, riaffermata con tanta più forza nel momento in cui la fenomenologia si modulerà in una critica della ragione. Di conseguenza, la descrizione fenomenologica dovrà risultare capace d'individuare nella coscienza, trascendentalmente intesa, una varietà di strutture in modo da ricomprendere la totalità di ciò che è. Avremo perciò tante specie fondamentali di atti e oggetti, quante sono le specie fondamentali di ragione: logica, pratica, assiologica. Ma come si concilierà questa varietà con l'unità pur necessaria della coscienza? Nell'economia della nostra indagine, partiremo dal tentativo di fondazione di un'etica formale dove Husserl farà dell'analogia uno strumento del metodo alla ricerca di una struttura dell'intenzionalità capace d'abbracciare la totalità dell'ente. Il discorso sull'etica ci permetterà di esporre l'articolazione della fenomenologia in una critica della ragione e la nostra tesi consisterà, per l'essenziale, nel verificare gli effetti di questa critica sull'assetto generale del metodo.

PAROLE-CHIAVE: Critica, Ragione, Metodo, Assenza di Presupposti, Analogia

ABSTRACT: The method of Husserl's phenomenology is based on a total absence of presuppositions. All that is, must be justified, that is verified by the glance of a possible intuition. From the *Logical Investigations* to the transcendental idealism, Husserl remained faithful to this requirement, strongly reaffirmed when phenomenology progressively turned into a critique of universal reason. The phenomenological description must therefore be able to identify inside the consciousness, transcendently understood, a variety of structures in order to cover the totality of all that is. So much types of acts and objects, so much types of reason: logical, practical, axiological. But how to conciliate this manifold with the expected unity of consciousness? For our part, we will start from the attempt of a foundation of formal ethics, where Husserl assigns to analogy a methodological function in search of a structure of intentionality able to embrace the totality of beings. The discourse about ethics should allow us to expose the articulation of phenomenology into a critique of reason and our argument will essentially consist in verifying the effects of such critique on the general asset of the method.

KEY-WORDS: Critique, Reason, Method, Absence Of Presuppositions, Analogy

* Borsista FCT, ricercatore post-doc presso l'Istituto de Filosofia Pratica (IFP) dell'Universidade de Évora e collaboratore del Grupo de Fenomenologia dell'Universidade de Lisboa e del Centro de Estudos de Filosofia (CeFi) dell'Universidade Católica Portuguesa de Lisboa.
E-mail: emanuelemariani76@yahoo.it.

1. Fenomenologia e metodo

«La fenomenologia», affermava Husserl nel 1907, in occasione della prima delle cinque lezioni che vengono a comporre *Die Idee der Phänomenologie*, «è anzitutto un metodo e un'attitudine di pensiero» (HUSSERL, 1950b: 23). Importa allora sottolineare fin da subito l'identità profonda tra la dottrina e il metodo. Detto più incisivamente, la fenomenologia è metodo. «Metodo» di una «scienza universale» e «rigorosa», che vuole radicalmente distinguersi da ogni scienza positiva. «Metodo» essenzialmente nuovo, poiché «nuovi» sono i punti di partenza da cui la riflessione prende spunto: l'evidenza del *cogito*; l'*epoché*, vale a dire la sospensione del valore d'esistenza dell'attitudine naturale; la riduzione alla datità (la *Gegebenheit*) del fenomeno; l'intuizione in quanto «principio di ogni principio», capace di cogliere non solo i fatti ma anche le essenze; la variazione eidetica che permette di scorgere il generale nel particolare. *Epoché, riduzione, datità, evidenza, intuizione, variazione eidetica...* è questo, in sintesi, l'armamentario metodologico, il *discours de la méthode*, che la fenomenologia reitera nella veste del suo idealismo-trascendentale. Un *discours* che rimarrebbe, tuttavia, problematicamente incompleto se non si esplicitasse un ulteriore assunto, ancor più fondamentale: l'assenza di presupposti. Tale principio, in quanto inizio e condizione di possibilità dell'indagine, lo ritroviamo formulato già al § 7 dell'introduzione alle *Logische Untersuchungen* (HUSSERL, 1984a: 19).

E in fin dei conti vale, *mutatis mutandis*, quanto affermava Newton nei suoi *Principia*: «hypotheses non fingo». Di fronte ai fatti, la fenomenologia non avanza alcun tipo di spiegazione; non deduce e tantomeno non presuppone niente che vada da sé. Ed è per questo che si distingue da ogni altra scienza: «das Schauen läßt sich nicht demonstrieren oder deduzieren» (HUSSERL, 1950b: 38).

«Non presupporre niente» – leggiamo nel *Nachwort*, la postilla alle *Ideen* – «significa sottoporre ad esame ogni sorta di conoscenza, in modo tale che nessuna abbia validità senza esser filtrata dal vaglio della giustificazione» (HUSSERL, 1950c: 139). A differenza delle scienze positive, il metodo fenomenologico o, meglio, il metodo che è la fenomenologia non cerca nelle cose la verifica a posteriori di ipotesi preliminarmente formulate e tantomeno presuppone il proprio statuto di scienza. La fenomenologia, contrariamente alla scienza, pensa, per riprendere, capovolgendola, una celebre espressione heideggeriana – «die Wissenschaft denkt nicht». E pensando, si pensa, vale a dire si auto-fonda, ponendo a tema lo statuto della propria scientificità. «Scienza della fondazione ultima» – dirà Husserl – la fenomenologia «è a se stessa la sua ultima giustificazione», ossia la sua auto-fondazione.

Qui risiedono le condizioni in base a cui si compie il «ritorno alle cose stesse»: solo dopo essersi pensata, la fenomenologia può infine pensare altro, ossia le «cose» tali quali appaiono alla coscienza e tali quali sono nella loro «nudità originaria», sgravate da ogni rivestimento concettuale o interpretazione speculativa. *Tali quali sono e tali quali appaiono* le «cose», intese nella loro generalità, vengono allora a definire il tema dell'indagine fenomenologica che coinvolge indiscriminatamente tutto ciò che è: il fenomeno psichico o fisico; l'oggetto sensibile o intelligibile; la verità matematica o il valore morale; il significato religioso o estetico; la natura o la cultura¹. Niente è così distante da non

¹ Cf. a tale proposito il commento di Derrida (2000: 69). Si consulti anche Boehm (1965).

poter essere fenomenologicamente ricompreso e nella ricomprensione totale dell'ente la fenomenologia individua, per riflesso, il proprio compito, ossia la propria missione, erigendosi in scienza dell'essere universale, posta a fondamento di ogni altra scienza (HUSSERL, 1950a: § 41).

Su questa duplice esigenza vorremmo pertanto concentrare la nostra attenzione: l'auto-fondazione di un sapere, la fenomenologia, in grado di rendere universalmente atto di tutto ciò che è. «Scienza rigorosa», dunque «universale», capace di garantire un fondamento all'universo delle scienze, laddove il suo stesso fondamento altro non è che la sua auto-fondazione.

I testi di riferimento in base a cui documenteremo la nostra lettura s'individuano, principalmente, nelle *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* del 1908-1914 e nei testi coevi del 1907, del 1911 e del 1913 – *Die Idee der Phänomenologie, Philosophie als strenge Wissenschaft* e *Ideen I*. Nell'economia della nostra indagine, l'elaborazione dell'etica husserliana ci offrirà il pretesto per cogliere il progetto di una *critica fenomenologica della ragione* e, correlativamente, di una *scienza assoluta e sistematica* in grado di ricomprensione la totalità dell'ente. L'analogia, in qualità di strumento del metodo, contribuirà silenziosamente, e a dispetto di una teoria che ne espliciti il senso, alla realizzazione di questo progetto – di cui sarà difficile sottovalutare l'importanza, se consideriamo quanto Husserl dichiarava nel suo *Notizbuch*, in una celebre nota in data 25 settembre 1906: «In primo luogo nomino il compito generale che devo risolvere per me, se voglio chiamarmi filosofo. Intendo una *critica della ragione* [...]» (HUSSERL, 1984: 445).

2. Fenomenologia e critica

Entriamo in *medias res* e poniamo subito la domanda: che cos'è la ragione? Nella *Vorlesung* del 1908 Husserl, senza mezzi termini, afferma: «Ragione è un titolo per l'a priori teleologico che regge da un estremo all'altro le sfere degli atti» (HUSSERL, 1988: 343).

Per poi aggiungere nel 1914: «possiamo distinguere tante specie fondamentali di atti, quante sono le specie fondamentali della ragione». A tale riguardo, già nel 1907, in *Die Idee der Phänomenologie*, gli atti di coscienza in senso lato venivano descritti non tanto come «dei fatti isolati, privi di reciproche connessioni», ma «essenzialmente collegati gli uni agli altri» sulla base di determinati «insiemi teleologici» [*teleologische Zusammengehörigkeiten*]. «Queste concatenazioni» (*Zusammenhänge*), leggiamo poco più avanti in nota per mano dello stesso Husserl, «rappresentano l'unità caratteristica della ragione» (HUSSERL, 1950b: 75).

Detto altrimenti, ciò significa che nell'a priori teleologico, di cui la ragione è il «titolo», si esprime una normatività da intendersi come un insieme di leggi – eideticamente formulate – che regolano l'operare della coscienza. Qui, l'a priori si fa necessariamente teleologico poiché «ne va dei rapporti di correttezza [*Richtigkeit*] e di non-correttezza e dell'orientazione verso l'oggetto». Questo è quanto leggiamo, parallelamente alle *Vorlesungen*, al § 135 delle *Ideen I*, che introduce non a caso alla sezione «Phänomenologie der Vernunft». Tanto ci basti. Esplicitiamo provvisoriamente il principio della risposta. Che cos'è la ragione? Da un punto di vista fenomenologico è la teleologia della coscienza; è la finalità verso cui procede ogni sorta d'intenzionalità; è la presa sugli oggetti e sul mondo in

generale che si trasforma in conoscenza; in ultima istanza è il senso del razionale che rimane uno pur nella varietà delle sue manifestazioni.

Esprimere un giudizio, apprezzare la bellezza di un paesaggio, valutare la giustezza di un'azione, amare, odiare e così via. In ogni caso, la proprietà transitiva degli atti rimane formalmente la stessa. Un unico schema per una molteplicità di funzioni: l'intenzione, il carattere d'atto, il riferimento intenzionale in quanto riferimento all'oggetto si descrivono nei termini di una costante eidetica, un'invariante strutturale in base a cui si configura l'oggettività di volta in volta presa di mira. È quindi l'intenzionalità a garantire alla coscienza la sua intrinseca unità, là dove la coscienza si definisce sempre come *coscienza di... qualcosa*. Ed è qui che s'intrecciano le linee direttive di una «critica» della ragione, declinata in chiave fenomenologica, al servizio di un duplice obbiettivo: un'estensione dei limiti del razionale che ambisce, per riflesso, a un allargamento dell'universo ontologico.

3. L'etica della fenomenologia

Concentriamoci ora sul tentativo d'elaborazione di un'etica formale per cogliere con più di precisione il senso di questa *critica fenomenologica della ragione*, quale la ritroviamo esposta nelle *Vorlesungen* del 1908-1914. Qui, la riflessione husserliana parte da una constatazione piuttosto amara – il cui spunto, a dire il vero, è preso in prestito da Brentano: «in etica le cose vanno male». Questo perché, a detta di Husserl, non si è saputo mettere a frutto l'analogia con la logica che ne attesterebbe per riflesso l'intrinseca formalità:

«[...] dall'Antichità, in etica si è certamente parlato con un certa ricorrenza di principi etici, ma ciò che qui si definisce come "principio etico" non è niente di meno che l'*analogon* vero e proprio di ciò che in logica si definisce con il titolo di "principio logico".» (HUSSERL, 1988, p. 37)

La mancata istituzione di una «vera analogia» tra logica ed etica indicherebbe in tal senso l'insufficienza di cui si sarebbe resa colpevole la tradizione filosofica, storicamente incapace di far emergere la comunanza formale tra le rispettive discipline. Anche il motivo per cui lo stesso Aristotele – seguendo l'argomentazione husserliana – non è diventato il «padre dell'etica» come, invece, lo è stato della logica, risulterebbe direttamente imputabile a questa insufficienza. In breve, la *svista analogica* avrebbe costretto l'etica in uno stato, per così dire, pre-razionale. Non sorprende, di conseguenza, il trattamento piuttosto iniquo che Husserl riserva allo Stagirita, disconoscendo l'approssimazione costitutiva in cui quest'ultimo confinava volontariamente lo studio sull'etica (ARISTOTELE, 1894: III, 1094 b25-30; tr. it., 1995).

La scienza a cui l'etica aspira non tollera l'approssimazione. Certo, questo non significa confondere il *rigore* con l'*esattezza*. L'etica deve risultare in grado di arrogarsi una razionalità propria, senza trasformarsi rovinosamente in un «calcolo delle passioni». Ecco perché dobbiamo guardare, in primo luogo, alla logica – la più razionale di tutte le discipline – che funge da garante: se l'etica è capace di una qualche analogia con la logica, allora potrà rivendicare a sua volta una razionalità analoga, vale a dire conforme alla propria sfera d'investigazione. Viceversa, la distanza dal dominio della logica o, per utilizzare la dicitura husserliana, dalla

«ragione oggettivante» (*objektivierende Vernunft*), è ciò che impedisce di scorgerne l'aspetto propriamente formale. Senza analogia, niente etica e conseguentemente senza un'etica capace di rigore niente coesione tra i differenti domini della ragione.

Ma qual è più precisamente il senso di questo parallelismo tra la ragione oggettivante e la ragion pratica – tra logica ed etica? A cui, del resto, potremmo aggiungere l'estetica che Husserl traduce, a sua volta, in termini di «assiologia». Fenomenologicamente, l'istituzione analogica del rapporto si fonda su un preliminare parallelismo tra i modi degli atti (*Aktarten*) e i modi della ragione (*Vernunftarten*). Il carattere d'atto (*Aktcharakter*) non è altro che il modo della coscienza di rapportarsi all'oggetto a cui si riferisce. Ogni atto esibisce pertanto un carattere specifico facendo sì che il riferimento intenzionale avvenga in un modo piuttosto che in un altro. La coscienza avrà allora tanti modi, quante sono le caratteristiche intenzionali dell'atto – percettivo, giudicativo, affettivo, volitivo, ecc. E in sede d'analisi, le molteplici caratteristiche dell'atto corrisponderanno ad altrettante tipologie descrittive. «Se l'affettività [*Gemüt*] non fosse un dominio d'intenzioni» – afferma, infatti, Husserl nel corso del 1914 – il piacere, il desiderio, il volere e così via non sarebbero altro che «vissuti ciechi come i vissuti del sentir rosso o del sentir blu». Questo perché «un mero sentire, un mero vivere un dato sensibile non intende intenzionalmente nulla; un piacere invece intende intenzionalmente, e così pure un desiderio, ecc.».

C'imbattiamo, però, in un'obiezione – un'obiezione con la quale lo stesso Husserl si vede costretto a fare i conti: l'«etica» non è «logica». A fondamento della pratica e dell'assiologia vige un particolare tipo d'intenzionalità irriducibile alla ragione oggettivante. Detto più precisamente, l'intenzionalità – pratica o assiologica che sia – non è un'intenzionalità oggettivante e, di conseguenza, gli atti di coscienza che ritroviamo alla base dell'etica, per quanto intenzionali possano essere, non dovranno considerarsi come «atti oggettivanti» *sensu strictu*. In breve, nell'etica opera un'intenzionalità che non guarda all'oggetto: il «bene» non è una «cosa» (*Gegenstand*), ma un «valore» (*Wert*), dove per «valore» s'intenderà il correlato di un atto di valutazione (*Wertung*). Il valore è provato o, meglio, sentito da un'affezione corrispondente e non, invece, conosciuto come se si trattasse di un oggetto di giudizio. Certo, questo non impedisce che in un secondo momento l'affettività possa cedere il passo a un atto oggettivante, trasformando l'affetto in conoscenza, il valutare in giudicare. Non dovremo, tuttavia, confondere l'oggettività dei valori, là dove il valore diventa oggetto di una ragione logica, con i valori in quanto oggetti specifici di un'intenzionalità pratico-assiologica. Ed è proprio qui che emerge l'aporia di maggior rilievo. Se, infatti, l'intenzionalità pratico-assiologica non ha a che fare con «oggetti» in senso stretto, che ne è dell'unità della coscienza? Che è dell'unità teleologica della ragione di fronte all'eterogeneità dei suoi modi? Etica e logica possono ancora far parte di un unico sistema?

La risoluzione del problema – diciamolo senza troppe esitazioni – farà leva su un preliminare rapporto di fondazione (*Fundierung*), in base a cui gli atti oggettivanti fondano, ossia rendono possibili, i restanti atti – ridefiniti col titolo di atti non-oggettivanti. Un esempio ci sarà d'aiuto: in un *Gemütsakt* quale può essere un vissuto di gioia abbiamo, per un verso, il riferimento a qualcosa e, per l'altro, ciò a cui (*worauf*) il riferimento si riferisce. Questo significa che per gioire di un determinato evento – *fa bel tempo* – devo in primo luogo poter rappresentarmi questo stesso evento. Per contro, la rappresentazione dell'evento – *il cielo è blu* –

non implica necessariamente la gioia in quanto vissuto d'accompagnamento. La gioia può scomparire e la cosa continuare a rimanere tale. La rappresentazione soggiacente alla gioia non è parte integrante del vissuto di gioia. Gioire di qualcosa non è altro che un determinato modo di rapportarsi alla cosa stessa.

S'impone così un ulteriore momento che fa dell'intreccio (*Verflechtung*) una figura metodologicamente complementare all'analogia, coniugando la specificità della ragione pratico-assiologica con la sua dipendenza nei confronti della ragione logica. *Autonomia e dipendenza*: l'intenzionalità pratico-assiologica indica un dominio specifico di atti, di prese di posizione, di oggetti – i valori – che si costituiscono autonomamente. «Anche il valutare» – in analogia con il giudicare – «è un ritenere così, un intendere, e lo è proprio in quanto coscienza affettiva e quindi prima di ogni atto di giudizio che possa aggiungervisi». Eppure, «la ragione valutativa è necessariamente intrecciata a quella teoretica» – e come Husserl non manca di rilevare – «ciò è dovuto al fatto che alla base di ogni atto valutativo si trova un atto intellettuale 'obbiettivante' (un atto che rappresenta, giudica o suppone) [...]». L'analogia distingue ciò che l'intreccio unisce: all'origine di ogni complessione intenzionale dovremmo pertanto ritrovare una presa di posizione, un'oggettivazione soggiacente che struttura ogni atto di coscienza. In altri termini, per volere, apprezzare, amare oppure odiare qualcosa, bisogna che in un certo modo qualcosa sia preliminarmente posto.

4. Fenomenologia e *petitio principii*

Nel parallelo tra i modi della ragione è dunque il senso del *razionale* a essere direttamente interrogato; la sua estensione non è il frutto di una rapsodia, bensì l'indice di un ordine in cui – per riprendere le parole di Kant – «l'unità di molteplici conoscenze» si raccoglie «sotto un'idea» in quanto «concetto razionale» del fine e della forma del tutto. Fenomenologicamente, vale lo stesso: «fin dove si può parlare di ragione», si potrà parlare anche di «sistema». E a tale proposito basta riportarsi alle celebri pagine di *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in cui Husserl s'interrogava sul sogno di una filosofia sistematica capace d'arrogarsi il titolo di «scienza rigorosa». Al servizio di una critica fenomenologica, l'analogia insegue la traccia del sistema, assumendo il compito di assicurare la coesione degli elementi posti in rapporto. *Mutatis mutandis* vale quanto già ritroviamo nella *Kritik der reinen Vernunft*, dove l'analogia si definiva come una «regola di ricerca» in grado di assicurare un orientamento di fronte al molteplice dell'esperienza. Anche l'analogia fenomenologica potrà effettivamente intendersi come una regola che sulla base di determinate somiglianze ricerca i segni di una corrispondenza formale, capace di unire senza confondere le parti del rapporto. La differenza sta, tuttavia, nella natura dell'analogia che in Kant mantiene una funzione esclusivamente regolativa:

«Un'analogia dell'esperienza sarà dunque semplicemente una regola [*Regel*] secondo la quale l'unità dell'esperienza [...] deve risultare da percezioni, e deve valere come principio degli oggetti (dei fenomeni) non costitutivo, ma soltanto regolativo.» (KANT, 1900: A 180/B 223, Ak. 3-4)

La funzione regolativa si limita a coordinare i fenomeni con l'unità logica dei concetti, contrariamente alla vocazione fenomenologica dell'analogia – ben più ambiziosa – che pretende di descrivere e, quindi, mostrare la complessità di una struttura *a parte subjecti*, rivendicando al contempo una portata ontologica. Il principio regolativo cede, di conseguenza, il passo a un principio costitutivo sulla base di una duplice implicazione: se l'unità della ragione in generale fonda l'analogia, per riflesso, è l'analogia a rendere possibile il manifestarsi di quest'unità. Detto altrimenti, la giustificazione del metodo trova garanzia in ciò che deve giustificare, modulando la tensione iniziale nella circolarità di una *petitio principii*: l'idea di un'unità sistematica rende possibile l'analogia, che deve rendere possibile l'unità del sistema.

Ma che ne è allora del principio iniziale, in base a cui l'analisi deve scrupolosamente attenersi a una totale assenza di presupposti? Il *petere principium* – e qui concludiamo – non va inteso come una fallacia logica; in fenomenologia il circolo rimane inderogabilmente aperto, facendo coincidere in un unico gesto il *fondamento* e la sua fondazione. «Scienza della fondazione ultima», statuiva infatti Husserl, «la fenomenologia è a se stessa la sua ultima giustificazione». Ed è così che si esplica in tutta la sua portata il principio dell'assenza di presupposti: non che la scienza possa esimersi dal presupporre. Come già Nietzsche denunciava argutamente «non esiste affatto una scienza priva di presupposti» (NIETZSCHE, 1887: § 334). Husserl, dal canto suo sarebbe pienamente d'accordo. Il principio del metodo, per non dire il suo dovere, sta nel giustificare i presupposti necessari di ogni scienza. E da questo punto di vista la fenomenologia in qualità di «scienza», per quanto rigorosa, non fa alcuna eccezione. La *petitio principii*, se è tale, deve piuttosto intendersi come l'andamento necessario del metodo – come un moto circolare e al contempo rettilineo che attraverso un procedimento di auto-fondazione avanza e giustificando fonda i necessari presupposti di una scienza senza presupposti.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELE: *Ethica Nicomachea*, Oxford, 1894; tr. it. Milano, Rusconi, 1995.
- BOEHM, R.: *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung «Über das Sein und das Seiende» (Metaphysik Z)*, Den Haag, M. Nijhoff, 1965.
- DERRIDA, J.: «La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl», *Alter*, n° 8, 2000.
- KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Ak., 1900; tr. it. *Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 2004.
- HEGEL, G.-W.-F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1821; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano, Rusconi, 1996.
- NIETZSCHE, F.: *Die fröhliche Wissenschaft*, Leipzig, Fritzsche, 1887; trad. it., *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Milano, Adelphi, 1977.

- HUSSERL, E.: *Cartesianische Meditationen* (1929), Hua I, La Haye, M. Nijhoff, 1950; tr. it. *Meditazioni cartesiane, con l'aggiunta dei discorsi parigini*, Milano, Bompiani, 1989.
- _____ *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (1907), Hua II, La Haye, M. Nijhoff, 1950b; tr. it. *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*, Milano, Mondadori, 1998.
- _____ *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Hua V, La Haye, M. Nijhoff, 1950c; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, Torino, Einaudi, 1950.
- _____ *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erste Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), Hua III, La Haye, M. Nijhoff, 1976; trad. it., *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Torino, Einaudi, 1950.
- _____ *Logische Untersuchungen* (1900-1901), Hua XIX/I, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1984; trad. it., *Ricerche logiche*, Milano, Il Saggiatore, 1968.
- _____ *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907*, Hua XXIV, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1984b.
- _____ *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, Hua XXVIII, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1988.

Do substancialismo da técnica heideggeriana à sua politização: Os propósitos da crítica de Andrew Feenberg ao essencialismo tecnológico

Ângelo Nunes MILHANO*
Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: Ao longo da apresentação que se segue, tratar-se-á sobretudo de analisar a crítica levantada por Andrew Feenberg ao *essencialismo* presente na filosofia da técnica de Martin Heidegger. No cerne desta crítica depreende-se que, para Feenberg, a técnica não pode ser problematizada apenas a partir de uma análise da sua *essência* e das implicações *substanciais* que pressupõe para o *ser*. Para este autor a *técnica* é também *tecnologia*; i.e., os *desígnios substanciais* técnicos encontram-se *materializados* na *tecnologia* e pressupõem também *desígnios* de carácter sociológico. Para Feenberg, a *técnica*, mais que um problema *ontológico*, constitui-se como um problema *social*, e consequentemente, é um problema que se inscreve no âmbito do pensamento político.

PALAVRAS-CHAVE: Martin Heidegger, Andrew Feenberg, Técnica, Tecnologia, Poder, Essência, Essencialismo, Substancialismo, *Com-posição*, Ser, Desígnio, Instrumentalização, Política

ABSTRACT: Throughout this presentation, we will develop an analysis of Andrew Feenberg's critique of the *essentialism* present in Martin Heidegger's philosophy of *technique*. At the center of this critique it is inferred that, for Feenberg, *technique* cannot be problematized only through an analysis of its *essence* and its *substantive* implications for the *Being*. According to this author *technique* is also *technology*; i.e., *technique's substantivist designs* are materialized in *technology*, an idea which implies, by itself, the existence of *designs* of a sociological character. Hence, according to Feenberg, *technique*, more than an *ontological* problem, is in itself a *social* problem, and therefore it is a problem for the political realm.

KEYWORDS: Martin Heidegger, Andrew Feenberg, Technique, Technology, Power, Essence, Essentialism, Substantivism, *Enframing*, Being, Design, Instrumentalization, Politics

* E-mail: a.s.n.milhano@gmail.com

1. A Teoria Crítica da Tecnologia de Andrew Feenberg na sua relação com a Filosofia da Técnica do séc. XX

A *Teoria Crítica da Tecnologia* de Andrew Feenberg (1991) pode definir-se sumariamente como uma eclética reflexão filosófica sobre a técnica moderna que acarreta, simultaneamente, uma proposta normativa dos desenvolvimentos tecnológicos. Herdeiro da crítica da modernidade por via da tradição da *Escola de Frankfurt* e da abordagem ontológica da técnica de M. Heidegger, Feenberg procura com a sua teoria abrir um novo âmbito de reflexão que, segundo o próprio, inaugura também uma abordagem à problematização filosófica da técnica (FEENBERG, 2009: 146-153).

Para se poder compreender a proposta feenberguiana em toda a sua abrangência, ter-se-á que começar por compreender a análise (histórica e conceptual) que o autor faz da problematização filosófica da técnica ao longo do séc. XX. Nesta, Feenberg propõe uma delimitação das várias filosofias da técnica que se fundamenta nas relações que se estabelecem entre as respostas que estas propostas oferecem a duas questões fundamentais:

1) Qual é o papel da ação humana no desenvolvimento técnico?

2) Quais são as implicações que os *meios técnicos* têm para com os seres humanos?

Ao circunscrever as possíveis relações entre as respostas que são dadas a estas duas questões, o autor de *Critical Theory of Technology* (1991) cria uma tabela conceptual onde distingue quatro tipos de teorias que, por sua vez, procuram circunscrever todas as abordagens filosóficas às questões levantadas pela técnica moderna:

Técnica é:	Autónoma (independente da ação humana)	Controlada por seres humanos (subjugada à ação humana)
Neutra (Separação total entre <i>meios</i> e <i>fins</i>)	Teorias Deterministas (Teorias tradicionais do <u>progresso</u> : Marxismo tradicional; Leninismo; Capitalismo.)	Teorias Instrumentalistas (“Fé” no <u>progresso liberal</u> : Teorias neomarxistas do processo laboral; Ortega y Gasset; J. Habermas.)
Orientada por valores intrínsecos (Os <i>meios</i> pressupõem uma <i>forma de vida</i> que implica o alcance dos <i>fins</i>)	Teorias Substancialistas (Os <i>meios</i> e os <i>fins</i> <u>encontram-se ligados em sistemas</u> : M. Heidegger; J. Ellul; H. Jonas.)	Teorias Críticas (<u>Liberdade de escolha entre meios, fins e sistemas alternativos</u> : H. Marcuse; T. C. T. de A. Feenberg.)

Ao longo da análise que Feenberg faz de cada uma das propostas que, segundo o próprio, se opõem à sua própria teoria, é defendida a tese de que todas elas partilham de um mesmo pressuposto teórico relativamente à técnica; sendo

este o de que *nenhuma destas teorias admite a possibilidade de transformação da técnica moderna, sem que essa transformação afete, por seu turno, o progresso social dela dependente.*

Assim, segundo o autor, todas as teorias que se inserem neste quadro (com a exceção da sua própria) partilham uma atitude de “*pegar ou largar*” para com a técnica e para com todas as suas implicações sociais (FEENBERG, 2002: 3-35). I. e., em cada uma destas propostas, aceitar os desenvolvimentos benéficos da modernidade pressupõe, inevitavelmente, uma aceitação do desenvolvimento *técnico-científico* com todas as consequências que este abarca; sem exceções. Nenhuma proposta, nem mesmo o próprio «*instrumentalismo*», admite a possibilidade da transformação dos «*desenhos técnicos*» sem que com isso se comporte com um custo para a *eficiência* e para a *eficácia* dos meios técnico-científicos. Neste sentido, e segundo Feenberg, tanto o «*determinismo*», como o «*instrumentalismo*» e o «*substancialismo*», assim como também (mas apenas de uma forma limitada) a proposta *crítica* do seu mentor Herbert Marcuse, são teorias que definem a técnica como um conceito ‘restrito’. Sendo que para Feenberg esta ‘*restrição*’ da técnica já se constitui, por si só, como uma lacuna grave na filosofia da técnica do séc. XX (FEENBERG, 1999: 1-17; 131-147; 183-202).

A tese fundamental da *Teoria Crítica da Tecnologia* (T. C. T.) feenberguiana procura preencher esta lacuna ao fornecer uma perspetiva filosófica da técnica que se encontra em maior conformidade com o contexto tecnológico atual. Fiel a alguns dos intuitos que encontra presentes no pensamento de Herbert Marcuse, Feenberg visa construir uma filosofia da técnica onde a técnica se concebe e constrói de forma democrática. Procurando contrariar a tendência das propostas avançadas pelo «*determinismo*», «*instrumentalismo*» e, acima de tudo, pelo «*substancialismo*», o autor direciona então o seu trabalho no sentido de evidenciar a possibilidade de transformação dos «*desenhos técnicos*» a partir dos ditames avançados pelos mais variados *interesses sociais subjetivos*.

A crítica do «*substancialismo*» – cujos pressupostos fundamentais Feenberg encontra na *essência da técnica* heideggeriana – constituirá o objeto central da reflexão presente nesta apresentação. Pois onde Feenberg procura construir uma teoria segundo a qual os *desígnios sociais* e *humanistas* se mostram capazes de determinar os *desígnios técnicos*; Heidegger, por seu turno, descobre uma força autónoma capaz de destruir a *autenticidade* da relação que o ser humano estabelece com o mundo onde se encontra lançado. Por outras palavras dir-se-á que onde Feenberg encontra uma possibilidade para o ser humano se libertar dos *domínios* que sobre ele são exercidos tecnologicamente; Heidegger determina, nesse mesmo ponto, a origem do «*poder*» que o tem vindo a subjugar no decorrer da «*modernidade*».

2. Martin Heidegger e o *Ge-stell* como o *poder essencial* da técnica

O tema da técnica percorre todo o trabalho de Martin Heidegger, mas evidencia-se como uma preocupação central, sobretudo, no que diz respeito ao período da produção filosófica que decorre no período pós *Ser e Tempo*. A problematização que Heidegger faz da relação que se estabelece entre o ser humano (*Dasein*) e a técnica moderna não é uma problematização comum quando comparada com outras problematizações filosóficas desta relação ao longo do séc.

XX. Contrariamente a alguns autores seus antecessores e contemporâneos, tais como, por exemplo, Lewis Mumford e José Ortega y Gasset – que problematizaram a técnica, sobretudo, como uma *analogia* ou *continuação* da natureza humana (MITCHAM, 1989: 51-76) – para Heidegger, a técnica moderna constitui-se, em primeiro lugar, como uma consequência inevitável do declínio do pensamento ocidental.

Em Heidegger, a técnica moderna constitui-se pois, neste sentido, como o derradeiro signo daquela que corresponde à etapa final da história da «*mostração*» do *ser* no mundo e pensamento ocidentais (ZIMMERMAN, 1990: 77-93). Para Heidegger, a técnica moderna constitui-se então como o fim da filosofia, símbolo do domínio totalizante do pensar técnico-científico. Para o autor de *Sein und Zeit* (1927), a técnica moderna representa aquele que é, então, o culminar do crescente poder tecnológico, 'objetificante' e subjugador, da técnica sobre a humanidade e sobre todo o seu esplendor *significativo* (BORGES-DUARTE, 1993: 152-153).

A primeira grande abordagem heideggeriana aos problemas inerentes à técnica moderna surge formulada em *A Questão Acerca da Técnica* (1954). Neste texto, Martin Heidegger pensa a técnica ontologicamente e define-a a partir da sua «*essência*». Pois para o autor de *Ser e Tempo*, só através desta abordagem ontológico-essencial se poderá apreender, em toda a sua abrangência, o tipo de «*desocultação*» técnica das *essências* dos *entes* que, segundo o próprio Heidegger, constitui a principal característica da *época moderna*. Heidegger, com base na interpretação desenvolvida neste famoso ensaio de 1954, define então a essência da técnica através do termo «*Com-posição*» (*Ge-stell*) (BORGES-DUARTE, 1993: 146-149). Ao empreender pelo uso deste termo, Heidegger procura sobretudo plasmar graficamente o processo provocador pelo qual a técnica «*desoculta*» as *essências* dos vários *entes* que compõem o mundo moderno (BORGES-DUARTE, 1993: 131-149), residindo, por seu turno, neste carácter provocador de revelação das *essências*, aquela que é a principal singularidade da *essência da técnica* enquanto «*Com-posição*» (*Ge-stell*). Nesta medida, e ao contrário da *técnica tradicional* – cuja essência Heidegger define através do termo grego «*poiésis*» (ποίησις) –, a «*Com-posição*» caracteriza-se então como um processo de «*desocultação*» de cariz *provocador*, que «*desvela*» as *essências* dos *entes* ao *compô-las* sob um «*fundo consistente*» (*Bestand*), e sob o qual ficarão *dispostas* como *energias/forças* prontas a ser utilizadas pelo ser humano (HEIDEGGER, 1954 (2007): 132-145).

Este tipo de «*desocultação*» que constitui a *essência* da técnica moderna aparece então definido em Heidegger como um processo 'frio', 'despedado' dos *entes* com os quais interage. Desta forma, e contrariamente à técnica do *artesanato* – *técnica tradicional poiética* – a técnica moderna, tal como é aqui definida por Heidegger, parece pretender «*desvincular*» o homem do mundo onde se encontra inevitavelmente lançado enquanto «*Dasein*» (ZIMMERMAN, 1990: 150-163).

Neste sentido, poder-se-á então dizer que a «*Com-posição*», enquanto *essência da técnica*, difere, praticamente em todos os seus aspetos, da «*autenticidade*» que o autor atribui à relação/ligação que, em *Ser e Tempo*, o «*Dasein*» estabelece com os restantes *entes* enquanto «*ser-no-mundo*» (ZIMMERMAN, 1990: 137-143); sendo precisamente neste ponto onde Heidegger introduz a questão fundamental da sua problematização ontológico-essencial da técnica. Para Heidegger a «*Com-posição*», ao constituir-se, simultaneamente, como *essência da técnica* e como *essência da modernidade*, põe em causa o lugar privilegiado do ser humano na sua relação com

o *ser*. Nesta medida, o cerne da questão pela técnica em Heidegger reside então no inquirir que é feito pelo lugar que é ocupado pelo ser humano (*Dasein*) no processo de «*desocultação*» das *essências* por meio da «*Com-posição*». Questão que inquire mais pelo lugar que o ser humano ocupa na *modernidade* do que propriamente pela relação que a técnica estabelece com a natureza humana (HEIDEGGER, 1954 (2007): 132-154).

Diz Heidegger:

«Só na medida em que o homem, por sua parte, se encontra já solicitado a compor as energias da natureza, é que pode acontecer este desocultar que as dispõe. Mas se o homem é solicitado e disposto para tal, então não pertencerá ele, ainda mais originariamente que a natureza, ao fundo consistente?» (HEIDEGGER, (1954) 2007: 132)

Esta questão remete-nos para a análise que o autor faz do «*poder*» com o qual a «*Com-posição*» tem vindo a subjugar o ser humano na modernidade. «*Poder*» que consiste, acima de tudo, na forma como a técnica moderna impele o ser humano (*Dasein*) para o processo de «*desocultação*» que é característico da «*Com-posição*». Por outras palavras poder-se-á dizer que, para Heidegger, o ser humano, ao estar submetido ao «*poder*» *com-positivo* da técnica moderna, corre o risco de cair para um plano secundário; que corre o risco de se tornar num mero elemento da técnica moderna, i.e., num equivalente a uma peça de engrenagem de uma máquina avassaladora que dispõe as *essências* como *energias* dispostas para utilização. Assim, para Heidegger, o ser humano, enquanto *mediador* da *técnica*, tem vindo a *dispor-se* da mesma forma que as restantes *essências*; *dispondo-se* como parte do «*fundo consistente*», como uma *matéria-prima disposta* para uma subsequente utilização.

Acerca desta questão, diz Irene B. Duarte:

«Há um poder que se manifesta na técnica, poder que é tanto mais poderoso quanto mais despercebido passa. Essa força imanente actua de uma maneira determinada: solicita ao homem que se comporte «tecnicamente». Solicita significa “requer”: a título sub-reptício, sugerindo um modo de actuar, e de forma explícita, exigindo uma actuação funcional de acordo com o posto que se ocupa na grelha social.» (BORGES-DUARTE, 2002: 170)

Dizendo ainda a autora acerca deste tema em *A Tese Heideggeriana Acerca da Técnica* que:

«O poder que vem à superfície no mundo da tecnologia avançada e que não é de tipo técnico, manifesta-se faticamente como um colocar e provocar o homem a agir, isto é, a comportar-se no mundo com as coisas e com os próprios homens de um modo pré-determinado, pelo qual se universaliza a relação meramente técnica.» (BORGES-DUARTE, 1993: 149-150)

O «*poder*» da técnica pode então definir-se, noutros termos, como uma ‘subtil’ anulação da «*autenticidade*» da relação que o «*Dasein*» estabelece com os *entes* no mundo. «*Autenticidade*» que se encontra, por sua vez, inscrita no conceito heideggeriano de «*cuidado*» (*Sorge*) (HEIDEGGER, (1927) 2008: 78-246). Em suma, o «*poder*» presente na «*Com-posição*» remete o «*Dasein*» para um plano secundário, para um papel de *mediador/medidor*. Com este «*poder*», a técnica

moderna tem vindo assim a remeter o ser humano para o «*fundo consistente*», tendo vindo a tomar o seu lugar privilegiado na *revelação* das *essências* que constituem o mundo (HEIDEGGER, (1954) 2007: 139-140).

Feenberg (à luz do marxismo defendido pelo seu mentor H. Marcuse) lê neste *poder subjugante* que Heidegger atribui à técnica, um dos fundamentos dos propósitos tecno-políticos na modernidade (FEENBERG; 2005). Com base nesta leitura, Feenberg, constrói a sua crítica do «*substancialismo*», alicerçando-a nos problemas inerentes a um «*essencialismo*» tal como este que é apresentado na abordagem heideggeriana da técnica.

3. Feenberg e a possibilidade de democratização da técnica

Andrew Feenberg define como «*substancialista*» qualquer teoria que conceptualize a técnica como um *poder* autónomo capaz de *subjugar* o homem aos «*desenhos técnicos*». Neste tipo de teoria sobre a qual Feenberg desenvolve parte da sua crítica, a técnica surge sempre pensada e disposta como uma *essência* independente do homem capaz de determinar o pensamento que caracteriza a *época moderna* (FEENBERG, 1999: 183-202). Mas para Feenberg, é precisamente neste ponto onde reside o grande problema das abordagens «*substancialistas*» à questão da técnica. Pois pensar a técnica apenas como uma *essência* é, para este autor, pensá-la como um conceito 'estanque'. Isto porque, nas abordagens «*essencialistas*» da técnica, os «*desenhos técnicos*» são sempre concebidos como *universais*, i.e., são concebidos independentemente dos desenvolvimentos e influências sociais particulares que sobre eles se insurgem. Desenvolvimentos e influências que, para Feenberg, ao insurgir-se sobre os «*desenhos técnicos*», vêm ocupar o papel mais importante numa abordagem filosófica às questões da técnica, seus desenvolvimentos e predomínio na modernidade (FEENBERG, 1999: 183-225).

Toda a crítica que Feenberg levanta à conceptualização «*substancialista*» da técnica em Heidegger, parte de uma crítica ao *essencialismo* sobre o qual ela se edifica (THOMSOM, 2000: 203-215). Com esta crítica, Feenberg não procura negar a existência de um «*poder*» intrínseco na técnica. Não nega portanto a existência de um *domínio técnico* capaz de subjugar o homem e a sociedade moderna. Nega, porém, que a técnica moderna se defina *essencialmente* a partir de tal «*poder*»; opondo-se também, simultaneamente, à ideia de que este «*poder*» seja totalmente independente da influência dos *interesses sociais subjetivos* do contexto socio-histórico onde se exerce (FEENBERG, 2010: 67-82).

Procurando afastar-se de uma fundamentação universal *essencialista*, na *T. C. T.* de Andrew Feenberg, a técnica moderna assenta sobre um conjunto fundamental de normas sociais e funcionais que constituem o seu «*código técnico*» (FEENBERG, 2002: 162-190). Na proposta deste autor o conceito de «*código técnico*» ocupa o lugar central; e é por meio deste conceito que a *T. C. T.* visa demonstrar a relatividade social da técnica, que caracteriza a abordagem Feenberguiana da tecnologia.

No seu livro *Between Reason and Experience* (2010) Feenberg define o código técnico com as seguintes palavras:

«Introduzi o conceito de ‘código técnico’ para articular a relação entre os desígnios sociais e os desenhos técnicos. Um código técnico institui a realização de um interesse ou de uma ideologia numa solução tecnicamente coerente para um problema. Embora alguns códigos técnicos sejam formulados pelos próprios tecnólogos, o termo, tal como eu o uso, refere-se a um instrumento analítico mais generalista que pode ser aplicado mesmo na ausência de tais formulações. Para precisar melhor, o código técnico é um critério que escolhe entre vários desenhos técnicos factíveis nos termos do fim social para o qual se direccionam, e que impõe esses mesmos fins sociais no desenho técnico da tecnologia dele resultante.» (FEENBERG, 2010: 68)

Por outras palavras, dir-se-á que o «*código técnico*» formulado por Feenberg se constitui como o núcleo fundamental da técnica. É ele quem antecede e quem por sua vez determina os «*desenhos técnicos*» (*technical designs*) a partir da relação que estabelecem com os «*desígnios sociais*» (*social designs*), reunindo em si, tanto as normas sociais como as normas funcionais que *materializam* uma determinada *técnica* numa *tecnologia*. Com este conceito, a *T. C. T.* de Feenberg torna-se assim capaz de compreender a influência que os *interesses sociais subjetivos* desempenham no desenvolvimento e criação de uma determinada tecnologia (FEENBERG, 2002: 162-190).

A existência de um poder subjugante na técnica surge, também, a par com o conceito de «*código técnico*». Este poder, na *T. C. T.*, é definido como uma direta consequência da inserção de um *interesse social* em particular no *código*. *Interesse* que visa perpetuar a «*ideologia social*» das classes dominantes como um aparente «*desenho técnico*» numa determinada tecnologia (FEENBERG, 2002: 39-88). A técnica, ao ser «*socialmente relativa*» torna-se também politicamente «*tendenciosa*» (*politically biased*), na medida em que o «*código técnico*» se encontra também aberto a *interesses* que não são estritamente funcionais. Porém, para Feenberg, da mesma forma que os interesses e ideologias das classes dominantes se podem inscrever no «*código técnico*» como *desígnios tendenciosos*, também os «*interesses sociais subjetivos*» das classes subordinadas o podem fazer. E é com este intuito que Feenberg introduz na *T. C. T.* a sua «*teoria da instrumentalização*» (FEENBERG, 2002: 162-190).

A «*teoria da instrumentalização*» feenberguiana procura explicar o processo pelo qual são introduzidos «*interesses sociais*» no «*código técnico*», sob a forma de «*desígnios sociais*». Esta teoria pressupõe duas etapas: uma «*instrumentalização primária*» que descreve a relação entre a tecnologia e os seus propósitos funcionais; e uma «*instrumentalização secundária*» que descreve a relação da tecnologia com os seus propósitos no mundo social (FEENBERG, 2010: 72).

Feenberg entende que, no seu conjunto, ambas «*instrumentalizações*» descrevem a totalidade do processo técnico, ao mesmo tempo que demonstram a sua relatividade social. Assim, numa primeira fase – «*instrumentalização primária*» – os componentes constituintes de uma determinada tecnologia são «*funcionalizados*». I.e. são descontextualizados e reduzidos às «*potencialidades funcionais*» determinadas no «*código técnico*». Seguidamente, aquando da inserção da tecnologia no contexto social, dá-se a segunda fase – «*instrumentalização secundária*» – nesta, cabe ao contexto social atribuir quais as «*potencialidades sociais*» da tecnologia em questão, e propor soluções tecnicamente viáveis para os seus eventuais problemas/incompatibilidades sociais. Estas propostas de solução, caso ganhem aceitação social suficiente, serão então posteriormente implementa-

das como «*desígnios sociais*» no «*código técnico*», transformando assim o carácter estritamente funcional do «*desenho técnico*» (FEENBERG, 1999: 202-205).

Nesta medida, na fase da «*instrumentalização secundária*» encontra-se então a forma através da qual os «*interesses sociais subjetivos*» se inscrevem no processo técnico global. Os «*desígnios sociais*» – resultantes destes *interesses* – depois de transformados em normas do «*código técnico*» por meio do processo que constitui a «*instrumentalização secundária*», refletem-se, posteriormente, como uma «*tendência social*» (*social bias*) dos «*desenhos técnicos*» de uma determinada tecnologia. O que, para Feenberg, se traduz, de maneira geral, como um exercício da influência e poder social sobre o domínio e poder técnicos (FEENBERG, 2002: 162-190).

4. Uma essência da técnica feenberguiana?

Para resumir: a *T. C. T.* feenberguiana, contrariamente à proposta *essencialista* de Heidegger, admite uma relatividade social da técnica moderna. Por meio do conceito de «*código técnico*» e da sua articulação com a «*teoria da instrumentalização*» feenberguiana, a *técnica*, para Feenberg, é representada como um conceito 'maleável', aberto às *influências* e aos *interesses* sociais particulares (THOMSON, 2000: 203-215; THOMSON, 2006: 53-70). Tal proposta permite a Feenberg aceitar, simultaneamente, a existência de um poder subjugante na técnica e a possibilidade da sua anulação. A técnica feenberguiana caracteriza-se assim pela sua abertura; pela sua permeabilidade a «*desígnios/desenhos*» (*designs*) que não são apenas funcionais.

Porém, a existência de um «*código técnico*», tal como é formulado na filosofia da técnica feenberguiana, parece afastar a proposta *crítica* de Feenberg das *críticas* tradicionais marxistas da técnica do séc. XX. Mas, tal como ficou demonstrado na tabela apresentada no início desta comunicação, Feenberg tem o intuito de se 'separar' das propostas *críticas* tradicionais da técnica. A introdução do «*código técnico*» e da «*teoria da instrumentalização*» como elementos fundamentais da dimensão *normativa* do desenvolvimento tecnológico na proposta de Feenberg visam, por uma parte, demarcar essa separação face à *Teoria Crítica Tradicional*. Mas neste ponto levanta-se inevitavelmente a questão: *Será assim tão absurdo falar de uma essência da técnica na T. C. T. de Andrew Feenberg?*

O próprio autor, valendo-se do seu legado marxista – que evidentemente constitui uma das influências mais incontornáveis da *T. C. T.* – critica vivamente as teorias que se constroem a partir da definição de uma *essência* na *técnica* (FEENBERG, 2002: 39-62). Mas numa análise mais atenta da *razão de ser* da *T. C. T.*, tornar-se-á evidente a existência de um fundamento ontológico-*essencial* em toda a proposta feenberguiana.

Afirmar que a *técnica* feenberguiana é *essencialmente ambivalente* não põe em causa a sua validade. O próprio Feenberg toma a *relatividade social* da *técnica* como a *tese* fundamental da sua teoria; assim como admite também a grande influência que a conceptualização ontológica da *técnica* em Heidegger exerce sobre toda a própria proposta. Ao que então resta apenas perguntar: *Qual a razão do surgimento de uma crítica ao essencialismo tecnológico na proposta de Feenberg?*

A resposta a esta questão surge na própria forma como ela se impõe. Feenberg –embora não o admitindo diretamente – não se opõe completamente a

uma teoria fundamentada na definição de uma *essencial* da *técnica* (FEENBERG, 2006: 192-196). Feenberg apenas se opõe às definições avançadas pelas teorias *substancialistas* para tal *essência*, pois são essas mesmas definições quem lhe oferece o terreno conceptual para a edificação da sua própria teoria e para a abordagem democrática à tecnologia nela presente. A investigação de doutoramento que contextualiza esta pequena apresentação visa desenvolver-se neste âmbito; investigação que procura então demonstrar como uma abordagem *crítica* da tecnologia de inspiração marxista – tal como a *T. C. T.* feenberguiana – não pode encontrar fundamentação conceptual segura sem o recurso à conceptualização heideggeriana do «*poder*» técnico na modernidade; «*poder*» que, tal como foi visto, Feenberg procura transpor e interpretar numa contextualização sociopolítica.

BIBLIOGRAFIA

- BORGES-DUARTE, I.: "La tesis de Heidegger sobre la técnica", in AAVV., *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, 10, 1993, 119-154.
- _____. O Espelho Equívoco: O Núcleo Filosófico da Spiegel Interview a Martin Heidegger (2002), in *Phainomenon – Homenagem a João Paisana*, Lisboa, 1 5/6, 2002/2003, 167-181.
- FEENBERG, A.: *Lukács, Marx and the sources of Critical Theory*, Oxford, Martin Robertson, 1981.
- _____. *Critical Theory of Technology* (1991), New York and Oxford, Oxford University Press, 1991.
- _____. Subversive Rationalization: Technology, Power, and Democracy, in Andrew Feenberg & Alastair Hannay (Eds.), *Technology and the Politics of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1995, pp. 3-22.
- _____. *Questioning Technology* (1999), London and New York, Routledge, 1999.
- _____. *Transforming Technology: A critical Theory Revisited* (2002), New York, Oxford University Press, 2002.
- _____. *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*, New York and London, Routledge, 2005.
- _____. Replies to critics, in Tyler Veak (Ed.), *Democratizing Technology: Andrew Feenberg's Critical Theory of Technology*, New York, State University of New York Press, 2006.
- _____. Critical Theory of Technology, in Jan Kyrre Berg Olsen, Stig Andur Pedersen & Vincent F. Hendricks (Eds.), *A Companion to Philosophy of Technology*, Oxford, Blackwell Publishing, 2009, 146-153.
- _____. *Between Reason and Experience; Essays in Technology and Modernity*, Cambridge and London, The MIT Press, 2010.
- HEIDEGGER, M.: *Holzwege* (1935-1946), trad. Port., *Caminhos de Floresta*, Lisboa, F. C. G., 2002.

- _____. *Die Frage Nach der Technik* (1954), trad. Es., "La pergunta por la Técnica", in Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2007.
- _____. *Sein und Zeit* (1927), trad. Ing., *Being and Time*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008.
- MARCUSE, H.: *One-Dimensional Man* (1964), Boston, Beacon Press, 1991.
- MITCHAM, C.: *Qué es la Filosofía de la Tecnología?* (1989), Barcelona, Anthropos, 1989.
- THOMSON, I.: From the Question Concerning Technology to the Quest for a Democratic Technology: Heidegger, Marcuse, Feenberg, in *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 43, 2nd ed., 2000, 203-215.
- _____. What's Wrong With Being a Technological Essentialist? A response to Feenberg, in Tyler Veak (Ed.), *Democratizing Technology: Andrew Feenberg's Critical Theory of Technology*, New York, State University of New York Press, 2006.
- ZIMMERMAN, M.: *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art* (1990), Bloomington, Indiana University Press, 1990.

Contaminazioni: Immagine cinematografica e architettura contemporanea

Federica PAU*

Università Degli Studi Di Cagliari (Italia)

RIASSUNTO: Il saggio si propone come un'interpretazione teorico-estetologica, che partendo dal ruolo centrale della vista nella cultura occidentale, si sofferma sulla civiltà contemporanea come civiltà delle immagini e sul ruolo dominante assunto dal cinema nella creazione di un inconscio visivo. Il presupposto che muove la riflessione è rappresentato dal fatto che proprio nella contemporaneità il codice cinematografico sembra condizionare l'architettura e il modo in cui i manufatti architettonici si relazionano allo spazio urbano. In altre parole, mentre l'immagine cinematografica diviene il referente privilegiato per gli architetti, l'architettura cessa d'essere un modello per il cinema. Ciò che emerge è dunque uno scambio reso possibile dal fatto che viviamo in un momento storico in cui il linguaggio culturale principale è divenuto proprio quello cinematografico, che rappresenta una sorta di *toolbox* da cui l'architetto può attingere. Il saggio non manca di relazionarsi con i classici dell'estetica e arriva a dimostrare, attraverso l'esame di alcuni progetti architettonici, che, tramite la sovrapposizione di forme e immagini l'estetica dell'architettura contemporanea risponde ad una esigenza di estetizzazione diffusa, a sua volta riscontrabile all'interno dello spazio metropolitano.

PAROLE-CHIAVE: Architettura contemporanea, Cinema, Estetizzazione, Spazio metropolitano

RESUMO: O ensaio propõe-se como interpretação teórico-estetológica que a partir do papel central que a vista desempenha na cultura ocidental, detem-se na civilização contemporânea como civilização das imagens, e no papel dominante que o cinema assumiu na criação dum inconsciente visual. O assunto que leva à reflexão reside no facto de que o código cinematográfico parece condicionar mesmo na contemporaneidade a arquitectura e a maneira em que os manufactos arquitectónicos se relacionam com o espaço urbano. Em outras palavras, enquanto a imagem cinematográfica vem a ser o referente privilegiado para os arquitectos, a arquitectura deixa de ser um modelo para o cinema. Por isso, o que se manifesta é uma troca possibilitada por vivirmos num momento histórico em que a principal linguagem cultural ficou precisamente a linguagem cinematográfica, que representa uma espécie de *toolbox* do que o arquitecto pode tirar o que desejar. O ensaio não omite relacionar-se com os clássicos da estética sobre o assunto, e com a análise de alguns projectos arquitectónicos chega a demonstrar que a estética da arquitectura contemporânea, através da sobreposição de formas e imagens, responde a uma exigência de esteticização muito estendida e que se pode encontrar por sua vez no interior do espaço metropolitano.

PALAVRAS-CHAVE: Arquitectura contemporânea, Esteticização, Cinema, Espaço metropolitano

* E-mail: federpau@gmail.com

1. Oculocentrismo e civiltà delle immagini

Affrontare il tema *cinema e architettura* con particolare riguardo al modo in cui l'immagine cinematografica condiziona il *farsi architettura dell'architettura contemporanea* ci induce a una serie di riflessioni preliminari, funzionali e organiche a fissare i punti-cardine di un discorso di natura esclusivamente teorico-estetologica.

Seguendo questa prospettiva considereremo come punto di partenza della nostra analisi la necessità di sottolineare il fatto che la cultura occidentale si fonda sulla centralità e il predominio della vista rispetto agli altri sensi, ovvero l'udito, l'olfatto, il tatto e il sapore. Un predominio che ha come portato estremo il fatto che viviamo in un mondo in larga misura visivo, ove anche i suoni e i rumori hanno per lo più perso il loro significato (MURRAY SCHAFER, 1985: 24). A titolo d'esempio basti ripensare all'esperienza che ognuno di noi fa della città, che viene incontro al nostro sguardo come uno spazio saturo di segni visivi, che alternano pubblicità a segnali di pericolo, insegne luminose a indicazioni stradali. Detto altrimenti, l'oculocentrismo non è stato e non è scevro di conseguenze per la nostra cultura.

Attenendoci al solo ambito circoscritto da questa indagine, ovvero quello architettonico considerato nel suo rapporto con lo spazio urbano, non possiamo fare a meno di notare che in seno alla società occidentale il predominio dell'occhio sugli altri organi di senso ha avuto ricadute immediate sulla cultura del progetto. Quest'ultima, infatti, proprio basandosi su questa centralità, ragiona in termini di immagine, di forma, di luce, di trasparenza. L'elenco potrebbe essere ben più lungo, ma ciò che ci interessa maggiormente è il fatto che ognuno di questi termini è fondato sul predominio dell'occhio.

È nelle pagine di *Storie di architettura attraverso i sensi* che Anna Barbara riflette su un fatto non trascurabile, ovvero che se da un lato l'architettura ha faticato a tradurre in «poetica e progetto» odori, suoni, particolari sensazioni tattili, dall'altro lato essa

«[...] ha potuto beneficiare di uno strumento potente come la prospettiva, che, nata come straordinario strumento di rappresentazione, riproduzione e notazione dello spazio, divenne da subito [...] traduzione poetica e programmatica dell'architettura stessa.» (BARBARA, 2011: 31)

La prospettiva come mezzo di rappresentazione centrato sulla vista ha dunque conferito all'occhio un ruolo sovrano. Nei fatti però, questo primato non si palesa solo nell'atto del progettare: anche nel momento in cui asseriamo che “questo edificio è bello” ci appelliamo in primo luogo a ciò che vedono i nostri occhi. In altre parole, giacché il nostro giudicare bello o brutto un manufatto architettonico difficilmente non chiama in causa la vista è la stessa formulazione di un giudizio estetico sull'architettura a mostrare la centralità dell'occhio rispetto agli altri organi di senso. Un predominio su cui si fonda anche il dibattito sugli stili e che, in ultima analisi, svela l'oculocentrismo come base delle storie ufficiali dell'architettura.

Tra le conseguenze di questo discorso vi è il fatto che, come ci fa notare il Regis Debray di *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in Occidente*, la storia occidentale si presenta come un succedersi di età dell'immagine (DEBRAY,

1999: 169-242) in cui la civiltà contemporanea emerge come *civiltà dell'immagine par excellence*.

Prima ancora di fare i dovuti distinguo è tuttavia opportuno precisare che, se è la stessa cultura occidentale a presentarsi come civiltà dell'immagine, «il baricentro ineludibile che ha determinato il corso della storia ed ipoteca la nostra contemporaneità» è rintracciabile, come osserva Luigi Russo, in quel Concilio di Nicea del 787 d.C. il cui dibattito è stato fondamentale a fissare lo statuto dell'immagine che ha plasmato l'intera cultura occidentale (RUSSO, 1997). Solo rileggendo la storia dell'Occidente alla luce di questo evento possiamo soffermarci sul senso che la contemporaneità conferisce all'immagine stessa sia da un punto di vista ottico sia da un punto di vista spirituale, non trascurando di soffermarci sulle differenze che intercorrono con le età precedenti.

Ciò che dobbiamo mettere in discussione, servendoci dell'analisi di Debray, non è allora solo la visibilità dell'immagine nell'età contemporanea, ma soprattutto l'esistenza di un suo sostrato invisibile, seguito ai cambiamenti intervenuti con l'avvento della *riproducibilità tecnica dell'opera d'arte*, ovvero con la scoperta della fotografia nel 1839 e del cinema nel 1895.

2. La bulimia delle immagini desacralizzate

Come ha scritto Walter Benjamin, è la riproducibilità tecnica ad aver portato a termine il processo di desacralizzazione dell'immagine (BENJAMIN, 1991: 26)¹. Quest'ultima, in altri termini, nell'età contemporanea smette di essere il tramite tra un mondo visibile e un mondo invisibile, mettendo da parte il ruolo che l'ha contraddistinta fin dall'Antichità. Un ruolo testimoniato dalla stessa etimologia del termine immagine, che dal latino *imago* indica il calco di cera fatto sul viso del defunto. Per gli antichi Romani, infatti, *l'imago* è il *doppio* del morto, ovvero il prolungamento della sua vita, quindi il *medium* tra vita e morte, tra un mondo che si vede e uno da cui lo sguardo è escluso (DEBRAY, 1997: 22).

Un legame assai evidente nel Medioevo, che lega ancora la fruizione delle immagini al loro valore culturale, ribadendone il ruolo di tramite tra due mondi². Ce lo spiega chiaramente Rosario Assunto in quel capitolo de *La città di Anfione e la città di Prometeo*, che, dedicato alla città medievale e intitolato significativamente *La città figurale*, mostra come nel Campo di Siena lo spazio della piazza, rappresentativo del mantello della Misericordia, simbolo della protezione religiosa della Vergine sulla città, pur essendo funzionale rimanda direttamente a significati trascendenti. La piazza del Campo, promossa a *luogo* che è immagine (ASSUNTO, 1983: 44)³ rappresenta dunque «una insospettabile apertura verso la trasfigurazione allegorica [...] degli stessi dati spaziali» (GUIDONI, 1970: 247).

¹ A partire dal secondo dopoguerra la discussione sul tema ha preso spunto da D. Bonhoeffer, il quale riteneva che l'umanità stesse andando incontro ad un'epoca non religiosa. Secondo tale lettura la religione e l'*homo religiosus* appartenerebbero ad un'età passata cui sarebbe succeduta quella tecnologica. La desacralizzazione delineaerebbe pertanto la specificità del mondo moderno (RIES, 1989: 40).

² Sul dibattito relativo all'età medievale come *era dell'immagine* rimando a: Vargiu (2006: 423-440).

³ Al riguardo è imprescindibile il riferimento agli studi condotti da Enrico Guidoni sull'urbanistica trecentesca in Toscana (GUIDONI, 1970; 1971). Sul tema segnalo anche il capitolo III della mia monografia dedicata all'estetica della città nel pensiero di R. Assunto (PAU, 2009: 67-90).

Ma che cosa è cambiato nel momento in cui la meccanizzazione è stata introdotta nel processo di riproduzione figurativa? La risposta è che cinema e fotografia segnano la sostituzione definitiva del valore culturale dell'immagine e la contemporanea affermazione del suo valore espositivo. In altre parole, cessando d'essere il tramite tra un mondo visibile e un mondo invisibile, il fine dell'immagine non è al di fuori di essa ma in essa, ovvero nel messaggio che veicola e viene visto dai nostri occhi. La sua ragion d'essere risiede dunque nella comunicazione.

Un discorso sul quale, partendo dalla definizione della civiltà medievale come *civiltà verticale delle immagini*, proprio Assunto ha avuto modo di soffermarsi in uno dei suoi ultimi interventi sul Medioevo. Nell'immagine medievale, infatti, il particolare si mostra con forme significanti l'universale (ASSUNTO, 1994: 14) in una «solidale unità» di «significante visivo e significato mentale» (ASSUNTO, 1994: 16) caratterizzante l'allegorismo medievale. Sulla base di questa constatazione, il filosofo evidenzia che, di contro alle immagini medievali, che parlano all'intelletto e hanno bisogno d'essere capite in virtù del loro potere noetico, quelle contemporanee parlano solo alla vista e si limitano a veicolare unicamente informazioni orizzontali (ASSUNTO, 1994: 14-15). Ecco dunque che l'età contemporanea si presenta come *civiltà orizzontale delle immagini*⁴.

Ma non è tutto, giacché è lo stesso avvento della riproducibilità tecnica a porsi alla base della bulimia di immagini che caratterizza l'età in cui viviamo. In altri termini, la meccanizzazione rende il processo di produzione e riproduzione delle immagini molto più veloce rispetto al passato. Al riguardo, Benjamin stesso sottolinea che la causa di questa accelerazione risiede nel fatto che la mano si è liberata dai suoi compiti artistici, che ora impegnano esclusivamente l'occhio:

«[...] con la fotografia, nel processo di riproduzione figurativa, la mano si vide per la prima volta scaricata delle più importanti incombenze artistiche, che ormai venivano ad essere di spettanza dell'occhio che guardava dentro l'obiettivo. Poiché l'occhio è più rapido ad afferrare che la mano a disegnare, il processo della produzione figurativa venne accelerato al punto da essere in grado di star dietro all'eloquio. L'operatore cinematografico nel suo studio, manovrando la sua manovella, riesce a fissare le immagini alla stessa velocità con cui l'interprete parla.» (BENJAMIN, 1991 :21)

Il risultato di questa accelerazione è quella *sovrabbondanza di immagini* che fa sì che l'età contemporanea venga designata come età delle immagini per antonomasia e che Gillo Dorfles, usando un'espressione molto felice, denomina *horror pleni* (DORFLES, 2008), ovvero orrore del troppo pieno, corrispondente a un eccesso di rumore, anche visivo, che tende ad ottundere le nostre capacità percettive⁵. Già il Georg Simmel de *La metropoli e la vita dello spirito*, presentando la figura dell'uomo blasé, al quale ogni cosa appare omeogenea, piatta e grigia, aveva previsto l'atrofia dei sensi, che indotta dalla metropoli moderna si presenta

⁴ In altri termini, l'immagine della contemporaneità si muove solo in modo *orizzontale*, ovvero comunicativo e funzionale.

⁵ Un quadro che trova un interessante riscontro in quella condizione che lo stesso Dorfles designa come *perdita dell'intervallo*, "situazione adiafematica" che non conoscendo alcun tipo di separazione conduce all'annichilimento della sensibilità dell'individuo metropolitano.(DORFLES, 2006: 13).

come caratteristica peculiare della nostra epoca⁶. Un'epoca che ha nella città il suo habitat naturale, giacché la metropoli, satura di segnali visivi che invadono ogni spazio, è in assoluto il luogo in cui tutto è pieno.

Non meraviglia allora che proprio la città sia divenuta soggetto privilegiato del cinema. Del resto, se da un lato cinema e città (e architettura) hanno in comune il fatto che si propongono alla ricezione collettiva (BENJAMIN, 1991: 39), che può avvenire anche in maniera distratta, dall'altro è la medesima immagine cinematografica a palesarsi come l'unica in grado di rappresentare la complessità e l'eterogeneità di linguaggi e informazioni presenti nello spazio urbano. Composto da strutture architettoniche "statiche", quest'ultimo viene infatti attraversato da flussi di informazioni di natura differente, da persone, da oggetti, ma anche da elementi naturali che come l'acqua, il vento o la nebbia contribuiscono a creare un'immagine via via diversa della medesima città.

Il cinema, quindi, da solo mostra la possibilità di raffigurare fedelmente i luoghi urbani e il loro continuo mutamento. Ecco apparire da subito sul grande schermo film come *Metropolis* (Fritz Lang, 1926) e *L'uomo con la macchina da presa* (Dziga Vertov, 1929). L'elenco sarebbe certamente troppo lungo per essere affrontato in questa sede in maniera esaustiva, ma rimanendo su questo argomento vale senz'altro la pena di sottolineare che siamo al cospetto di un'interesse che si mostra continuativamente nel tempo⁷, ragion per cui film noti e abbastanza recenti come *Blade Runner* (Ridley Scott, 1982), *Il cielo sopra Berlino* (Wim Wenders, 1987) e *Lisbon Story* (Wim Wenders, 1994)⁸, per citarne solo alcuni, non fanno altro che ribadire l'esistenza di un forte legame del cinema con la città. Legame che passa anche attraverso scenari urbani meno famosi, quali, ad esempio, quelli rappresentati sul finire degli anni Sessanta dal *Playtime* di Jaques Tati⁹.

3. Immagine cinematografica e architettura: la ricerca di un'estetizzazione diffusa

Tra le pieghe di quanto detto si cela senz'altro il rapporto tra immagine cinematografica e architettura contemporanea. L'esito estremo di questo discorso è, infatti, che il cinema ha contribuito alla creazione di un *immaginario urbano*, il quale, relazionandosi con l'estetica del linguaggio filmico, mostra le sue ricadute sull'architettura della città. Un discorso che ci induce a riflettere sul fatto che ogni epoca possiede un suo inconscio visivo, ovvero

«[...] un fuoco centrale delle proprie percezioni (per lo più inavvertito), un codice figurativo che le è imposto come denominatore comune dalla sua arte dominante. Dominante è l'arte delle arti, quella che ha la capacità di [...] modellare le altre a sua immagine; quella meglio connessa all'evoluzione

⁶ Il prodotto psichico della metropoli è l'uomo *blasé*, colui per il quale tutte le cose hanno un medesimo colore, grigio e opaco. L'essenza dell'uomo *blase* «consiste», dunque, «nell'attutimento della sensibilità rispetto alle differenze fra le cose» (SIMMEL, 2001: 43).

⁷ Al riguardo si vedano almeno: LICATA, MARIANI TRAVI, 2000; ARECCO, 2010.

⁸ Rimando qui alla lettura di: COLUSSO, 1998.

⁹ Al riguardo rimando alla lettura del saggio di Joan Ockman: OCKMAN, 2000.

scientifica e alle tecniche di punta; quella che assicura la più forte comunione dei contemporanei.» (DEBRAY, 1997: 223)

Possedendo le caratteristiche nominate, il cinema determina allora l'inconscio visivo del XX secolo e mostra influenze palesi sui manufatti architettonici e sul loro modo di relazionarsi allo spazio urbano. Ecco che l'architettura cessa d'essere un modello per il cinema ed è piuttosto quest'ultimo a divenire referente privilegiato dei progettisti. Il linguaggio cinematografico diventa dunque una sorta di *toolbox* da cui l'architetto può attingere (QUICI, 2004). Se il film si serve infatti di immagini in movimento che raccontano una storia attraverso il montaggio, la stessa mutevolezza dell'immagine filmica, la sua estetica della continuità ottenuta attraverso la sovrapposizione di immagini, diviene il tratto distintivo delle architetture urbane prodotte dall'età contemporanea. Facendo dell'evolutivezza la loro cifra principale, i manufatti architettonici diventano quindi flessibili, tali da adattarsi facilmente alle continue esigenze di comunicazione e informazione della nostra epoca.

Il risultato complessivo che si offre al nostro sguardo è un'architettura che, integrandosi con *una città che comunica*, sta al passo con il cambiamento e traccia un solco netto rispetto alla storica immutabilità caratterizzante le architetture del passato. È la pelle dei manufatti architettonici a cambiare in continuazione fino a rivestirsi di schermi led che comunicano con il mondo: l'architettura è in continuo mutamento, in sintonia con quel passaggio della modernità dallo stato solido allo stato liquido analizzata diffusamente da Zygmunt Bauman (BAUMAN, 2002; 2005).

All'interno del quadro teorico che abbiamo delineato possiamo inserire l'analisi di alcuni casi studio¹⁰, tra i quali rientra il progetto del *Centre Pompidou* di Renzo Piano, che nel pieno degli anni Settanta simbolizza l'inizio di un processo che culminerà con la nascita del *mediabuilding*. Il *Pompidou*, infatti, rappresenta già il sogno dell'*architecture mobile*, dal momento che il progetto iniziale prevedeva l'idea di rivestire la facciata con schermi led capaci di trasmettere informazioni da tutto il mondo. L'edificio sarebbe dunque stato in grado di cambiare continuamente volto. Sebbene quest'aspetto sia rimasto solo sulla carta per motivi di ordine meramente economico, il *Pompidou* è e rimane un modello *open source*, che non si cristallizza mai in una forma data, statica, ma si mostra piuttosto capace di aggiornarsi per il tramite di continui adattamenti resi possibili dalla flessibilità dell'edificio stesso.

Una capacità che a Parigi possiamo osservare anche nella *Fondazione Cartier*, progetto di Jean Nouvel dei primi anni Novanta fortemente caratterizzato dalla presenza di tre piani di vetro paralleli con i quali l'architetto riesce a giocare sulla relazione reale-virtuale. L'utilizzo di diverse superfici vetrate, alternativamente bucate e formanti una sorta di scacchiera, produce infatti ambiguità, ragion per cui un osservatore non riesce mai a capire se ciò che vede è reale o riflesso. L'edificio si relaziona dunque alla città facendo del mutamento la sua caratteristica principale e non presentandosi mai uguale a se stesso.

Un connotato certamente enfatizzato, per effetto dell'utilizzo delle nuove tecnologie, nel progetto dell'*Agenzia Spaziale* di Massimiliano Fuksas a Roma. Poco importa, al riguardo, se le immagini trasmesse non hanno più nulla a che fare con

¹⁰ Devo l'analisi dei tre casi studio all'interessante lettura della ricerca dottorale di M. Urbano (2006).

l'immagine cinematografica, giacché esse sono digitali, informatizzate. Ciò che ci riguarda più da vicino è invece il fatto che l'edificio è in continuo mutamento e mette in mostra una facciata che *ha perso la faccia*, divenendo uno schermo in cui vengono trasmesse solamente informazioni. Qui non vi è più spazio per la decorazione: *la facciata è divenuta un'immagine che cambia di continuo*, luogo in cui le persone possono osservare il lancio a Cape Carneval di un satellite oppure quello che succede all'interno dell'edificio stesso, nell'area del museo.

Quale l'esito estremo di questo discorso? Il fatto che le mutazioni intervenute nel corpo dell'architettura contemporanea non fanno altro che rispondere ad una esigenza di *estetizzazione diffusa*, laddove il termine estetizzazione non rimanda direttamente alla ricerca della bellezza, ma si riappropria del suo significato originario, derivato dal greco *aisthesis*, *sensazione*. Ed è proprio al sensazionale, che colpendo i sensi rimane impresso nella memoria, che si rivolge l'architettura della contemporaneità. "A dare forma alla città" è quindi "un'architettura utilizzata come stimolatore di risposte sensoriali, dove, nell'eccedenza, può tuttavia subentrare una forma di anestesia psicologica" (QUICI, 2004).

BIBLIOGRAFIA

- ARECCO, S.: *Le città del cinema da Metropolis a Hong Kong*, Palermo, L'Epos, 2010
- ASSUNTO, R.: *La città di Anfione e la città di Prometeo. Idea e poetiche della città*, Milano, Jaca Book, 1983.
- _____ *L'immagine della civiltà e la civiltà medievale delle immagini*, in AA. VV., *Musica e architettura nel pensiero medioevale*, Forlì, Nuova Compagnia Editrice, 1994.
- BARBARA, A.: *Storie di architetture attraverso i sensi*, Milano, Postmediabooks, 2011.
- BAUMAN, Z.: *Modernità liquida*, tr. it. S. Minucci, Roma, Laterza, 2002.
- _____ *Vita liquida*, tr. it. M. Cupellaro, Roma, Laterza, 2005.
- BENJAMIN, W.: *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, in *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, tr. it. E. Filippini, Torino, Einaudi, 1991.
- COLUSSO, P. F. (a cura di): *Wim Wenders: paesaggi, luoghi, città*, Torino, Testo & immagine, 1998.
- DEBRAY, R.: *Vita e morte dell'immagine. Uno storia dello sguardo in Occidente*, tr. it. di A. Pinotti, Milano, Editrice Il Castoro, 1999.
- DORFLES, G.: *Horror pleni: la (in)civiltà del rumore*, Roma, Castelvecchi, 2008.
- _____ *L'intervallo perduto*, Milano, Skira editore, 2006.
- DUFRENNE, M.: *L'occhio e l'orecchio*, a cura di C. Fontana, Milano, Editrice Il Castoro, 2004.
- FRANZINI, E.: *Introduzione all'edizione italiana*, in DEBRAY, R.: *Vita e morte dell'immagine. Uno storia dello sguardo in Occidente*, tr. it. A. Pinotti, Milano, Editrice Il Castoro, 1999.
- GUIDONI, E.: *Arte e urbanistica in Toscana 1000-1315*, Roma, Bulzoni, 1970.
- GUIDONI, E.: *Il Campo di Siena*, Roma, Multigrafica editrice, 1971.
- LICATA, A./ MARIANI TRAVI, E.: *La città e il cinema*, Bari, Dedalo, 1985.

- MURRAY SCHAFER, R.: *Il paesaggio sonoro*, tr. it. N. Ala, Ricordi e LIM editrice, 1985.
- OCKMAN, J.: *J. Ockman, Architecture in a mode of distraction: eight takes on Tati's Playtime*, in LAMSTER M.: *Architecture and Film*, New York, Princeton Architectural Press, 2000.
- QUICI, F.: «Le dimensioni del gioco. Maniere di pensare l'architettura e la città», *Parametro. Rivista internazionale di architettura e urbanistica*, 252/253, 2004.
- RIES, J.: *L'uomo religioso e il sacro alla luce del nuovo spirito antropologico*, in AA. VV. *Le origini e il problema dell'homo religiosus*, Milano, Jaca Book-Massimo, 1989.
- RUSSO, L. (a cura di): *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'Immagine*, Palermo, Aesthetica Edizioni, 1997.
- PAU, F.: *Idea architettonica e figura della città*, Roma, Aracne, 2009.
- SIMMEL, G.: *La metropoli e la vita dello spirito*, a cura di P. Jedlowski, Roma, Armando Editore, 2001.
- URBANO, M.: *La città nel cinema : il cinema, strumento di ricerca in architettura ed urbanistica : dottorato di ricerca in pianificazione territoriale*, Università degli studi Mediterranea di Reggio Calabria, Facoltà di Architettura - Dipartimento di scienze ambientali e territoriali, 2006.
- VARGIU, L.: «La "svolta iconica" della medievistica», in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari*, Cagliari, Edizioni AV, nuova serie XXIV (vol. LXI), 2006.

REFERENZE FILMICHE

- LANG, F.: *Metropolis*, 1926.
- SCOTT, R.: *Blade Runner*, 1982.
- TATI, J.: *Playtime*, 1967.
- WENDERS, W.: *Il cielo sopra Berlino*, 1987.
- WENDERS, W.: *Lisbon Story*, 1994.
- VERTOV, D.: *L'uomo con la macchina da presa*, 1929.

Regressar à Lebenswelt. Resgatar a opacidade na reflexão

Irene PINTO PARDELHA*
Universidade de Évora (Portugal)
Instituto de Filosofia Prática (IFP-UÉ)

RESUMO: Esta comunicação visa mostrar como, a partir de um cenário de crise do universo do saber, é possível escapar ao radicalismo da alternativa objectivismo-subjectivismo. Entre o formalismo da consciência e uma existência real *partes extra partes*, Merleau-Ponty antevê duas possibilidades: ou a reflexão transcendental consegue reconstituir a totalidade do mundo como transparência na imanência da consciência, ou, impossibilitada de o fazer, consegue apenas desvelar algo da sua opacidade. É esse algo opaco e transcendente da *Lebenswelt*, como mundo da vida, que se tentará reabilitar no seio da reflexão. Divido assim a apresentação em dois momentos: no primeiro exporei de maneira muito breve a ideia de percepção legada pela ciência cartesiana e a interpretação merleau-pontiana da desagregação do universo do conhecimento que se lhe segue; no segundo tentarei mostrar, através de uma análise ao pensamento husserliano da redução, como a percepção deve participar da reflexão de modo a conservar a integridade do mundo percebido.

PALAVRAS-CHAVE: Percepção, Reflexão, Transparência, Opacidade, *Lebenswelt*

ABSTRACT: The aim of this paper is to demonstrate how, from a crisis scenario in the domain of knowledge, it is possible to escape the radicalism of the alternative objectivism/subjectivism. Merleau-Ponty foresees two possibilities between the formalism of consciousness and a *partes extra partes* real existence: either transcendental reflection is able to reconstruct the totality of the world as transparency in the immanence of consciousness or, if this is impossible, it can only reveal part of its opacity. My purpose is to rehabilitate, within reflection, that something opaque and transcendent in the *Lebenswelt* (life-world). I divide this presentation in two moments: first, I single out very briefly the idea of perception bequeathed by Cartesian science and Merleau-Ponty's interpretation of the subsequent breakdown of the domain of knowledge; second, I show how, to keep the integrity of the perception of the perceived world, perception must participate in reflection.

KEYWORDS: Perception, Reflection, Transparence, Opacity, *Lebenswelt*

* Actualmente doutoranda da Universidade de Évora com um projecto de tese sobre a questão das emoções em Jean-Paul Sartre, promovido pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BD/45745/2008). Membro do Instituto de Filosofia Prática (IFP-UÉ). Tesoureira da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica (AFFEN).
E-mail: iipp7220@gmail.com

1. O mundo em debate

Em Novembro de 1948, Merleau-Ponty, grava sete conferências para serem difundidas na emissão «Heure de culture française» do Programa Nacional da Radiodifusão Francesa (RDF). A primeira de entre elas, intitulada «O mundo percebido e o mundo da ciência», aparece-nos como crítica à importância atribuída ao conhecimento científico, cujo progresso obriga a uma desvalorização imediata da nossa experiência vivida, ou seja, a um esquecimento daquilo que os nossos sentidos nos transmitem de maneira ingénua. O exemplo cartesiano do pedaço de cera é uma vez mais retomado para sublinhar tanto o carácter imediato e efémero dos dados dos sentidos, como o carácter permanente da essência da cera através de todos os seus estados. O que significa que para o pioneiro da modernidade, a cera, enquanto coisa corpórea, existe, mas é a sua essência que permite identificá-la independentemente da forma como ela aparece aos órgãos dos sentidos. Daí que Merleau-Ponty considere que para Descartes «[...] a verdadeira cera não se vê pelos olhos» (MERLEAU-PONTY (1948) 2002b: 13), pois só o entendimento pode concebê-la clara e distintamente como sendo cera.

Tendo como base o método cartesiano, tanto as ciências modernas como a filosofia consideram que a percepção é um pensamento confuso e, por isso, se relaciona com a ciência da mesma maneira que a aparência se relaciona com a realidade, ou seja, a primeira dá-nos apenas o invólucro do Ser enquanto a segunda, não só oferece como se arroga poder vir a conceber, o Ser em toda a sua profundidade. Consequências: o laboratório transforma-se em *atelier* de Deus e o sujeito em fazedor de mundos. Temos, portanto, que a percepção é como que o negativo fotográfico de uma realidade efectiva que apenas a análise científica ou a especulação filosófica têm a capacidade de revelar.

Mesmo assim, Merleau-Ponty em «*Partout et nulle part*» defende que o Grande Racionalismo do século XVII teve um grande mérito: através da mediação do infinitamente infinito, Descartes consegue comunicar ou soldar «[...] uma sobre a outra a existência efectiva das coisas *partes extra partes* e a extensão pensada por nós que, pelo contrário, é contínua e infinita» (MERLEAU-PONTY (1960) 2003: 241) – ou seja a sobreposição, o *enjambement* da natureza e da consciência. Esta espécie de «harmonia pré-estabelecida» constitui a pedra de toque de todo o projecto merleau-pontyano, a começar por *La Structure du Comportement*, cuja introdução começa por nos dizer que o objectivo é «[...] compreender as relações entre a consciência e a natureza» (MERLEAU-PONTY (1938) 2002a: 1). O abandono desta «[...] maneira inocente de pensar a partir do infinito» teve como consequência, a emancipação dos discursos das Ciências da Natureza e das Ciências do Espírito. Todavia, esta autonomização não pôde fazer-se senão no terreno de um confronto aberto entre duas formas de saber que, a partir daí, se dedicaram ora ao aspecto objectivo ora ao subjectivo de um mesmo Ser. Neste sentido, a análise científica deixa de ser coroada pelo discurso especulativo e a especulação refugia-se em si mesma, visto que o contacto com o real lhe é bloqueado. A ontologia viva do século XVII regionaliza-se, fragmenta-se e o universo do saber só pode ser compreendido no quadro de um radicalismo que opõe, numa mesma realidade, duas formas de dizer o Ser.

2. Regresso à *Lebenswelt*

Husserl é herdeiro deste cenário de crise entre dois extremos, onde a ciência já não é ciência *daquilo que é*, mas ciência *daquilo que é objectivo*, estando a subjectividade relegada para segundo plano no contexto científico. A fenomenologia, como método transcendental que pretende trazer o mundo à reflexão, aparece-nos, portanto, como uma espécie de terapia, que procura reaproximar, ou pelo menos, pôr em diálogo, o saber da natureza e o saber da cultura. O próprio Husserl coloca a questão da fundamentação da fenomenologia nestes termos, quando, em «A crise da Humanidade europeia e a Filosofia», aponta como necessidade alicerçar «[...] uma medicina científica, (...) uma medicina das nações e das comunidades supranacionais» porque «[...] as nações europeias estão doentes, a própria Europa, diz-se, está em crise» (HUSSERL (1936) 2006: 120). Todos os sintomas apontam para a mesma cisão (*Spaltung*)¹ científica, para um corte que, para Husserl, não foi inaugurado com os pós-cartesianos, mas que remonta à Antiguidade Clássica. Aquilo que aqui nos interessa assinalar é que esta clivagem do saber é fruto de um desenraizamento relativamente à natureza como palco de toda a experiência possível e efectiva: em Husserl, desenraizamento espiritual, em Merleau-Ponty, desenraizamento sensível.

Se a crise da razão é sobretudo uma crise de fundamentos torna-se urgente «[...] dar às ciências um fundamento absoluto» (HUSSERL, (1931) 1996: §3, 27). Nesta linha de análise, para Husserl a fundamentação da fenomenologia como ciência universal deveria poder responder à fragmentação do universo do saber, reunindo num só *corpus* doutrinal os contributos, tanto das ciências propriamente ditas, como os da filosofia. O método fenomenológico propõe-se assim preservar a transcendência do mundo na sua integridade constitutiva e, ao mesmo tempo, torná-la acessível a alguém que a perceba. Desta forma, o regresso às coisas mesmas implica «[...] voltar a esse mundo antes do conhecimento do qual o conhecimento sempre fala, e a respeito do qual toda a determinação científica é abstracta, signitiva e dependente» (MERLEAU-PONTY, (1945) 2005: 9). Este retorno a um mundo antes de toda a tese pressupõe uma operação de redução onde a transcendência do mundo, na qual acredito ingenuamente na atitude natural é posta em suspenso para melhor ser tematizada, ou seja, integrada no fluxo imanente da consciência pela atitude transcendental. No entanto, a conversão desta crença originária em tema só adquire carácter universal na medida em que assenta na intuição eidética (cf. HUSSERL, (1931) 1996: §34, 124-125), que Merleau-Ponty apelida de «segunda redução» e que alicerça, no plano dos princípios, todas as descrições empíricas obtidas através da redução fenomenológica. A fundamentação da fenomenologia como método universal torna possível a sua aplicação à totalidade do campo científico. Neste sentido, a fenomenologia está apta a tornar-se – como diz Husserl – uma «ciência das possibilidades puras» que precede as ciências «[...] das realidades e as torna possíveis enquanto ciências» (*id.*, *ibid.*: 124).

Contudo, quando confrontado com o projecto merleau-pontiano, o objectivo husserliano é apenas aparentemente conseguido, uma vez que a redução só pode ser compreendida através de uma teleologia da razão. O papel da percepção como

¹ Seja a “*Spaltung*” também aqui entendida no seu contexto terapêutico, como clivagem, cisão, corte que precisa de uma sutura para não pôr em causa a forma como o sujeito vive a sua vida.

intuição originária está comprometido a partir do momento em que ela não se legitima por si mesma e permanece – como Merleau-Ponty recorda nos cursos sobre o conceito de natureza – um «trampolim» para a consciência. A única forma de recusar o domínio de uma consciência constituinte sobre a exterioridade do mundo é reconhecer que a *Lebenswelt* não pode ser considerada um mundo de coisas. Se para Merleau-Ponty o pólo noético é desvalorizado, o noemático (enquanto objecto x) tem de lhe seguir o exemplo. O mundo da vida escapa a toda e qualquer tentativa de apreensão de uma consciência porque ele não é um mundo de coisas *em si* à espera de serem *para mim*.

Merleau-Ponty diz-nos que ver é ver alguma coisa, no entanto aquilo que se vê é-nos dado no seio de uma experiência onde não é ainda possível distinguir entre um sujeito e um objecto: na atitude natural eu percebo sem ter consciência de perceber alguma coisa. Isto porque, diz-nos Merleau-Ponty:

«[...] há dois círculos concêntricos, ou dois turbilhões, ou duas esferas, concêntricas quando vivo ingenuamente, e, a partir do momento em que me interrogo, ligeiramente descentradas uma em relação à outra.» (MERLEAU-PONTY, (1964) 1995: 182)

O meu olhar no seio da atitude natural abandona-se ao mundo. Esta “saída de si”, esta abertura do meu corpo ao mundo não pode ser considerada como uma mera afecção que sofre pela parte da exterioridade que me afecta, mas como resposta à sugestão que me é feita por ela.

Na atitude natural faço, por assim dizer corpo comum com o mundo. Nela o meu corpo é enquanto totalidade orgânica, implexo de visível e vidente, ou seja indistinção entre sujeito e objecto. Quando dizemos que o meu olhar se perde no mundo, dizemos que ele comunga com ele, que há uma participação e uma inserção de um no outro. No entanto, participar um no outro não implica fusão. Quando o meu corpo sai de si mesmo para se apropriar de um sentido que à partida não lhe pertence ele excede as suas capacidades naturais e é pela sua transcendência que participa na exterioridade do mundo. Daí que Merleau-Ponty também nos diga em «L’entrelacs – Le chiasme» que a profundidade do Visível contém tanto o meu corpo quanto a minha visão. No entanto, enquanto sujeito de percepção, presença autêntica, o meu corpo permanece sempre igual a si mesmo e por isso pode voltar a si – p. e. poder voltar a mim depois de um desmaio implica que alguma parte de mim teve de ser mantida enquanto tal, porque desmaiar não é passagem do ser ao não-ser².

Se a interrogação do olhar pressupõe um ligeiro desvio relativamente ao eixo que gere as duas esferas – a do mundo e a do olhar – é porque ela põe em marcha uma reorganização no seio da estrutura corporal: o olhar põe-se a ver. “Pôr-se a ver” acarreta não uma suspensão do olhar, mas uma passagem de atitude, uma metamorfose da percepção – como pensamento ingénuo – em tema. Para o olhar, fixar-se significa distinguir-se. Se no regime natural onde faço corpo comum com o mundo percebido há indiferenciação entre sujeito e objecto, no seio da atitude transcendental, o olhar dá-se como sujeito que vê e o visto como esse algo sobre o qual incide a visão. Desta forma, Merleau-Ponty defende em «Le philosophe et son ombre» que a percepção como primeira atitude do corpo fenomenal é uma «[...]

² Cf. crítica que Merleau-Ponty faz a Sartre em *L’institution. La passivité* e que Leibniz já dirigira a Descartes na *Monadologia*.

preparação da fenomenologia», na medida em que se supera na fenomenologia «[...] e contudo não se supera. Reciprocamente, a atitude transcendental é ainda e apesar de tudo «natural»» (MERLEAU-PONTY, (1960) 2003: 267). Em suma, em Merleau-Ponty, a percepção é retirada do *ranking* de ciência confusa para abarcar a totalidade do acto de significação. Não há portanto *telos* da razão, mas *telos* da percepção nas suas vertentes natural e transcendental e por isso não podemos pensar que o mundo no qual acreditamos ingenuamente possa ser posto entre parêntesis. É o próprio mundo enquanto mundo percebido, enquanto mundo da vida que flui na reflexão. Nesta medida, o processo de significação transforma-se num movimento dinâmico que institui o mundo *para mim* sem que eu o traga *em mim*. Sendo abertura autêntica ao ser, eu não posso possuir nada senão em intenção, pois aquilo que me é próprio estende-se ao largo de mim mesma como uma manta morta desejosa de fecundar novos actos perceptivos – falo aqui do problema da passividade, enquanto implexo de espontaneidade e auto-afecção.

Apesar da crítica dirigida à fenomenologia husserliana, Merleau-Ponty reconhece que é a partir dela que podemos despertar para o papel primordial da percepção no acto de significação. Ela institui-se verdadeiramente como «reflexão-sobre-um-irreflectido». Esta antinomia entre reflexão e irreflectido não é verdadeiramente uma antinomia e só pode ser compreendida como tal do ponto de vista do sujeito objectivo, na medida em que:

«[...] a reflexão só é verdadeiramente reflexão se não se levar para fora de si mesma, se se conhece como reflexão-sobre-um-irreflectido, e por conseguinte, como uma mudança de estrutura da nossa existência.» (MERLEAU-PONTY, (1945) 2005: 90)

É assim necessário compreender que na relação entre a figura e o fundo – ou seja entre aquilo que reflectimos e aquilo no qual se apoia a nossa reflexão – não há passagem do ser ao não-ser, não há uma fronteira de incomunicabilidade. Aquilo que chamamos de contorno não é separação entre dois universos distintos, mas tão só um meio orgânico ambíguo que ainda-não-é-figura, mas também já-não-é-fundo, algo que se detém e se arrasta por debaixo da figura e a torna possível, carregando-a, não como quem carrega um fardo, mas como quem quer dar a ver. Esse fundo, essa latência que quer dar a ver é irreflectido que sustenta a reflexão, que a enraíza e, por isso, na sua forma de se dar, sensível ou analiticamente, a percepção desperta e anuncia, sentindo e dizendo, o mundo da vida cuja natureza sempre marginal é desvio relativamente à minha intenção actual de significá-lo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HUSSERL, E. (1931) : *Méditations Cartésiennes*: Paris, Vrin, 1996.

_____ (1936): «A crise da Humanidade europeia e a Filosofia» in *Europa: crise e renovação*: Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. (1938): *La Structure du comportement* : Paris, PUF, 2002a.

- _____ (1945): *Phénoménologie de la Perception*: Paris, Gallimard, 2005.
- _____ (1948): «Le monde perçu et la monde de la science» in *Causeries 1948*: Paris, Éditions du Seuil, 2002b.
- _____ (1960): *Signes*: Paris, Gallimard, 2003.
- _____ (1964): *Le Visible et L'Invisible*: Paris, Gallimard, 1995.

Do universalismo dialógico ao universalismo interativo: Adela Cortina e Seyla Benhabib

Maria do Céu PIRES*
Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: Tempo de espírito fraturado ou época de ambivalência – assim nos temos autodesignado e, à falta de melhor, vamos colocando o *pós* em vários conceitos, humanismo, modernidade, história, para encobrir a impossibilidade de fazer uma análise retrospectiva. Sendo assim, podemos colocar o *pós* também em universalismo? Este foi superado? Deixou de fazer sentido a sua aplicação nos domínios da filosofia moral e política? É este o problema de fundo que orienta este texto.

Assim, apresentarei, em confronto, duas posições que, apesar das diferenças que as constituem, partilham a tese da possibilidade do universalismo em ética. Serão expostos alguns dos argumentos de Adela Cortina e de Seyla Benhabib na defesa de um novo conceito de racionalidade, que, desembaraçando-se do carácter abstrato e “puro”, preserve o universal.

Partindo do universalismo kantiano, Adela Cortina irá proceder à sua reformulação, substituindo a configuração monológica pelo diálogo intersubjetivo, o que se traduz na passagem de um “eu penso” a um “nós argumentamos”. À luz da ética do discurso, a filósofa espanhola irá sublinhar o confronto argumentativo entre os interlocutores válidos, valorizando dessa forma mais os procedimentos e menos os conteúdos.

Também Seyla Benhabib, convicta de que o projecto da modernidade pode ser repensado, propõe um universalismo de carácter interativo atento às diferenças e aos contextos. O universalismo moral e político é, precisamente, um dos legados do projecto moderno que precisa de ser reconstruído. Benhabib enceta tal tarefa face às críticas do feminismo, comunitarismo e pós-modernismo, mas aprendendo com elas.

PALAVRAS-CHAVE: Universalismo, Ética, Racionalidade

ABSTRACT: We have appointed ourselves as a time of fractured spirit or a period of ambivalence. For lack of a better word, we add the prefix *post* to many concepts such as humanism, modernity, history, to dissimulate the impossibility of making a retrospective analysis. That said, can we also add *post* in universalism? Has this been already overcome? Does its usage still make sense in the political and moral philosophy areas? This is the core problem that guides my paper.

Thus, I will compare two positions which, despite their differences, share the thesis of the possibility of the universalism in ethics. There are going to be explained some of Adela Cortina's and Seyla Benhabib's arguments which defend a new concept of rationality; it loses its the abstract and “pure” nature but preserves its universal character.

Assuming Kant's universalism, Adela Cortina will recast it by substituting the monologic feature by the inter-subjective dialogue, which is reflected in the change from a “I think” into a “we argue”. In the light of the ethics of discourse, the Spanish philosopher will highlight the argumentative confrontation between the valid interlocutors, giving more value to the procedures than to the contents.

* E-mail: ceupires@gmail.com

Seyla Benhabib, who believes the project of modernity may be rethought, proposes a universalism with an interactive character alert to differences and contexts. The moral and political universalism is, precisely, one of the legacies of the modern project which needs to be rebuilt. Benhabib broaches a task towards the criticism of feminism, *communitarianism* and post-modernism, but learning with them.

KEYWORDS: Universalism, Ethics, Rationality

1. Da consciência à linguagem: o universalismo dialógico

Como poderemos desenhar o percurso que vai da ética kantiana às atuais éticas de inspiração kantiana? Como um traço de continuidade, sem grandes controvérsias, ou como uma linha de sucessivas contestações e fissuras?

Perguntando de outro modo: o universalismo em ética ainda pode ser defendido? No caso de uma resposta afirmativa, de que modo poderá, então, ser justificado? Questão que reenvia para uma outra: como equacionar, hoje, a distinção que foi acentuada pela modernidade entre justiça e vida boa?

Tempo de espírito fraturado ou época de ambivalência – assim nos temos autodesignado – e, à falta de uma visão clara e na impossibilidade de uma perspectiva retrospectiva, vamos colocando o *pós* em humanismo, modernidade, história. Poderemos colocar o *pós* também no universalismo? Terá este sido superado, deixando de fazer sentido a sua aplicação nos domínios da filosofia moral e política?

Eis, pois, o problema de fundo que orienta esta comunicação. E a incursão pelo seu debate será realizada através de alguns contributos encontrados no pensamento de Adela Cortina e de Seyla Benhabib.

Ao assumir a renovação da tradição moderna no domínio da moralidade, Adela Cortina defende a possibilidade de fundamentar a moral a partir da linguagem e das suas possibilidades argumentativas. O ponto de partida deixa de ser a subjetividade da consciência moral, lugar onde a lei se impõe e exige respeito, mas um outro dado, a ação comunicativa. Assim, embora subscrevendo a formulação do imperativo kantiano que só atribui validade à máxima que possa ser universalizável, a autora irá desenvolver esta conceção integrando nela a ideia segundo a qual a competência comunicativa surge como o elo que liga todos os seres humanos. O centro deixa de situar-se no diálogo entre o dever e os interesses e as inclinações no interior de uma consciência mas instala-se no diálogo entre sujeitos dotados de vontade racional mas também da capacidade para, em conjunto, trocar argumentos com vista à legitimação das normas. Se a legitimidade da decisão não se encontra no solipsismo da consciência, também não se submete ao império das maiorias, mas advém dos seguintes princípios: a participação, no diálogo, de todos os afectados pela decisão a tomar, a celebração do diálogo em condições de simetria, nomeadamente em relação à informação, a disposição dos participantes para chegar a uma decisão visando interesses universalizáveis (CORTINA, 2007a: 271).

Deste modo, tendo como base o universalismo kantiano e integrando-o, Adela Cortina vai ressignificá-lo, situando-o no contexto histórico e cultural do final do século XX. Conotando o universalismo com o procedimento dialógico e consensual, juntamente com os defensores das éticas discursivas, verifica-se, nesta autora, uma continuidade mas igualmente um afastamento em relação ao universalismo tal como foi entendido pela ilustração. Entre outras razões, pela superação do carácter abstrato do universalismo, pois este pela desvalorização das diferentes culturas, pode conduzir, segundo a sua perspectiva, a estados de inação. Estes, não são, de forma alguma, desejáveis pelas suas consequências limitadoras da ação e da

construção de horizontes de sentido. Será, então, indispensável esvaziar o universalismo do seu carácter monológico, homogeneizador e imutável¹.

Parece-me que a posição expressa pela filósofa espanhola permite evitar posições etnocêntricas que durante muito tempo foram dominantes e afigura-se como ajustada à salvaguarda das diferenças culturais das diferentes comunidades e da sua possibilidade de comunicação. Permite também evitar um certo indiferentismo em que tudo se equivaleria, o que tornaria difícil ou impossível a denúncia de situações de injustiça e qualquer tentativa de transformação social.

Assim, falar hoje de universalismo não corresponde à admissão de princípios abstratos e gerais, mas à ideia de que esses princípios não são o ponto de partida mas o resultado de um determinado procedimento. Este envolve debate público, meio indispensável para chegar ao que serão normas justas e razoáveis. Ao pôr a ênfase no processo de diálogo, o universal será, nesta aceção, o resultado ao qual se chega após um procedimento que consiste no confronto argumentativo entre todos os afectados por uma norma e que se consideram como interlocutores válidos.

O sujeito moral é o interlocutor, o que usa as suas competências linguísticas para na e através da relação com os outros encontrar as decisões mais razoáveis não apenas em termos imediatos mas também em termos de futuro. As opções mais razoáveis expressam-se em normas a que se chegou por esta via e cujo conteúdo traduz interesses universalizáveis. A ideia de autonomia e racionalidade remete, neste contexto, para a de disponibilidade para o diálogo. O que significa que a intersubjetividade se torna a categoria fundamental na decisão moral pois esta é «a decisão intersubjetiva de todos os que se encontram afetados por ela» (CORTINA, 1986: 71).

A ação comunicativa apresenta-se não como um facto moral mas um dado transcultural que opera, segundo Adela Cortina, uma mudança de paradigma expresso na transição do «*eu penso*» ao «*nós argumentamos*» (CORTINA, 2007b: 136). Esta transição permite, segundo a autora, superar a falácia etnocêntrica e abstrata da ética kantiana, respondendo a algumas das suas limitações com aquilo que se poderá classificar como uma certa dialética imanência/transcendência da racionalidade prática. Esta, embora ultrapassando os contextos e as culturas e não se reduzindo a eles, deverá aí descobrir as suas raízes.

Poderá interpretar-se esta posição como tentativa de “salvar” o universalismo, preservando a sua articulação com o contextual. Contudo, ela não deixa de colocar outras questões. Entre elas salienta-se a que se refere aos participantes e aos excluídos do diálogo e às circunstâncias que o possibilitam ou não numa situação de simetria. Partindo de um princípio maximamente intersubjectivo e não moral (a ação comunicativa), produzir-se-á um progresso relativamente a Kant, pois, como ela afirma em *Ética sin Moral*: «Tem que demonstrar-se que o nosso princípio ético não reflete só os preconceitos dos adultos, brancos, europeus e educados ao modo burguês, como aconteceria se partíssemos da consciência moral» (CORTINA, 2007a: 185). Deste modo, há um distanciamento em relação ao carácter formalista e abstrato e uma aproximação a

¹ Em vários momentos da sua obra Adela Cortina apresenta o seu distanciamento relativamente ao carácter monológico da subjetividade kantiana e contrapõe a necessidade da intersubjetividade que é considerada como o traço essencial das éticas discursivas (CORTINA, 1986: 234; CORTINA, 2007a: 75).

um conceito de humanidade menos excludente pois já não se trata deste ou daquele grupo (os ocidentais, os letrados, os homens), mas o «*que fazer?*» kantiano é problema que se coloca, agora, à humanidade no seu conjunto e na sua diversidade. A racionalidade comunicativa apresenta-se, assim, como uma hermenêutica crítica em que se manifesta a consciência que qualquer ato de fala se realiza sempre a partir de um certo contexto, de uma determinada tradição mas em que as pretensões de validade normativa deverão ter um alcance universal (CORTINA, 2007a: 165).

A meu ver, esta interpretação de Adela Cortina embora se sustente na matriz kantiana reflete também o seu ajuste a alguns aspectos que não podem ser omissos na reflexão ética contemporânea, por exemplo, a questão das consequências da ação. Nesta linha, e em sintonia com outras vozes, por exemplo a de Hans Jonas, perspetiva-se a noção de responsabilidade, o que pode ser, de algum modo, interpretado também como uma forma de levar “às últimas consequências” o que estava presente no mandamento do imperativo kantiano. Ou seja, trata-se de considerar o princípio de humanidade na sua aplicação a todas as situações que envolvem seres humanos, considerados em todas as suas diferenças. O princípio de universalização não é, afinal, mais que sinónimo de vida ética enquanto capacidade do ser humano para «se situar no lugar do outro» (CORTINA, 2007a: 271).

A decisão não cabe à vontade que, obedecendo à lei que ela própria cria, é autónoma, mas, pelo contrário, só pode ser intersubjetivamente analisada, debatida e realizada. E nesse processo de diálogo intersubjetivo, há que ter sempre presente os efeitos não só para os indivíduos mas para a comunidade. A responsabilidade a nível individual e a nível social é inseparável do agir ético. Daí que o grande traço diferenciador da pensadora espanhola relativamente a Kant seja a defesa de uma ética cívica, ou seja, de uma ética das organizações e instituições, nacionais e internacionais. De qualquer modo, ao referir a necessidade de que essa ética cívica tenha um carácter transnacional, voltamos a encontrar ecos no cosmopolitismo kantiano.

2. Do universalismo dialógico ao universalismo interativo de Seyla Benhabib

Para os representantes das éticas comunicativas, a possibilidade do universalismo em ética reside no carácter procedimentalista e não substancialista desta, entendendo que lhe cabe refletir sobre os procedimentos legitimadores das normas. Mas, face a esta ideia de uma comunicação que integra todos os participantes no diálogo, todos os que procuram, através da argumentação chegar a um acordo comunicativo ou seja, chegar ao consenso, levanta-se, de imediato, a questão sobre os que não têm voz, os que não têm acesso a nenhum fórum ou tribuna. Poderão estes ocupar um lugar na comunidade real de comunicação? Quer por razões que se prendem com o desenvolvimento moral que faz com que muitas pessoas não se encontrem no nível pós convencional, quer por razões sociais e económicas, muitas pessoas se encontrem à margem. Como poderão, então, constituir-se como interlocutores válidos no diálogo?

Em resposta a este problema, toda a obra de Adela Cortina, nos seus vários momentos, insiste nas circunstâncias em que o diálogo decorre e na necessidade

de este se realizar segundo condições de simetria e, portanto, na importância de atender a essas exigências².

Numa linha de investigação também próxima da defesa do universalismo, mas com significativas divergências, Seyla Benhabib chama a atenção para o facto de os diálogos não serem exteriores às relações de poder mas serem constitutivos destas, o que leva muitas vezes a que interesses particulares se apresentem como se fossem gerais. O crítico social deve ter presente o papel das redes socioculturais de comunicação que fixam agendas sobre o que deve ou não ser discutido e a própria linguagem usada na discussão dos diferentes temas. Há que ter a noção que o espaço público é também um espaço de poder.

Assumindo que o tempo presente está repleto de paradoxos e perplexidades e que muitas das promessas do iluminismo se transformaram de forma irreversível, Benhabib admite que existem ainda alguns aspetos da modernidade que poderão ser reconstruídos. Neles inclui, precisamente, o universalismo moral e político, ressignificado com o contributo das perspetivas feministas, comunitaristas e pós-modernas. Esta autora tenta esbater as fronteiras que habitualmente se estabelecem entre estas diferentes perspetivas defendendo a viabilidade do universalismo embora com contornos muito próprios, e que de seguida tentarei apresentar.

Na obra *El Ser y el Otro en la ética contemporânea* (BENHABIB, 1992) apresenta um conjunto de argumentos a favor de um universalismo interativo cujo objetivo é tentar articular as teorias morais universalistas e a perspetiva feminista. A sua posição assenta em dois pressupostos essenciais, referindo-se o primeiro à necessidade de transitar de um conceito substancialista de racionalidade para uma racionalidade de carácter discursivo/argumentativo. Não efetuando ruturas radicais, Benhabib aponta as ilusões do iluminismo: o engano de uma razão transparente e capaz de, seguindo o método adequado, aceder à verdade e a de um sujeito sem corpo e sem estar situado histórica e culturalmente. Perante estas ilusões e de modo a ultrapassá-las, operando o trânsito de uma racionalidade legisladora a uma racionalidade interativa, torna-se necessário o reconhecimento prévio de que «[...] os sujeitos da razão são criaturas finitas, corporizadas e frágeis e não cogitos incorpóreos nem unidades abstratas de percepção transcendental [...]» (BENHABIB, 1992: 17).

Deste modo, o segundo suposto refere-se ao reconhecimento do carácter finito, corporal e frágil dos sujeitos da razão. Neste sentido, a identidade não tem um carácter substancialista mas é uma “identidade narrativa”, ou seja, uma unidade que se vai constituindo pelo que o “eu” é capaz de fazer, pelo que fez, pelas expectativas dos outros, pela interpretação recíproca de ações, discursos, intenções. Cada ser humano constitui-se pela socialização, pela comunicação e interação numa comunidade humana. E cada sujeito moral/individual tem uma génese psico-social.

² Esta é também uma preocupação expressa por Enrique Dussel e por todos os representantes da chamada ética da libertação e tema do diálogo entre Apel e Dussel acerca dos excluídos do discurso. Este diálogo iniciou-se a partir de um primeiro encontro entre os dois filósofos ocorrido em Buenos Aires em 1985 nas Primeiras Jornadas Iberoamericanas de Ética e teve continuidade num Seminário Internacional em Friburgo, em 1989. O diálogo filosófico que decorreu entre 1989 e 2001 está na origem da obra *Ética del Discurso, Ética de la Liberación* editada em 2004 pela Editorial Trotta.

Como acima referi, um dos problemas das teorias morais universalistas é que tendem a identificar um determinado grupo de humanos (basicamente os adultos, brancos, proprietários e masculinos) como correspondendo ao humano. A esta visão que prevaleceu durante séculos, a investigadora americana contrapõe um universalismo que conceba o humano na sua pluralidade de modos de ser e que encare a diferença como ponto de partida para a reflexão.

Assim, o universalismo pós-ilustrado e interativo será «conhecedor das diferenças entre géneros, não cego perante elas, sensível o contexto e não indiferente às situações» (BENHABIB, 1992: 16).

Recorrendo à alteração paradigmática que em sua perspetiva C. Gilligan introduziu a partir do seu debate com Kohlberg, a professora americana desenvolve a distinção entre uma orientação no sentido da justiça e dos direitos e uma outra no sentido da responsabilidade e do cuidado. Interessa-lhe mostrar que o juízo moral das mulheres é diferente mas essa diferença não é debilidade ou deficiência. Pelo contrário, é sinal de «maturidade moral» (BENHABIB, 1992: 173). Por isso, não devem ser negligenciadas dimensões importantes do cuidado e sentido de responsabilidade pessoal que caracterizam a ética feminina, uma ética em que as questões do contexto e circunstâncias particulares são encaradas como legitimamente envolvidas na formação de um juízo moral. O ponto de vista feminino autêntico vê os agentes morais como seres interdependentes, que respondem antes de mais às necessidades dos outros e não tanto às exigências de regras abstratas. O que se pretende mostrar é que, embora as questões de justiça ocupem um lugar de privilégio no domínio moral, este não se esgota nessas questões.

Como já foi exposto, também Adela Cortina envereda pela reformulação do conceito de racionalidade, propondo uma racionalidade comunicativa. O seu distanciamento em relação a Benhabib reside no facto de esta última se servir dos contributos do feminismo e do pós-modernismo para essa reformulação e para a consequente forma de entender o universalismo. De facto, Benhabib enfatiza a ideia de que o princípio de universalização não se reduz ao acordo comunicativo mas envolve a reversibilidade de perspetivas, ou seja, a capacidade de julgar do ponto de vista do outro. O que acontece é que o outro aqui é o “*outro generalizado*” mas também o “*outro concreto*”. Temos, assim, uma proposta de compromisso entre o respeito pela dignidade que qualquer indivíduo humano merece e as relações éticas constitutivas da vida real e, portanto, de cada história de vida. Diz Benhabib:

«De acordo com o ponto de vista do “outro generalizado”, cada indivíduo é uma pessoa moral investida dos mesmos direitos morais [...]. O ponto de vista do outro concreto, pelo contrário, exige-nos que olhemos para a pessoa moral como um indivíduo único, com uma história de vida, determinadas disposições e capacidades, assim como necessidades e limitações.» (BENHABIB, 1992: 22)

Respondendo à pergunta que inicialmente coloquei: perante o perigo de acentuar a diferença e esquecer a igualdade, Benhabib defende um certo tipo de universalismo e, perante os que acentuam a igualdade mas ignoram o valor das diferenças, ela sublinha o «*outro concreto*». Neste aspecto, a sintonia com Adela

Cortina é forte pois também esta chama a atenção para o facto de nem toda a diferença elevar a humanidade mas que a eliminação da diferença representa um «supremo empobrecimento para a sociedade que a pratica» (CORTINA, 2005: 185).

De algum modo, ambas as filósofas se encontram neste ponto: «conservar o melhor do universalismo e da sensibilidade perante a diferença num “terceiro” que os supere, sem desperdiçar a riqueza que oferecem um e outra» (CORTINA, 2005: 186).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENHABIB, S.: *Situating the Self*, trad. es. de Gabriel Zadunaisky, *El Ser y el Otro en la ética contemporânea. Feminismo, comunismo y postmodernismo*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1992.

CORTINA, A.: *Ética Mínima*, Madrid, Tecnos, 1986.

_____ *Ciudadanos del Mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

_____ *Ética sin Moral*, Madrid, Tecnos, 2007a.

_____ *Ética Aplicada y Democracia Radical*, Madrid, Tecnos, 2007b.

O fenómeno do tédio e o seu enraizamento na afetividade e na temporalidade humana

Gabriela Pó*
Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: Nesta comunicação pretendemos circunscrever o fenómeno multifacetado do tédio à sua forma existencial moderna. Para tal, iremos destacar o tédio existencial de outras modalidades do tédio e delimitá-lo historicamente. Posteriormente, este fenómeno será analisado como tonalidade afetiva que se caracteriza por uma experiência temporal específica. A abordagem a utilizar será a fenomenológica e a referência filosófica será o filósofo Martin Heidegger, com incidência nas suas obras *Sein und Zeit* e *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. A comunicação constituirá um esboço para o desenvolvimento de uma investigação mais aprofundada que visa defender a relevância do estudo do tédio para uma compreensão da existência humana contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE: Afetividade, Tédio, Tempo, Tonalidade afetiva, Tonalidade fundamental

ABSTRACT: In this paper we will restrict boredom's phenomenon to his modern existential type. We will do so distinguishing between modern existential boredom and other types of boredom, and by circumscribing it historically. Afterwards this phenomenon will be studied as an attunement characterized by a particular temporal existence. The perspective will be phenomenological and the philosophical reference will be the philosopher Martin Heidegger, particularly his works *Sein und Zeit* and *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. The paper will be a sketch for the development of a further investigation to defend the importance of the study of boredom in order to achieve a deeper understanding of the contemporary human existence.

KEYWORDS: Affection, Boredom, Time, Attunement, Fundamental attunement

* E-mail: gabismpo@gmail.com

Como definir o tédio enquanto fenómeno? Primeiramente, como fenómeno afetivo. Em segundo lugar, como experiência peculiar do tempo. Desta forma, enquadrámos o fenómeno numa classe geral e acrescentámos uma especificidade também ela geral, uma vez que as diferentes tonalidades afetivas implicam uma relação com o tempo. Portanto, ficamos ainda longe de definir particularmente o fenómeno. Além disso, este início de definição convoca problemas, como “O que é uma tonalidade afetiva?” e “O que é o tempo?”. Logo, necessitaremos de apresentar uma conceção de afetividade, de estado disposicional afetivo e de tempo. Posteriormente há que distinguir o tédio de outros fenómenos afetivos, distinguindo a sua experiência temporal específica. Contudo e previamente, julgamos importante considerar a diversidade deste fenómeno e, também, a sua historicidade.

O que correntemente designamos por tédio é algo que pode assumir manifestações diversas, de tal modo que faria sentido falar em tipologia do tédio. Por exemplo, Lars Svendsen, na sua *Pequena Filosofia do Tédio*, apresenta duas tipologias, uma delas é a tipologia de Martin Doehlemann (SVENDSEN, (1999) 2006: 57) que distingue quatro tipos de tédio: situacional, de saturação, existencial e criador. O «tédio situacional» corresponde à sua feição mais banal, mais conhecida e, porventura, mais frequente. Esta modalidade de tédio é também chamada de «tédio comum». É o que sentimos quando uma espera se torna longa e aborrecida, uma vez que não encontramos nada que ocupe o nosso interesse enquanto esperamos. Trata-se de um tipo de tédio com uma causa determinada por circunstâncias do mundo e que apresenta um carácter provisório. Este estado de tédio termina quando finda o compasso de espera, e é considerada superficial pois não afeta a nossa existência enquanto tal, mas apenas uma situação particular vivida. O «tédio de saturação» é o estado pelo qual somos tomados quando temos demasiadas coisas e tudo se torna banal. Uma vida de abundância material, em que nenhum esforço é requerido para obtermos o que desejamos, pode conduzir-nos a um tédio que é mais durador que o anterior, mas ainda marcado por circunstâncias externas. Associado às atividades criativas, particularmente, à arte, temos uma espécie de «tédio criador» que se caracteriza pelos seus resultados, por nos obrigar a fazer alguma coisa de novo. O que é determinante não é a sua origem nem tão-pouco a sua duração, mas sim o que ele produz. Quando tudo nos aborrece, eis a ocasião que nos impele à originalidade, à criação de qualquer coisa nova. Frequentemente contraposto ao «tédio situacional» enquanto tédio superficial, encontramos o «tédio existencial», considerado como uma forma profunda de tédio. Um outro tipo possível é o «tédio psicopatológico», de ordem clínica. É o tédio enquanto manifestação de distúrbios psíquicos. Pode estar associado, por exemplo, a depressões. É um problema a ser tratado por psicólogos e psiquiatras. Salientamos que esta lista pode ser aumentada e organizada em torno de diferentes tipologias.

Das formas de tédio descritas, tomaremos como objeto de estudo o «tédio existencial». Não é nossa intenção demonstrar uma essência universal do tédio. Estudá-lo-emos como fenómeno situado, próprio da modernidade¹, na modalidade

¹ Entendemos “modernidade” segundo a definição de Anthony Giddens (1990: 1): “modernity” refers to modes of social life and organization which emerged in Europe from about the seventeenth century onwards and which subsequently became more or less worldwide in their influence».

existencial. Segundo Svendsen, «[...] o tédio existencial é um fenómeno próprio da modernidade, embora possamos encontrar algumas exceções» (SVENDSEN, (1999) 2006: 16). Svendsen aponta como exceção o *taedium vitae* de Sêneca. O conceito moderno de tédio tem os seus antecedentes históricos e nessas formas antecedentes podemos encontrar algumas semelhanças com o tédio existencial, mas as descrições não apresentam necessariamente o mesmo tipo de fenómeno. Por isso, não ousamos tratar o fenómeno do tédio existencial como se fosse comprovadamente um fenómeno constitutivo da natureza humana. Embora até o possa ser...

No grego antigo encontramos vários termos designando a ociosidade, mas nenhum que corresponda ao nosso conceito moderno de tédio. No entanto, o termo ἀκηδία – que significava “indiferença” e “torpor” – embora não tenha tido um papel relevante no pensamento grego clássico, veio a derivar no termo latino *acedia*, que é um conceito que pode ser entendido como um antecedente histórico do «tédio», embora com as devidas distâncias, uma vez que a *acedia* está intimamente ligada à religião. Foi no séc. IV, com os padres do deserto, particularmente com Evagro, o Pôntico, que o termo grego ἀκηδία ganhou um significado mais preciso, designando um estado de alma do monge, marcado pelo desassossego e pelo descontentamento da vida, estado esse provocado pelo demónio do meio-dia. A identificação entre o chamado «*daemon meridianus*» e o tédio pode ser encontrada, por exemplo, em Balzac, Baudelaire e Flaubert (KUHN, 1976: 42).

Na antiguidade romana, no séc. I, encontramos, a partir da obra de Sêneca, um outro antecedente histórico do tédio, mais próximo deste do que a *acedia*. Trata-se do «*taedium vitae*», que prenuncia já o que mais tarde será entendido como «tédio existencial».

No século XVII, Pascal surge como o precursor teórico do tédio moderno. Pascal resume a diversidade das atividades humanas ao «*divertissement*». E esse «*divertissement*» é uma fuga ao tédio que vem do fundo do nosso ser. Segundo Pascal, o tédio é o estado de espírito que faz o homem sentir o seu nada. E é também o estado que nos poderia levar a procurar um outro meio de lidar com a nossa existência para além da diversão.

Mas o que devemos afinal entender por «tédio existencial», esse fenómeno tantas vezes descrito pelos modernos e do qual o homem atualmente continua a ser testemunha? Porquê «existencial»? Porque não é provocado por circunstâncias localizadas, oriundas do mundo. Não tem uma causa identificada. É um mal-estar que afeta a existência no geral. É a própria existência que se torna entediante. De tal forma que podemos ter uma vida nada rotineira, uma vida que não está saturada pela abundância, uma vida que é saudável e pode até não estar afetada por problemas psicopatológicos e, no entanto, sentirmos uma espécie de tédio que já não é temporário e que já não se restringe a contextos espaço-temporais delimitados. Um tédio que constitui um estado de fundo da nossa existência e que provoca a falta de interesse pelas coisas do mundo na sua totalidade, e não apenas por este ou por aquele aspeto em particular. Traz consigo, contraditoriamente, o vazio perante a totalidade das coisas. Não é que o mundo desapareça mas, no entanto, uma espécie de solidão instala-se porque o mundo já não nos diz nada, já não é capaz de nos ocupar, de absorver a nossa atenção. Este tédio pode ser acompanhado de *horror vacui*, *horror loci* e *horror tempis*. O vazio deixado pelas

coisas que já não nos apelam, a ânsia de mudar de lugar e o peso do tempo que estagna, são características deste estado afetivo tão peculiar.

Voltemos ao início, à definição do fenómeno do tédio. Começámos por defini-lo como fenómeno afetivo. Mas o que devemos nós entender por afetividade? Convocamos Martin Heidegger para nos orientar a partir de agora. No §29 de *Sein und Zeit*, o filósofo estabelece a relação entre afetividade [*Befindlichkeit*] e abertura [*Erschlossenheit*]. Previamente, no §28, afirma que o *Dasein* é essencialmente abertura e que a afetividade é uma forma originariamente constitutiva do *Dasein*. E o que é para Heidegger o *Dasein*? O termo '*Dasein*' designa o processo de constituição ontológica de ser humano; trata-se do ser humano na medida em que constitui o aí do ser; o humano enquanto aí onde tudo se manifesta; o seu aí é o âmbito da abertura, onde tudo se dá.

No início do §29, Heidegger diz-nos que aquilo que denotamos ontologicamente com o termo afetividade corresponde onticamente à tonalidade afetiva [*Stimmung*], ao estar-afetivamente-afinado [*Gestimmtsein*], e que a tonalidade afetiva nos é familiar e quotidiana. A afetividade faz com que o *Dasein* se encontre aí, já e sempre, numa dada tonalidade afetiva.

A nossa relação com o mundo está continuamente afetada por tonalidades, ainda que não nos demos conta disso. O nosso quarto não é sempre o mesmo quarto pois a perceção do quarto está condicionada pelo nosso estado afetivo atual. As tonalidades afetivas são como as cores com que revestimos o mundo. Tal como as cores do sentido visual impõem à nossa visão o azul, o vermelho, o amarelo, etc., as tonalidades afetivas revestem o mundo de alegria, de satisfação, de tristeza, de cólera ou de melancolia. De tal forma que às cores da nossa visão se sobrepõem tons sombrios de tristeza, tons radiantes de alegria ou tons fortes de raiva. Podemos aqui aplicar tanto metáforas da cor como metáforas musicais. A expressão afetivamente-afinado aponta precisamente para a conceção da nossa relação com o mundo como um estar sintonizado, a cada momento, numa determinada frequência em que passa esta ou aquela melodia. A afetividade humana como estrutura essencial revela-se no mais banal do nosso quotidiano, na pergunta sempre constante sobre o "como vai?", ou "como está?", como se não fosse possível não estarmos numa determinada afinação afetiva a cada momento.

No §17 do curso do semestre de inverno de 1929/30, chamado "*Die Grundbegriffe der Metaphysik*", podemos encontrar uma identificação entre a tonalidade afetiva e o «como» de estar-no-mundo, consigo mesmo e com os outros. A tonalidade afetiva estende-se sobre tudo e é o «como» do nosso *Dasein* comum, que dá o tom à clareira iluminada onde os entes se manifestam. A tonalidade determina a atmosfera do nosso ser em comum. As tonalidades afetivas podem ser partilhadas. Ser originariamente constituído pela afetividade é afetar o mundo à nossa volta e, também, ser afetado por ele.

Ainda no referido §17, Heidegger diz que as tonalidades afetivas das quais não nos damos conta, aquelas que nos afinam num determinado tom como se não estivéssemos afinados nesse mesmo tom, essas são as tonalidades mais poderosas. São as disposições afetivas de fundo, sobre as quais se instalam consecutivamente tonalidades como a alegria e a tristeza. Estas últimas são as tonalidades afetivas superficiais que mudam incessantemente e das quais nos damos facilmente conta. Porém, na profundidade do nosso ser, encontram-se outras tonalidades afetivas das quais só nos damos conta quando vêm à superfície. Essas são as «tonalidades fundamentais» [*Grundstimmungen*]. Tais tonalidades afetivas, uma vez que se

encontram em profundidade, devem ser despertadas. Já no §18 a), Heidegger questiona qual a tonalidade fundamental que devemos deixar despertar em nós, na atualidade. Para, em seguida, no §18 c), questionar se o tédio profundo [*tiefe Langeweile*] será a tonalidade fundamental procurada.

Agora que apresentámos uma compreensão para afetividade e para tonalidade afetiva, podemos justificar que o tédio seja um fenómeno afetivo. De facto, podemos reconhecer que o tédio é um estado vivido que afeta a nossa relação com o mundo. No momento em que nos afeta, o tédio é o 'como' que condiciona a relação com o mundo à nossa volta, tornando-o fundamentalmente indiferente, e anulando a possibilidade de nos envolvermos nele, distraíndo-nos de nós próprios.

A especificidade do fenómeno afetivo do tédio reside, segundo Heidegger, na sua relação com o tempo. Para Heidegger, o tempo não é algo exterior à estrutura do *Dasein* pois «[...] na sua possibilidade de ser mais extrema, o ser-aí não é no tempo, ele é mesmo o tempo.» (HEIDEGGER, (1924) 2003: 51). *Dasein* e tempo confundem-se, são um e o mesmo. Não se pode sequer afirmar que o tempo é interior porque afirmá-lo é já separar *Dasein* e tempo. O tempo é imanência e transcendência. É imanente porque é o próprio *Dasein* a fazer-se. E é transcendente porque é o *εκστατικόν* (HEIDEGGER, (1927) 2002: 389). É o *Dasein* nas suas ex-stases que se temporaliza nos horizontes do porvir, do ter-sido e do presente. O *Dasein* ex-siste temporalizando-se, isto é, projetando-se – como jacto de água que brotasse de uma fonte – nos diversos esquemas temporais. A este sentido de tempo ex-stático, Heidegger chama temporalidade [*Zeitlichkeit*].

No §20 do já referido curso, *Os Conceitos Fundamentais de Metafísica*, Heidegger afirma que a questão do tédio conduz-nos ao problema do tempo e, no §26, que o tédio vem de um modo determinado de temporalização da temporalidade do *Dasein*. O próprio termo em alemão – *Langeweile* – representa um momento temporal que se alonga, um demorar. Nesta obra, Heidegger apresenta-nos três formas de tédio, desde uma primeira, mais superficial, até à terceira que é a mais profunda. A terceira – «estar-se entediado» [*es ist einem langweilig*] – é a condição de possibilidade das outras duas. No seu conjunto, formam o fenómeno do tédio existencial.

Em comum às três formas de tédio, Heidegger indica dois elementos estruturais: a «retenção» [*Hingehaltenheit*] e a «Serenidade vazia» [*Leergelassenheit*], ambos relacionados com a temporalidade do *Dasein*. O tempo é aquilo que nos retém quando estamos entediados. Ficamos como que presos numa temporalização que não deixa o tempo seguir o seu curso como é costume. Na experiência do tédio não conseguimos manter a nossa habitual relação de envolvimento com os entes intramundanos. A estranheza da temporalização vivida retém-nos como que num intervalo em que a vontade fica paralisada, em que o estar-ocupado e absorvido no tratar-da-vida já não é possível. Essa não ocupação corresponde à «serenidade vazia», quer dizer, a um ser esvaziado das coisas do mundo, na medida em que elas já não prendem a nossa atenção.

O tédio é geralmente entendido como estado afetivo indesejável, um estado que pretendemos afastar de nós, desejando que seja substituído por outro. Como é que tentamos livrar-nos do tédio? Através de passatempos. «Passatempo», como o termo indica, é uma procura de fazer com que o tempo passe. Mas, no tédio profundo o passatempo já não é possível, pois qualquer forma de diversão se torna impotente face à misteriosa prepotência do tempo. É na terceira forma de tédio

que nos confrontamos com a nossa temporalidade própria, com o intervalo de tempo que o nosso *Dasein* é. E, por isso, esta tonalidade é fundamental, por nos aproximar do nosso ser autêntico e por nos fazer interrogar sobre a nossa forma de existir onticamente.

Concluindo, defendemos que o tédio é uma tonalidade afetiva que, ao criar um intervalo temporal que nos afasta da nossa vivência comum, pode ser a oportunidade para questionarmos o sentido existencial de se ser humano. Por isso, ao invés de lhe fugirmos desesperadamente, talvez devêssemos alimentar um pouco o «monstro», esperando obter, pelo menos, uma reflexão proveitosa sobre a nossa existência.

«Existe um [monstro] bem mais feio, mais cruel, imundo!
Que, mesmo recusando gestos ou clamores,
Facilmente faria da terra um destroço
E num simples bocejo engoliria o mundo;
É o tédio!» (BAUDELAIRE, 1996: 47)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUDELAIRE, C.: *As Flores do Mal*, trad. de Fernando Pinto do Amaral, ed. Bilingue, Lisboa, Assírio & Alvim, 1996 (1ª ed. 1992).
- GIDDENS, A.: *The Consequences of Modernity*, California, Stanford University Press, 1990.
- HEIDEGGER, M.: *Der Begriff der Zeit*, Tübingen (1924), Niemeyer, 1989; trad. de I. Borges-Duarte, *O conceito de tempo*, Lisboa, Fim de Século, 2003.
- _____. *Être et Temps* (1927), trad. de François Vezin, Paris, Gallimard, 2002.
- _____. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude* (1929), trad. de Daniel Panis, Paris, Gallimard, 2009 (1ª ed. 1992).
- KUHN, R.: *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature*, New Jersey, Princeton University Press, 1976.
- SVENDSEN, L. Fr. H.: *Petite philosophie de l'ennui* (1999), trad. de Hélène Hervieu, Paris, Fayard, 2006.

O impacto educacional da corrupção

Zélia Maria Xavier RAMOS*
Universidade de Évora (Portugal)
FACAPE (Brasil)

RESUMO: A corrupção é um fenómeno complexo que recentemente tem suscitado estudos multidisciplinares. Segundo Vito Tanzi (1995, *apud* BEGOVIC, 2005: 2) a *"corrupção é o descumprimento intencional do princípio de igualdade de condições com vista à produção de alguma vantagem para alguém ou parentes próximos a partir deste comportamento"*. A definição permite tomar em consideração a corrupção como fragilidade ética do agir humano e pensar suas consequências sociais. É neste sentido que Ochulor afirma que *"há uma concordância universal relativamente à existência factual da corrupção como comportamento anti-social que põe em risco a coesão, o crescimento integral e o desenvolvimento da sociedade"* (2010, p. 469). Fica evidente a pertinência de articular o fenómeno da corrupção com a sociedade e de antever possibilidades de enfrentá-lo na linha sugerida por Ochulor, de auto-responsabilização e de aplicação do juízo crítico (auto-conhecimento, pensamento crítico, educação, diligência e persistência, autodisciplina e análise de cada oportunidade). Ora, a partir dos referenciais dados pelos dois autores, propõe-se, com este texto, alargar a compreensão do fenómeno. Deste modo, a sua apresentação estrutura-se em torno de dois pontos: no primeiro, tratar-se-ão seus aspectos conceptuais, abordando-se as particularidades do fenómeno e buscando explicitar suas causas e factores. Neste ponto, serão chamadas à colação outras definições, com o objectivo de salientar divergências e convergências. No segundo ponto, serão considerados os impactos sociais do fenómeno, em particular no campo educativo. Será sublinhado que o combate à corrupção não se restringe apenas à mobilização de recursos legislativos, financeiros, punitivos e operacionais, mas que passa pela adesão a um padrão ético que promova uma educação ponderada pela autonomia, responsabilidade e solidariedade, de acordo com Kohlberg (BIAGGIO, 2006).

PALAVRAS-CHAVE: Corrupção, Ética, Filosofia da Educação

ABSTRACT: Corruption is a complex phenomenon which recently has attracted multidisciplinary studies. According to Vito Tanzi (1995, *apud* Begovic, 2005: 2) *"corruption is the intentional breach of the equality principle of conditions for the production of some benefit to someone, or close relatives, from this behavior"*. The definition allows to take into account the corruption as ethical fragility of the human action and thinking its social consequences. In this sense, Ochulor states that *"there is a universal agreement on the factual existence of corruption as anti-social behavior that endangers the cohesion, integral growth and development of society"* (2010, p. 469). It is evident the relevance of articulating the phenomenon of corruption in society and of foreseeing the possibilities to face it in the line suggested by Ochulor, of self-responsibility and application of critical judgment (self-knowledge, critical thinking, education, diligence and persistence, self-

* Doutoranda em Filosofia na Universidade de Évora, Portugal, e Professora da Faculdade de Ciências Aplicadas e Sociais de Petrolina – FACAPE, Brasil.
E-mail: zelia.ramos@hotmail.com

discipline and analysis of every opportunity). Now, from the references provided by the two authors, it is proposed, in this paper, extending the understanding of the phenomenon. Thus, the text is structured around two points: first, its conceptual aspects will be treated by addressing the particularities of the phenomenon and by trying to explain its causes and factors; in this point, will be called to the fore other definitions, in order to highlight divergences and convergences. The social impacts of the phenomenon will be considered in the second point, particularly in the educational field. It will be stressed that combating corruption is not restricted to the mobilization of legislative, financial, operational and punitive resources, but that passes through adherence to an ethical standard that promotes an education characterized by autonomy, responsibility and solidarity, according to Kohlberg (BIAGGIO, 2006).

KEYWORDS: Corruption, Ethics, Philosophy of Education

1. Introdução

O presente trabalho reflete alguns aspectos integrantes de tese de doutoramento em desenvolvimento, que propõe investigar o tema da corrupção no contexto das instituições de Ensino Superior. Embora ninguém se assuma ostensivamente como corrupto e corruptor, é inegável a prática de comportamentos que minam essas instituições, afectando a eficácia e a estabilidade dos vários setores de serviços públicos e empresas. Todas as instituições procuram defensivamente evitar que situações de corrupção interna sejam noticiadas para o exterior, pelo que o estudo dessas situações não é de acesso fácil. Uma das vias que se configura acessível é a combinação de entrevistas e questionários aplicados, numa amostra representativa, a gestores, docentes e discentes de instituições de Ensino Superior, com vista a obter informações reveladoras de casos que configurem a prática de corrupção. A corrupção nas instituições de Ensino Superior tem resultado da permeabilidade que afecta os sistemas normativos de funcionamento jurídico, administrativo e pedagógico, constituindo-se numa séria ameaça à democracia, à confiança nos serviços, ao desenvolvimento económico e à sustentabilidade das instituições. Para este estudo foram inquiridos discentes, docentes e gestores integrados da Universidade de Évora.

2. Aspectos conceptuais e causas da corrupção

2.1. Abordagem do conceito de corrupção

“Sabemos que a corrupção existe”, declara Miller (2005: 2). A percepção da corrupção, mais predominante em alguns países que noutros em função da tradição histórica e cultural, dos níveis de desenvolvimento económico e do funcionamento institucional, tem dado lugar a diferentes concepções que são associadas à variação do índice e do tipo de ocorrência. Miller afirma que a recente crise financeira global tem contribuído para apressar os reformadores a considerarem várias medidas anticorrupção com o objectivo de enfrentar combativamente o fenómeno. Contudo observa que pouca atenção teórica tem sido dada ao conceito em si mesmo, limitando-se a acentuar um ou outro aspecto do fenómeno e não o fenómeno no seu todo. Acentua o autor que a corrupção não é necessariamente de natureza económica e política, mas se caracteriza pela extensividade. Para o ilustrar, cita o caso de um académico que faz plágio do trabalho de outros. Neste acto não estaria cometendo um ilícito económico ou contravenção, mas simplesmente tentando aumentar o seu *status* académico, dado que poderia não haver a busca ou ganho de qualquer benefício financeiro. A principal motivação seria a obtenção de *status*, em vez de riqueza. Miller conclui que a corrupção económica é uma forma institucional de corrupção mas não é a única (2005: 9).

Treisman (1997: 1), em estudo sobre as causas da corrupção, acentua que a sua análise encontra múltiplas razões e que existem linhas de interpretação já estabelecidas. Assim, importa superar a relação entre corrupção e países em subdesenvolvimento, não obstante haver resultados de pesquisas empíricas confirmando a existência de ligação entre elevados níveis de percepção da

corrupção e menores níveis de investimento e crescimento. Também há que atender ao facto das definições de corrupção considerarem apenas o fenómeno no contexto sectorizado, como a economia ou a política, o que impede uma aplicação generalizada.

A filósofa russo-americana Ayn Rand, manifestando a sua preocupação com a prática da corrupção na sociedade, expressa-se de forma contundente sobre esse fenómeno sócio-cultural por condenar a própria sociedade:

«Quando você perceber que, para produzir, precisa obter a autorização de quem não produz nada; quando comprovar que o dinheiro flui para quem negocia não com bens, mas com favores; quando perceber que muitos ficam ricos pelo suborno e por influência, mais que pelo trabalho, e que as leis não nos protegem deles, mas, pelo contrário, são eles que estão protegidos de você; quando perceber que a corrupção é recompensada, e a honestidade se converte em auto sacrifício; então poderá afirmar, sem temor de errar, que sua sociedade está condenada.» (RAND, 2012)

A filósofa, resumidamente, expõe aspectos umbilicalmente ligados à corrupção: favoritismo, suborno, tráfico de influência, degradação da sociedade e o decorrente sentimento de fragilidade que acomete as pessoas ante a constatação do fenómeno. Esta sua decomposição permite aceder às diversas manifestações do fenómeno.

Um outro conceito encontrado na literatura especializada, e que se nos afigura ser pertinente, é o de Rose-Ackerman (1999: 131), para quem “*a corrupção é um abuso do poder público para ganhos próprios*”. Rose-Ackerman admite a distinção entre o papel público e o privado, ressalta que esta fronteira não é muito clara para algumas sociedades. Considera ainda, que as pessoas nos países em vias de desenvolvimento façam distinções entre comportamentos apropriados e não apropriados, levadas em conta suas próprias normas culturais. Mas frisa que pesquisas formais e discussões informais revelam uma frustração relativa à ocorrência de corrupção e evidenciam uma tolerância e ou resignação sintomática de medo de represálias na demonstração de queixas.

Para Johnston (2005, p. 10), corrupção “é o abuso de funções ou recursos públicos para benefício privado”. Enfatiza este pesquisador, porém, que termos como “abuso”, “público”, “privado” e “benefício” são motivos de disputa em muitas sociedades e de graus variados de ambiguidade na maioria.

Na mesma linha interpretativa, ou seja, focando a área política, Vito Tanzi (1995, *apud* BEGOVIC, 2005: 2) sublinha o nepotismo inerente:

«Corrupção é o descumprimento intencional do princípio de igualdade de condições com vista à produção de alguma vantagem para alguém ou parentes próximos a partir deste comportamento.» (TANZI, 1995, *apud* BEGOVIC, 2005: 2)

O nepotismo é assumido como uma das formas de corrupção que se apresenta no sector público com alto índice de ocorrência, retratando um cenário de injustiças. Begovic identifica na definição de Vito Tanzi três elementos básicos: o primeiro, diz respeito ao incumprimento do princípio da igualdade; o segundo elemento sublinha a intencionalidade vinculada ao próprio incumprimento; o terceiro destaca a vantagem para o indivíduo que viola o princípio da igualdade de

condições. Logo a corrupção não decorre do mero incumprimento, mas do calculismo intencional do incumprimento com vista ao benefício pessoal excludente.

Ochulor & Bassey (2010, p. 470) colocam a corrupção numa perspectiva filosófica:

«[...] como um acto humano, feito por um agente moralmente responsável, carrega consigo uma culpa moral, porque vai de encontro aos padrões morais estabelecidos geralmente aceites ou por uma sociedade particular. A questão da corrupção assume então um status de importância filosófica, primeiro porque procede da natureza metafísica do homem enquanto um ser imbuído de racionalidade e liberdade. Em outras palavras, procede do homem enquanto agente moral.» (OCHULOR & BASSEY, 2010: 470)

Nesta consideração, os autores evidenciam a corrupção como fragilidade ética do agir humano e inconsistência do pensar. Num outro texto, Ochulor e Bassey (2010, p. 469) remetem para a dimensão anti-social da corrupção, encarando-a como comportamento de risco para o desenvolvimento da sociedade. Diz ele que:

«[...] há uma concordância universal relativamente à existência factual da corrupção como comportamento anti-social que põe em risco a coesão, o crescimento integral e o desenvolvimento da sociedade.» (OCHULOR & BASSEY, 2010: 469)

Por conseguinte, a globalidade e persistência do fenómeno, o seu carácter evasivo e as consequências perturbadoras do bem-estar comum, torna-o um objecto de estudo actual e com interesse para a educação.

Miller (2011) evidencia a dificuldade de contar-se com uma definição precisa do fenómeno, valendo aqui citá-lo na íntegra:

«À luz da gama diversificada de acções corruptas e da natureza genérica do conceito de corrupção, é improvável que qualquer definição precisa e detalhada da corrupção institucional seja possível. Nem é provável que o campo de acções corruptas possa ser perfeitamente limitado pelo recurso a um conjunto de critérios auto-evidentes. Em vez disso, devemos contentar-nos com a definição um tanto vaga e muito genérica de corrupção institucional; e então proceder de uma forma relativamente informal e aos poucos tentar identificar uma série de ofensas morais e/ou legais que são conhecidas por contribuir, sob certas condições, para o enfraquecimento das instituições moralmente legítimas. Essas ofensas incluem, obviamente, o suborno, o nepotismo e alguns - mas não todos - casos de fraude. Mas, sob certas circunstâncias, elas podem também incluir quebras de confidencialidade que comprometem investigações; a tomada de declarações falsas que mina processos judiciais ou processos de selecção; a aplicação selectiva de leis ou regras por aqueles investidos de autoridade, e assim por diante. A ampla diversidade de acções corruptas tem pelo menos duas outras implicações. Em primeiro lugar, implica que os actos de corrupção institucional, como classe, exibem um conjunto correspondente e amplo de deficiências morais. Em segundo lugar, a ampla diversidade de acções corruptas implica que pode bem haver a necessidade de uma correspondente, ampla e diversificada série de

medidas anti-corrupção para combater a corrupção em suas diferentes formas, e, de facto, em seus contextos possivelmente muito diferentes.» (MILLER, 2011)

Desta leitura, emerge a impossibilidade de encontrar-se uma definição universalizante para a corrupção, seja qual for o setor de actividade em que incida.

2.2 Causas mais comuns da corrupção

Sousa (2011: 44) afirma não haver uma causa única para a corrupção, assim como não há uma solução única para esse problema social, pois trata-se de “um fenómeno multifacetado, um comportamento desviante de um conjunto de valores balizado entre normas legais e normas socioculturais ou expectativas”. A corrupção é marcadamente activa, fazendo-se sempre presente nos cenários social e político, sobretudo por revelar um carácter duradouro e resistente ao combate que lhe procura mover a sociedade. As causas mais comuns deste fenómeno são normalmente atribuídas à ânsia de poder, à cobiça do dinheiro pelo simples impulso de acumular riquezas e de alcançar *status* ou reconhecimento social e à busca do prazer.

Mas o que efectivamente motiva o homem a praticar a corrupção? Para Miller *et al.* (2005: 13), há muitas motivações, dentre as quais o desejo de riqueza, *status*, poder e prazer. Afirmam, porém, que há *aparentemente* pelo menos um motivo que não deve ser associado a corrupção - a prática de algo errado por uma boa causa -, para o que sugerem precaução, já que há acções realizadas com o desejo de fazer o bem mas que, na realidade, são actos de corrupção caracterizando a denominada corrupção por uma causa nobre (*noble cause corruption*). Ainda assim a pessoa que a pratica ou engana a si próprio ou simplesmente se equivoca no julgamento da ação, tendo-a por moralmente necessária. Fica evidente que a motivação para a ação, neste caso inspirada por uma boa causa, resulta corrompida. Seu praticante, de facto, age segundo a crença de que está praticando algo moralmente correcto, mesmo que esta crença seja falsa. Em suma, as acções corruptas se constituem em acções habituais, moralmente erradas, não sendo motivadas, portanto, pela efectiva crença de que são moralmente correctas.

3. Impactos sociais da corrupção na educação superior, suas formas e combate ao fenómeno

3.1 Impactos na educação superior

É evidente que a corrupção nas instituições de ensino superior tem contribuído para as fragilizar e desacreditar. Como prática mundial amplamente constatada e em expansão, a corrupção passa a exigir medidas urgentes e consensuais no âmbito de todas as nações. Impactando negativamente o desenvolvimento social e económico dos povos, a corrupção, em todas as suas manifestações, transformou-se num mal social a ser combatido com recursos adequados. No caso específico da sua prática na educação superior, tem motivado um número crescente de pesquisadores que, de forma denodada, aplicam seus melhores esforços na busca de sistematizá-la teoricamente e de chegar a possíveis

soluções para o fenómeno, ajudando os países no desenvolvimento de estratégias dirigidas para a detecção, redução e controlo da corrupção, de forma a conduzir os sistemas educacionais a níveis mais elevados de equidade, credibilidade e eficiência.

A corrupção na educação superior não é um fenómeno recente. Segundo Poisson (2010: 1):

«O fenómeno não é novo. Contudo, até a década passada, raramente a pesquisa esteve focada nele. Pode haver várias explicações para isto. Primeiro de tudo, a questão da corrupção só recentemente emergiu na agenda internacional, com a adopção da Convenção de 1999 da OCDE sobre o Combate do Suborno de Funcionários Públicos Estrangeiros em Transacções de Negócio Internacionais e da Convenção de 2003 das Nações Unidas contra a Corrupção (UNAC). Segundo, os envolvidos no sector educacional têm sido relutantes em lidar com a questão da corrupção – talvez porque temessem que isto pudesse manchar a imagem do sector e, por esta razão, reduzir os recursos nele alocados.» (POISSON, 2010: 1)

Heyneman (2007: 5), afirmando que “quando a educação relaxa a imparcialidade, perde qualidade”, chama a atenção para a redução das taxas de retorno económico nos investimentos educacionais, onde a corrupção é elevada. Quando a corrupção na educação superior, segundo esse pesquisador, aproxima-se dos 50%, ou seja, com mais de 50% dos estudantes relatando terem tido experiências com pagamentos ilegais, a confiança dos empregadores, quanto a ter confiança nas habilidades e competências dos estudantes egressos, deixa de existir.

3.2. Formas de corrupção nas Instituições de Ensino Superior

Para Heyneman (2007: 4), um sistema educacional pode ser corrupto de quatro formas: através de suas funções educacionais; através do suprimento de bens e serviços; através de comportamento profissional impróprio; e no tratamento de taxação e propriedade.

Acrescente-se a este quadro a prática do plágio, um problema ético-legal constituído pela violação dos direitos autorais de outra pessoa. Vai de encontro à capacidade de formação técnica e teórica de cada um, seja aluno ou professor, no aprimoramento de suas funções. Caracteriza-se como ausência de articulações de ideias próprias com as ideias de outros autores e como incapacidade de construção própria de argumentos.

Osipian (2008: 349) relaciona também alguns tipos de corrupção na educação superior, destacando os seguintes:

- Suborno de todos os tipos e formas;
- Nepotismo (relações de parentesco);
- Favoritismo (tratamento preferencial);
- Fraude: na pesquisa, na assistência médica, na “inadimplência” (não cumprimento de contratos ou de outras condições), na manipulação de fluxo de informação;
- Apropriação indevida (da universidade, pela universidade);

- Trapaça (por estudantes ou potenciais estudantes);
- Plágio (por estudantes, pela universidade);
- Falta de ética profissional (inclusive comportamento sexual impróprio);
- Quebra de contrato.

3.3. Combate à corrupção nas instituições de ensino superior

Heyneman (2007: 6) sugere medidas aplicáveis na redução das oportunidades de prática da corrupção nas instituições de ensino superior, agrupando-as em quatro categorias. Na primeira categoria, a das *reformas estruturais*, propõe o estabelecimento de agência autónoma de exame e autorização, desligando o processo de certificação do âmbito das instituições de educação superior. Certamente trata-se de proposta que abalaria o sistema, levantando contundentes polémicas e fortes reacções, vez que seus membros são sempre firmes e decididos na defesa daquilo que consideram próprio e inseparável das funções do ensino superior. Contudo é uma proposta que, pela simples sugestão, já se torna capaz de fazer pensar aqueles acostumados à prática da corrupção.

Quanto aos *mecanismos para adjudicação e gestão*, constantes da segunda categoria proposta, menciona o estabelecimento de quadros profissionais; os polémicos “boards of trust”, os *ombudsmen* públicos (funcionários responsáveis pela investigação das queixas dos cidadãos contra órgãos da administração pública) e os Códigos de Ética ou Comissões de Ética para a audiência e registro de casos de infracção e sugestão de providências.

Faz referência, na terceira categoria – a dos mecanismos preventivos –, à implementação de relatórios anuais sobre a corrupção, ao acesso público aos relatórios financeiros das instituições, a Códigos de Ética para os administradores, à divulgação pública de todos os Códigos de Ética vigentes na instituição, a comissões anti-corrupção e à existência de imprensa universitária livre e activa.

Por fim, na categoria das sanções, Heyneman avança com as seguintes medidas: penalidades jurídicas para delitos económicos e profissionais, exposição pública dos factos, demissão do emprego e multas a serem pagas a vítimas de delitos profissionais.

Evidencie-se que o combate à corrupção não se restringe apenas à mobilização de recursos legislativos, financeiros, punitivos e operacionais, mas que passa pela adesão a um padrão ético que promova uma educação ponderada pela autonomia, responsabilidade e solidariedade, de acordo com Kohlberg [conforme referido em Biaggio (2006: 26-27)], ou seja, que passa pelo desenvolvimento moral dos indivíduos. Este autor propõe seis estágios de desenvolvimento moral, agregados em três níveis – o pré-convencional (estágios 1 e 2), o convencional (estágios 3 e 4) e o pós-convencional (estágios 5 e 6). Considera que, no estágio 6 – o dos princípios universais de consciência – o pensamento pós-convencional atinge o seu nível mais elevado, quando os indivíduos passam a reconhecer os princípios morais da consciência individual, agindo segundo eles e dispondo-se a reagir às leis injustas, quando não lhes for possível modificá-las pelos meios democráticos legais. Fazem uso da desobediência civil, atitude muito própria dos mártires, dos pacifistas, dos que não abrem mão dos seus princípios, a exemplo, segundo Kohlberg, de Jesus Cristo, Gandhi e Martin Luther King.

O desenvolvimento moral, desta forma, está em sintonia com a universalidade do princípio moral, abordado pelas diversas teorias éticas e aceita por alguns filósofos, mas rejeitada por outros (OCHULOR, 2011: 224).

4. Leitura da aplicação dos questionários

Os resultados parciais da pesquisa actualmente em andamento, de apoio ao desenvolvimento da tese mencionada no início deste trabalho, decorrem dos questionários aplicados a 117 respondentes (53,8% do sexo feminino; 39,4% do sexo masculino; e 6,8% com omissão de resposta à variável gênero). Os respondentes integrantes da amostra, distribuídos por 6 cursos da Universidade de Évora, são constituídos de 94 discentes, 19 docentes e 4 gestores académicos. Apenas para ilustrar alguns aspectos vinculados à corrupção, destacam-se aqui percepções dos respondentes quanto ao conceito de corrupção, causas da vulnerabilidade das instituições de ensino superior ao fenómeno e aos impactos que provoca (medidas pelo maior % de concentração de respostas):

Os respondentes concordam, em parte, que a corrupção é...

- Uma conduta com origem nas relações humanas (55,6%);
- Uso de recursos públicos para ganhos pessoais (53,8%);
- Manifestação de poder em proveito próprio (48,7%);
- Teoria social que deve ser debatida por meio da acção pública (42,7%);
- Associação da prossecução de um fim público a um interesse privado (41,9%).

Os respondentes concordam, em parte, que a vulnerabilidade das instituições de ensino superior à corrupção, deve-se a...

- Ausência de aprimoramento no conhecimento dos valores éticos e morais (47,9%);
- Ausência de normas e regras claras nas instituições (47%);
- Ausência de transparência nos procedimentos administrativos, académicos e financeiros (42,7%);
- Existência de fraudes administrativas e académicas (41,9%);
- Suborno como meio para atingir um fim específico (40,2%).

Os respondentes concordam plenamente que a corrupção...

- afeta a educação de qualidade (59,8%);
- promove a descrença na instituição por parte da sociedade (54,7%);
- compromete os valores éticos e morais fragilizando a instituição (52,1%);
- inviabiliza o desenvolvimento económico, social e intelectual da instituição (48,7%);
- estimula a ganância de dirigentes e outros servidores da instituição (47%).

5. Considerações finais

A hipótese de corrupção percecionada pelos inquiridos é que ela transita nas relações intransparentes de condutas ilícitas, fortalecidas pelo exercício do poder de funções e cargos ocupados no âmbito institucional como meios únicos para articular interesses puramente pessoais em vez do interesse social, atribuição inerente do gestor académico/administrativo na função pública a que está destinado por cargo e função, na incumbência educacional. Encontramos em Sousa (2011: 17) uma afirmação explicativa do fenómeno que vai ao encontro da posição emergente: “a corrupção é um pacto oculto que implica uma troca”. O ponto de vista dos inquiridos concorda com a definição dada por Cragg (1999: 10), quando considera que o acto corrupto é:

«[...] qualquer tentativa, bem sucedida ou não, para persuadir alguém, numa posição de responsabilidade, a tomar uma decisão ou fazer uma recomendação baseada em fundamentos outros que não os de méritos intrínsecos ao caso, com uma visão de vantagem ou promoção, para si ou outra pessoa ou grupo com que se vincula, mediante compromisso pessoal, obrigação ou emprego ou de lealdade individual, profissional ou de grupo.» (CRAGG, 1999: 10)

BIBLIOGRAFIA

- BEGOVIC, B.: *Corruption: concepts, types, causes and consequences*, Center for the Opening and Development of Latin America (CADAL)/Center for Liberal-Democratic Studies (CLDS)/Center for International Private Enterprise (CIPE), 2005.
[Disponível online:
<http://www.cipe.org/sites/default/files/publication-docs/032105.pdf>]
- BIAGGIO, A.: *Lawrence Kohlberg: Ética e Educação Moral*, 2ª ed., São Paulo, Moderna, 2006.
- HEYNEMAN, S.: Buying Your Way into Heaven: The Corruption of Education Systems in Global Perspective, in *Perspectives on Global Issues*, Vol. 2, n.º 1, New York University, Center for Global Affairs, 2007.
[Disponível online:
<http://www.vanderbilt.edu/peabody/heyneuman/PUBLICATIONS/Heyneuman.2007.BuyingYourWay.pdf>]
- _____, et al.: The Cost of Corruption in Higher Education, in *Comparative Education Review*, Vol. 52, n.º 1, 2007.
[Disponível online:
<http://www.vanderbilt.edu/peabody/heyneuman/PUBLICATIONS/Heyneuman.2008.CostsofCorruption.pdf>]
- MARCHIONNI, A.: *Ética: a arte do bom*, Petrópolis/Rio de Janeiro, Editora Vozes Ltda., 2008.
- MILLER, S. et al.: *Corruption and Anti-Corruption: an applied philosophical approach*, New Jersey, Pearson Education Inc., 2005.

- MILLER, S.: *The Moral Foundations of Social Institutions: a Philosophical Study*, New York Cambridge University Press, 2010.
- Corruption, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition)*, 2011.
[Disponível online:
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/corruption/>]
- MIRANDA, G. S.: Corrupção pública: uma pandemia nacional, in *Panóptica*, Ano 1, n.º 9, pp. 225-261, 2007.
[Disponível online:
<http://www.conamp.org.br/Lists/artigos/DispForm.aspx?ID=168>]
- OCHULOR, C. L.: *Philosophy: A Fundamental and Basic Science*, Calabar, Focus Prints and Publishers, 2008.
- & BASSEY, E. P.: Analysis of Corruption from the Ethical and Moral Perspectives, in *European Journal of Scientific Research*, Vol.44, n.º 3, pp.466-476, 2010.
[Disponível online:
<http://www.eurojournals.com/ejsr.htm>]
- Ethical and Moral Implications of Corruption, in *Canadian Social Science*, Vol. 7, n.º 5, pp. 223-228, 2011.
[Disponível online:
<http://www.cscanada.net/index.php/css/article/view/J.css.1923669720110705.231/2021>]
- OLIVEIRA CARMO, S. J. de: *Corrupção: uma explicação filosófica sobre uma “onerosa e reincidente” realidade humana*, 2005.
[Disponível online:
<http://www.direitonet.com.br/artigos/exibir/2223/Corrupcao-uma-explanacao-filosofica-sobre-uma-onerosa-e-reincidente-realidade-humana>]
- RAND, A.: [Falta indicar o título do artigo]
[Disponível online:
<http://www.50emails.com.br/index.php?s=Ayn+Rand&x=7&y=10/11/06/2012>]
- ROSE-ACKERMAN, S.: *Corrupção e Governo*, Lisboa, Prefácio, 1999.
- SÁ, A. L. de: *Ética e Valores Humanos*, Curitiba, Editora Juruá, 2008.
- SMITH, P.: *Filosofia Moral e Política: Liberdade, Direitos, Igualdade e Justiça Social*, São Paulo, Madras, 2009.
- SOUSA, L. de.: *Corrupção*, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2001.
- VÁSQUEZ, A. S.: *Ética*, 16ª. ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1996.

Vulnerabilidade social: Questões baseadas na análise do trabalho precário

Carolina Costa RESENDE*
PUC Minas (Brasil)

José Newton Garcia de ARAÚJO**
PUC Minas (Brasil)

RESUMO: A partir da análise do trabalho no corte da cana-de-açúcar, no estado de Minas Gerais, Brasil, discutimos aqui o conceito de vulnerabilidade social, em diferentes perspectivas teóricas. Apresentamos, inicialmente, a abordagem do MTE (Ministério do Trabalho e do Emprego) brasileiro, em parceria com o DIEESE (Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos), que definem a vulnerabilidade segundo o nível de ativos físicos, humanos e sociais que o indivíduo detém ou não, numa realidade social dinâmica, fruto da repartição desigual da posse desses ativos. Em segundo lugar, com Pelluchon (2011) discutimos a vulnerabilidade, a partir de uma reflexão sobre a civilização contemporânea. Nesse caso, o conceito de vulnerabilidade não se refere simplesmente à dependência do homem em relação aos outros, mas a um fundamento ético necessário à construção da noção de interdependência. Por fim, com Le Blanc (2011), abordamos o sentimento contemporâneo de vulnerabilidade, que é partilhado por quase todas as vidas humanas, disseminando o medo de ser 'desembarcado', ou seja, um sentimento último de angústia frente à possibilidade eminente de declínio ou de exclusão social.

PALAVRAS-CHAVE: Vulnerabilidade social, Trabalho precário, Exclusão social, Interdependência

RÉSUMÉ: À partir de l'analyse du travail dans la coupe de la canne-à-sucre, dans l'état de Minas Gerais, Brésil, nous discutons ici le concept de vulnérabilité sociale sous différentes perspectives théoriques. Nous présentons d'abord l'approche du MTE (Ministère du Travail et de l'Emploi) brésilien, en partenariat avec le DIEESE (Département de Statistique et d'Études Socio-économiques), qui définissent la vulnérabilité selon le niveau des ressources physiques, humaines et sociales que l'individu détient ou pas, dans une réalité dynamique, résultante d'un partage inégal de la propriété de ces ressources. Deuxièmement, avec Pelluchon (2011), nous discutons la vulnérabilité à partir d'une réflexion sur la civilisation contemporaine. Dans ce cas, le concept de vulnérabilité ne se

* Psicóloga, professora da PUC Minas (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil) e doutoranda em Psicologia nesta mesma universidade. Realizou estágio doutoral (PDSE), no CERSES (Centre de Recherche, Sens, Ethique, Société) da Université Paris Descartes e CNRS (França), com uma bolsa de estudos da (CAPES).

E-mail: carolina.resende@uol.com.br

** Orientador da pesquisa de doutorado. Psicólogo, professor da PUC Minas, doutor em Psicologia pela Université Denis-Diderot (1990) e pós-doutorado no CERSES/CNRS/Université Paris-Descartes (2008).

E-mail: jinga@uol.com.br

refère pas simplement à la dépendance de l'homme par rapport aux autres, mais à un fondement éthique nécessaire à la construction d'une notion d'interdépendance. Finalement, avec Le Blanc (2011), nous abordons le sentiment contemporain de vulnérabilité qui est partagée par la quasi-totalité des vies humaines et qui répand la peur d'être «débarqué», c'est-à-dire un sentiment d'angoisse face à la possibilité d'un déclin imminent ou de l'exclusion sociale.

MOTS-CLÉS: Vulnérabilité sociale, Travail précaire, Exclusion sociale, Interdépendance

1. Introdução

Esta exposição integra uma pesquisa de doutorado, em andamento, no programa de pós-graduação em psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), Brasil, na linha de pesquisa denominada “Processos Psicossociais”. O tema investigado é o trabalho no corte manual da cana de açúcar, cujo término está previsto para fevereiro de 2014. Entre janeiro e agosto de 2012, em Paris, está sendo realizado um estágio de doutorado no *Centre de Recherche Sens, Éthique, Société* (CERSES), da Universidade Paris-Descartes e do *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS), com bolsa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) do governo federal brasileiro, na modalidade de doutorado sanduíche no exterior (PDSE).

O problema central desta pesquisa está voltado para a qualidade de vida no trabalho e a vulnerabilidade social do trabalhador do corte manual de cana-de-açúcar, no Brasil contemporâneo. Buscamos analisar as atuais relações de trabalho, contextualizando-as na realidade sócio-histórica da indústria do açúcar e do álcool, no Brasil. O cultivo da cana-de-açúcar, neste país, passou por vários ciclos e crises, desde o seu nascedouro, no século XVI, até os dias atuais. Todos esses ciclos revelam uma intensa exploração da mão-de-obra do trabalhador do campo, desde a época do trabalho escravo. O complexo industrial canavieiro nacional conta atualmente com 450 usinas. No entanto, a geração de empregos diretos vem caindo, em função da mecanização da colheita e do plantio da cana-de-açúcar. No município estudado, Lagoa da Prata (Minas Gerais/Brasil), em 2008, chegaram a ser contabilizados, aproximadamente, dois mil trabalhadores na atividade de corte manual de cana-de-açúcar. Atualmente, eles não passam de 200. Em menos de quatro anos, o número de empregados caiu cerca de 90%. No entanto, apesar da drástica redução, não há previsão de que desapareça totalmente essa categoria de trabalhadores. E enquanto eles continuam no corte manual da cana, sua produtividade atinge um nível recorde, pois cada trabalhador corta, em média, 12 toneladas da planta, por dia. O que move tal rendimento é a necessidade que o sujeito tem de se mostrar cada vez mais produtivo, para não ser despedido pela empresa, além de ter aumentada a sua remuneração, que não é fixa e depende de sua própria produção.

Nesse contexto, muitas são as indagações éticas sobre o modelo de gestão aplicado à categoria de trabalhadores aqui focalizada. As estratégias competitivas de setores produtivos se estruturam, em grande medida, em seus sistemas de gestão. E estes, ao privilegiarem a produção e o lucro, tendem a precarizar as condições e a organização do trabalho, de modo a elevar as cargas físicas e psíquicas da atividade a níveis intoleráveis, gerando sofrimentos físicos e psíquicos diversos.

O contexto de vida do cortador de cana-de-açúcar é marcado pela vulnerabilidade social, não só em função da natureza de sua atividade, mas também das precárias condições financeiras, da baixa escolaridade e da constante ameaça de exclusão social. Em síntese, esse trabalhador experimenta as mais precárias condições de trabalho e de existência, oprimido entre a sobrevivência e a submissão (ALVES, 2008).

A presente pesquisa buscou fundamentar-se em alguns conceitos e noções que julgamos elementares para o seu desenvolvimento teórico, bem como para a

discussão de seus resultados. Dentre eles, citamos: trabalho, qualidade de vida no trabalho e vulnerabilidade social. Nossa construção teórica ainda está em andamento, mas dela destacamos alguns fragmentos que discutiremos a seguir.

2. Vulnerabilidade social

Várias são as perspectivas teóricas que abordam a questão da vulnerabilidade humana, em sua generalidade. O ângulo específico que vamos focalizar, nesta apresentação, em diálogo com a filosofia, diz respeito à vulnerabilidade social, no contexto da sociedade contemporânea. Seleccionamos, assim, três perspectivas teóricas distintas, mas que nos ajudam a compreender como a argumentação, seja ela filosófica, política ou psicossociológica, pode direcionar as práticas e as políticas sociais de uma época, de um governo ou mesmo de uma pesquisa.

Apresentamos, em primeiro lugar, a perspectiva de Katzman¹, adotada pelo governo federal brasileiro, através do MTE (Ministério do Trabalho e do Emprego), em parceria com o DIEESE (Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos). O autor define o grau de vulnerabilidade, de acordo com o nível de ativos físicos, humanos e sociais que o indivíduo detém ou não. Trata-se de uma variável dinâmica, fruto da repartição desigual da posse desses ativos. Tal perspectiva é partilhada por uma equipe de pesquisadores, sob a coordenação do professor Cláudio Salvadori Dedecca, da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), também com contribuições relevantes para as políticas públicas e estudos sobre o tema, no Brasil, salientando os aspectos conceituais da vulnerabilidade social. Tal proposta parte do pressuposto de que as transformações globais relativas à regulação do mercado de trabalho, ocorridas a partir do final dos anos 90, provocaram mudanças psicossociais importantes nas relações de trabalho. A reestruturação produtiva, ditada por estratégias corporativas de realocação das atividades industriais e de serviços, eleva a percepção de riscos, pressionando a organização capitalista a buscar novos padrões de estabilidade que, no entanto, terminam por intensificar a instabilidade econômica, com reflexos nas taxas de juros e no câmbio, o que reduz, em última instância, o ritmo do crescimento econômico, aumentando a insegurança acerca do futuro (MTE/DIEESE, 2007).

Os estudos sobre vulnerabilidade social ganharam maior importância, no Brasil e no mundo, a partir dos anos 90, como contraponto ao conceito de exclusão social, na medida em que apontam para uma fragilidade do vínculo social, que se desenrola num processo dinâmico e fluido, distinto da ruptura total do vínculo que alijaria a pessoa à condição definitiva de excluído social. A análise binária de situações extremas, centrada nas categorias “incluídos ou excluídos”, cede espaço para uma reflexão sobre situações intermediárias, cujo mérito consiste em analisar as condições de desigualdade social, além de trazer novas luzes à questão da mobilidade, ascendente ou decrescente, a que determinados grupos sociais estariam sujeitos (MET/DIEESE, 2007).

¹ Rubén Kaztman, é chileno, Consultor da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) e membro do Conselho Consultivo INCT - Observatório das Metrôpoles.

As situações de vulnerabilidade social não têm uma delimitação precisa, mas «expressam a existência de uma ‘zona intermediária instável’ entre as situações de inclusão e de exclusão social» (MTE/DIEESE, 2007: 3). Elas indicam ainda a menor capacidade de enfrentar situações de risco, bem como a maior ou menor capacidade de um indivíduo, família ou grupo social, de articularem os dispositivos que afetam o seu bem-estar e as formas de aproveitamento das oportunidades propiciadas pelo Estado, mercado ou sociedade. Assim, a noção mesma de vulnerabilidade social é imprecisa, pois comporta a análise da mobilidade social, tanto no seu sentido ascendente, de saída da indigência e/ou marginalidade, quanto no movimento inverso, de queda no padrão de inserção e bem estar social (MTE/DIEESE, 2007).

De acordo com Katzman, citado no documento do MTE/DIEESE, um indicador importante da vulnerabilidade social é a capacidade de um indivíduo, família ou grupo social, de controlar as forças que afetam seu bem-estar, assim como de aproveitar as oportunidades propiciadas pelo Estado, mercado e/ou sociedade. Vulnerabilidade social, portanto, diz respeito à “existência ou não, por parte dos indivíduos ou das famílias, de ativos disponíveis capazes de enfrentar determinadas situações de risco” (MTE, DIEESE, 2007: 7). O termo ‘ativos’ é aqui descrito como uma categoria de análise que se desmembra em três dimensões: físicas, humanas e sociais, conforme quadro explicativo e esquemático, abaixo:

Quadro 1: Controle de Ativos

ATIVOS	MEIOS DE APROVEITAMENTO	
Físicos	Englobam os meios essenciais para o bem-estar e o capital, devendo contribuir para manter, ampliar ou proteger os ativos físicos. Podem ser mensurados por meio do acesso a seguros, créditos, pelas formas de acesso à terra, à moradia e às diversas formas de meios de produção e de propriedade. Divide-se em capital físico e capital financeiro.	
	CAPITAL FÍSICO CAPITAL FINANCEIRO	
	Exemplos: terra, animais, máquinas, moradia, bens de herança, etc. Bens duráveis relevantes para a reprodução social.	Exemplos: poupança, crédito, bens de herança, seguros e proteção financeira. Grau de liquidez e multifuncionalidade dos bens e dinheiro.
Humanos ou Pessoais	Referem-se primordialmente ao trabalho e aos valores a ele agregados, tais como: investimentos em saúde, educação, grau de qualificação, etc. Podem ser mensurados pelo grau de instrução, pela realização de cursos de formação, pela qualificação e reciclagem profissional, pela qualidade de vida, em especial no que se refere à saúde, educação e lazer.	
Sociais	Englobam as categorias, status ou papéis socialmente atribuídos, bem como as redes de reciprocidade, confiança, contatos e acesso à informação. Referem-se ainda, às formas de proteção social disponíveis aos indivíduos. Podem ser mensurados através das formas de acesso à informação ou da participação social na vida da coletividade, tais como: participação em associações/cooperativas de produção e/ou de crédito, em partidos políticos, sindicatos, associações de moradores, grupos religiosos, além das formas de contato e relações com outros grupos, indicando a superação das discriminações relacionadas a gênero, idade, religião, etnia, bem como às diversas formas de expressão cultural, etc.	

Nessa perspectiva, a relação ativos/vulnerabilidade é uma variável sócio-histórica que revela uma estrutura de oportunidades e, permite

«[...] considerar a situação das pessoas a partir dos seguintes elementos: a inserção e estabilidade no mercado de trabalho; a debilidade de suas relações sociais e, por fim, o grau de regularidade e de qualidade de acesso aos serviços públicos ou outras formas de proteção social.» (MTE/DIEESE, 2007: 11)

Esta mesma fonte aponta ainda um agravamento global da situação de vulnerabilidade social, em função do mercado de trabalho, no qual é nítida a crescente exploração do trabalhador, não somente pela baixa remuneração, mas, sobretudo pela reduzida oferta de boas oportunidades de emprego. Significa dizer que, no âmbito geral, todos os trabalhadores sofrem pressão para aumento da produtividade e intensificação do trabalho. Isso resulta em uma generalizada limitação de sua autonomia e auto-realização no trabalho, mesmo nos cargos bem remunerados das grandes corporações.

Nesse contexto,

«[...] o aumento da vulnerabilidade somente pode ser associado à ausência de posses de determinados ativos físicos, pessoais e sociais, quando estiver referido ao aumento da vulnerabilidade relativa de uma parcela ou de grupos sociais em relação a outros.» (MTE/DIEESE, 2007: 15)

Não existe, portanto, um conceito de vulnerabilidade social que seja absoluto, expresso em um coeficiente universal. Trata-se de uma variável dinâmica, cuja compreensão requer estudos psicossociais que permitam analisar o entrelaçamento dinâmico de aspectos singulares, particulares e universais.

Numa outra perspectiva, Pelluchon (2011) aborda a vulnerabilidade a partir de uma reflexão sobre a civilização contemporânea, ou seja, sobre a maneira humana de habitar, de conviver com as outras culturas e de interagir com a natureza. Para a autora, o conceito de vulnerabilidade não se refere simplesmente a uma dependência do homem em relação aos outros, nem mesmo a um conjunto de condições naturais, relacionais e institucionais. A vulnerabilidade deve ser pensada, antes de tudo, a partir de um fundamento ético necessário à construção da noção de interdependência, tão cara mesmo ao indivíduo autônomo, ou seja, aquele ser caracterizado pela capacidade de autodeterminação de pensamento e ação.

Para a autora, o atual modo de vida e de consumo obedece a uma lógica que tem, como resultado, a destruição e a guerra. A partir da modernidade, houve uma mudança significativa do paradigma da Terra, antes vista como um mundo grande e abundante, cuja epiderme era habitada por seres incapazes de afetar sua vida. Atualmente, o universo, mais que pequeno, tornou-se também vulnerável. Falta água potável para muitos humanos, o aquecimento global e a degradação ambiental são perceptíveis e estão na pauta da vida cotidiana. A biosfera, além de finita, é frágil, suscetível à degradação humana.

Além disso, o modelo de organização social e política, imposto ao mundo ocidental e copiado pelos países emergentes, tem deflagrado catástrofes geopolíticas e econômicas. Pelluchon (2011) afirma que a corporação, ou seja, a empresa capitalista é o coração do contrato social contemporâneo, a qual expressa, em si, uma visão de homem centrada no ideal de desempenho, tendo como fundamentos políticos o nacionalismo e o liberalismo, que retroalimentam a lógica desse contrato.

Em função desses aspectos, somente a possibilidade de conciliar a proteção ambiental e o respeito à pessoa, levando-se em consideração a equidade intra e intergeracional, acarretaria um progresso da consciência coletiva. No entanto, ainda de acordo com esta autora, tal consciência ainda não conseguiu provocar mudanças sócio-políticas significativas. As tentativas de construção de um caminho possível para a saída dessa crise não alcançam consenso, em virtude de uma progressiva desvalorização da vida, bem como da filosofia, enquanto ‘amor à sabedoria’. O problema consiste em saber orientar as decisões políticas e convidar os homens a novos modos de consumo, sem terem que recorrer à violência e, ainda, conservando os valores de respeito ao indivíduo, de liberdade e de paz, próprios da democracia (PELLUCHON, 2011).

Portanto, continua a autora, a ética da vulnerabilidade não está circunscrita apenas às populações em situações vulneráveis seja social e economicamente, cujas carências precisam, evidentemente, ser superadas. Em outras palavras, essa ética não se aplica simplesmente às pessoas e aos seres materialmente vulneráveis, ao mundo ofegante e fraco. Ela não visa a uma reparação ou redução dos riscos de danos. Mais que isso, ela se refere à tripla experiência de alteridade, ou seja, à forma como o homem se vê, como vê o outro e como recebe a visão que o outro tem de si mesmo e dele, enquanto outro.

«A experiência da alteração de meu corpo e de minha passividade de vivente se associa ao reconhecimento de uma alteridade em mim, ligada à minha responsabilidade para com o outro.» (PELLUCHON, 2011: 41)

É justamente essa experiência que faz com que o ‘eu’ não consiga retornar à sua plena consciência de existir, diante do choque da percepção do outro vulnerável.

Nessa ótica, Pelluchon (2011) propõe algumas categorias conceituais, com o propósito de inspirar uma filosofia capaz de engendrar um outro modelo de organização social, a partir de reformulações das teorias clássicas, no que diz respeito à justiça e à política. A autora apresenta uma análise das instâncias políticas, através de um questionamento filosófico que incide sobre o sentido da vida humana e das relações do homem com seu semelhante, com a sociedade e com a natureza (demais seres). Neste sentido, a reciprocidade que Pelluchon (2011) propõe implica o reconhecimento da alteridade do ecossistema, de modo que o homem não lhe imponha seu modo de funcionamento destrutivo. Ela coloca em relevo a responsabilidade do homem, em relação à forma como ele habita a terra e como se relaciona com o outro, com a alteridade (humana ou não). A autora defende, pois, uma ética da Terra que reflita uma consciência ecológica, uma revisão da relação do homem com a natureza, reiterando a responsabilidade do indivíduo face à saúde da Terra, ou seja, respeitando sua capacidade de auto-renovação.

A ética da vulnerabilidade, neste sentido, supõe que levemos em conta a fragilidade da vida, expandindo nossa sensibilidade não apenas em relação aos outros homens, mas também aos animais, às plantas e demais seres co-habitantes da Terra. A responsabilidade do homem, diante da comunidade humana e do ecossistema, é mais premente, dada a sua privilegiada capacidade de conhecimento, tornando-o capaz de pensar e, conseqüentemente, de cuidar de si e das demais espécies.

Portanto,

«[...] uma coisa é justa, quando ela tende a preservar a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica [...], injusta quando ela tende ao inverso.» (LEOPOLD, apud PELLUCHON, 2011: 56)

Nessa abordagem, o sistema de valores obedece a uma lógica sistêmica, na qual o valor de cada ser (humano ou não) é medido pelo seu papel no equilíbrio da natureza, visando preservar sua estabilidade.

Os elementos para uma ética da vulnerabilidade, como pensados por Pelluchon (2011), apontam, no entanto, como já comentado acima, para os limites da filosofia, pois se esta faz eco e amplia a sensibilização crescente, relativa à vulnerabilidade do mundo humano e da natureza, seu esforço reflexivo é impotente para impedir o pragmatismo destrutivo das decisões políticas, nacionais e internacionais, relativas à sobrevivência do homem e do planeta.

3. Considerações finais

As perspectivas acima permitem identificar dois polos diferentes para uma mesma temática. Enquanto a primeira se ocupa de propostas reformistas, ligadas mais diretamente a questões econômicas e sociais, a segunda propõe uma lógica sistêmica e ecológica de pensar o sujeito e sua civilização. Permanece, no entanto, a questão sobre o que fazer, face à múltipla problemática da vulnerabilidade. Seria temerário, certamente, apontar uma resposta a tal questão. Assim, gostaríamos de colocar em discussão uma terceira perspectiva, proposta por Le Blanc (2011). Segundo este autor, na contemporaneidade, cada indivíduo é habitado pelo fantasma de ser ‘desembarcado’, termo este que remete a um sentimento último de angústia, frente à possibilidade eminente viver do lado de fora da sociedade, de uma queda que termine alocando o sujeito entre os excluídos sociais. Encontramos-nos em uma situação de vulnerabilidade *social*, pois não há mais nem um fio de humanidade a nos sustentar. E também de vulnerabilidade psíquica, «porque o espírito se encontra em alta precariedade, obrigado a regredir, permanentemente, à negação que o absorve, que o consome» (LE BLANC, 2011: 10).

Somos cada vez mais tragados pelos imperativos econômicos da cidade: jamais fomos tão solicitados a produzir e consumir. O sentimento de estar sujeito a uma espécie de condenação, inerente à nossa angústia de ser ou não ser, nos remete, de um lado, às nossas possibilidades de fracassos no plano existencial, em nossos engajamentos culturais, políticos ou éticos; de outro lado, podemos também ser “desembarcados” como excluídos sociais, como o estrangeiro, o desempregado, etc. O problema, segundo Le Blanc (2011) é que sabemos muito pouco sobre as vidas excluídas.

A presença dos excluídos, na cena da vida pública, coloca em evidência que nenhuma violência política, econômica ou social pode ser totalmente anulada. Mesmo quando um excluído encontra um lugar na lógica econômica do mundo contemporâneo, sabemos que a ordem da cidade continua a produzir lugar para uns e ausência de lugar para outros. Daí a pergunta: «um mundo no qual não há lugar para todos pode ainda ser um mundo?» (LE BLANC, 2011: 13). Os excluídos

não são os sujeitos negativos que apenas esperam voltar ao caminho certo, «eles são portadores de uma voz que contesta o privilégio da lei que inclui alguns para excluir outros» (LE BLANC, 2011: 15). Esta voz atravessa, sabemos bem, os movimentos sociais e políticos de contestação das desigualdades entre os homens. Mas o sentimento de exclusão não oprime só o indivíduo socialmente excluído, «ele diz respeito a uma humanidade mais vasta que a cidade e também a uma comunidade das vidas à prova da exclusão» (LE BLANC, 2011: 16). Se nos reconhecemos vulneráveis a todas as formas de violência física, social e psíquica, poderemos compreender a exclusão «como uma coisa comum a todos nós, em vez de um problema dos excluídos» (LE BLANC, 2011: 13).

Mas poderia o sentimento compartilhado de exclusão ou de vulnerabilidade religar os indivíduos uns aos outros? E, nesse caso, haveria algo a fazer, nos planos existencial, antropológico, ecológico, cultural e social? Poderia a vulnerabilidade, em última instância, ser uma referência aos nossos engajamentos, ao nosso modo de “ser no mundo”? Esta é a pergunta que gostaríamos de lançar para o debate dessa mesa.

Ao finalizar esta exposição, julgamos que as diversas questões acima levantadas remetem, mais uma vez, à importância da filosofia no horizonte dos debates sobre a sociedade contemporânea, uma vez que cabe a ela, essencialmente, o papel de interrogar o mundo e suas vicissitudes, enfim, de pensar os destinos do sujeito e de sua civilização.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, G.: Desemprego Estrutural e Trabalho Precário na Era da Globalização, in *Economianet*, 2008.
[Disponível online em:
<http://www.economiabr.net/2003/10/01/desemprego.html>.
Acesso: 01/06/2010.]
- LE BLANC, G.: *Que faire de notre vulnérabilité? Le temps d'une question*, Montrouge, Bayard, 2011.
- MTE/DIEESE: *Aspectos Conceituais da Vulnerabilidade Social*, Brasília, Unicamp, 2007.
- PELLUCHON, C.: *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité: les hommes, les animaux, la nature*, Paris, Cerf, 2011.

Ética da natureza e estética da paisagem

Luís Portugal Viana de Sá*

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (Portugal)

RESUMO: Nesta comunicação faz-se uma exposição do estado actual da discussão em torno da estética da natureza. Esclarecendo-se os conceitos operacionais, procura-se depois estabelecer as críticas e falhas apontadas às tradicionais teorias estéticas explicativas da arte mas inadequadas à experiência estética natureza.

As novas teorias que defendem a autonomia da experiência estética da natureza procuram introduzir factores como o conhecimento científico e uma atitude correcta do ponto de vista ético como modos de explicar e proporcionar uma experiência estética da natureza mais completa e profunda. Apresentam-se críticas a estas teses e procura-se avançar na discussão com o foco no conceito de paisagem.

Propõe-se um retorno às teses do sublime kantiano de imersão na paisagem e superação do solipsismo do homem cultural; propõe-se a ideia de paisagem como objecto de uma experiência estética e permite o acesso à Natureza em sentido forte; propõe-se explorar a ideia de Feuerbach de criação de um elemento superior correspondente à relação entre dois elementos, isto é, do aparecimento do sublime a partir da relação entre o sujeito e a paisagem.

PALAVRAS-CHAVE: Estética da Natureza, Ética da Natureza, Estética da Paisagem, Ética do Ambiente, Belo, Sublime, Homem, Natureza

ABSTRACT: In this paper I refer the state of the art around the discussion about nature aesthetics. Clarifying the main concepts, I then aim to establish the flaws of the traditional aesthetic theories in accounting for the aesthetic experience of nature.

New theories that argue that the aesthetic experience of nature as to set its own account thrive by introducing scientific knowledge and an ethical approach as the means to explain and allow a more complete and a deeper aesthetic experience. I point out the arguments criticizing these new thesis and aim to move further ahead in the discussion giving a special focus on the concept of landscape.

I propose to revisit the Kantian sublime thesis regarding the immersion in the landscape and going beyond cultural man's selfness; I propose the view that landscape should be seen as the object of an aesthetical experience that allows us a touch of Nature (in a strong sense); I propose to explore Feuerbach's idea that the relationship between two elements can be of an higher essence than those elements, i. e., the sublime occurs as resulting from the relationship between the subject and the landscape.

KEYWORDS: Aesthetics of Nature, Ethics of Nature, Landscape Aesthetics, Environmental Ethics, The Beautiful, The Sublime, Man, Nature

* E-mail: lsa@valentim.pt

A breve apresentação de hoje tem dois objectivos principais: o primeiro é divulgar o estado do debate em torno de um certo ressurgimento da estética da natureza; o segundo propor fundamentos diferentes que possam orientar um avanço nesse debate no sentido de alguma clarificação dos termos em que têm sido feitas as propostas.

Assumir-se-á como facto que, até há cerca de 40 anos atrás, a estética ocupava-se quase exclusivamente da criação artística e da análise da obra de arte, deixando de fora a experiência estética da natureza. Esse diagnóstico foi feito, entre outros, por Ronald Hepburn logo em 1966 num ensaio intitulado, precisamente, *A Estética Contemporânea e o Desprezo pela Beleza Natural* (HEPBURN, 2011: 230 e ss.).

Assumir-se-á igualmente que os autores mais relevantes que têm abordado este tema têm traços comuns (que serão indicados mais tarde) mas possuem uma complexidade e riqueza que não é possível comunicar aqui.

A apresentação começará por propor algumas definições de conceitos que percorrem toda a temática a tratar e que são, em si mesmas, matéria de debate e discussão. Por isso se torna essencial começarmos por aí.

I. Conceitos operacionais

Como em tantas outras discussões filosóficas, os termos utilizados pelos estudiosos da Filosofia da Paisagem têm provocado alguns equívocos. Aí se conclui que o hábito estabelecido de usarmos de forma indiferente termos como *natureza*, *ambiente* e *paisagem*, tem a consequência de inquinar o debate.

Este mesmo diagnóstico havia já sido feito por Rosario Assunto num breve e riquíssimo texto: *Paisagem-Ambiente-Território, Uma Tentativa de Clarificação Conceptual* (ASSUNTO, 2011: 126 e ss.).

Propõe-se então a utilização do termo *natureza* num sentido forte e amplo, uma definição próxima da que propôs Simmel: “a infinita conexão das coisas, a ininterrupta procriação e aniquilação de formas, a unidade fluente do acontecer, que se expressa na continuidade da existência temporal e espacial” (SIMMEL, 2011: 42). Esta definição estaria em oposição ao mundo cultural e urbano que construímos em nosso redor e que controlamos. Natureza, neste sentido, é o outro, o estranho, o mundo que supera os nossos limites de apreensão.

O termo *ambiente* corresponderia ao que rodeia o homem ao longo da sua vida, as suas experiências e interações de todo o tipo, incluindo os valores culturais, morais e históricos, a educação e conhecimentos adquiridos mas, também, as relações com a natureza e as experiências estéticas tidas e assimiladas. A ênfase deverá ser dada ao tempo e não ao espaço, à continuidade temporal passada e presente. O ambiente seria o conjunto de interações sociais e territoriais que, de alguma forma, constituem a memória individual e colectiva do homem.

Paisagem seria o meio pelo qual o homem se relaciona esteticamente com o seu meio. Assim entendida, a paisagem estaria muito distante das habituais definições encontradas em dicionários: “porção de território que se abrange num lance de olhos, vista, panorama” ou “quadro que representa um sítio campestre, desenho sobre um motivo rústico” (AAVV., 2003). Para além de aplicável a novos usos, como “paisagens urbanas”, o mais relevante seria entender a paisagem como

forma de acesso à natureza tal como foi definida inicialmente. A paisagem seria sempre uma perda e uma queda mas, ainda assim, um elo fenoménico de o homem se relacionar com um mundo que lhe é fundamentalmente estranho¹.

Servem estas definições iniciais para que o debate aqui travado seja clarificador e produtivo.

II. Autores contemporâneos da estética da natureza: traços comuns

Como características comuns aos principais autores que mais recentemente se debruçaram sobre a temática da estética da natureza podemos referir as seguintes:

- a) Em primeiro lugar a importância central do *conhecimento científico e da educação* na amplificação das qualidades e intensidade da experiência estética². Uma educação ecológica permitiria uma apreciação estética mais profunda da paisagem e a criação de relações éticas com a natureza mais exigentes. Por exemplo, se soubermos como se forma um vulcão ou como um determinado tipo de rocha é composto, esse conhecimento suscitará mais admiração e respeito, tornando a experiência mais completa quer do ponto de vista estético, quer do ponto de vista ético.
- b) Em segundo lugar, e em sintonia com a primeira destas características, é dado um grande relevo aos *aspectos éticos numa estética da paisagem*. Muitos dos textos mais importantes dão tanto relevo à ética como à estética, procurando traçar uma relação completa e total entre o homem e a natureza³. Num retorno difuso à concepção platónica de identificação entre belo e bem, esta proximidade deve-se, numa primeira instância, creio, ao facto de o ressurgimento da estética da natureza estar directamente ligado à maior visibilidade dos movimentos ambientalistas. Rolston III, Budd, Aldo Leopold e outros dos primeiros autores que reabilitam a estética da paisagem têm como principal preocupação a relação ética e a vontade de demonstrar a importância de impedir a vaga de destruição da natureza. Um segundo motivo para esta identificação entre ética e estética pode ser encontrado numa certa leitura de Kant que encontre na sua estética (a da *Crítica da Faculdade do Juízo*) uma abordagem ética ao objecto que deveria ser meio e passa a ser fim, isto é, Kant resolve o problema da divisão da razão pura e prática através da estética: o momento em que o objecto do conhecimento humano não é já uma utilidade (um meio) mas um fim em si mesmo, desprovido de interesse para além da sua fruição. Seria a razão que uniria todo o humano e superaria uma dicotomia nunca pretendida.

¹ Um estudo completo acerca do surgimento, acepções e evolução do termo “paisagem” pode ser encontrado no excelente texto introdutório à obra *Filosofia da Paisagem: Uma Antologia*, da autoria de Adriana Veríssimo Serrão (op. cit., pp. 14 e ss).

² Esta perspectiva pode ser encontrada em Allen Carlson e Yuriko Saito, por exemplo.

³ Yuriko Saito refere explicitamente que existe uma apreciação moralmente adequada e correcta (SAITO, 2011: 320).

No entanto, estas motivações não são explicitadas pelos autores em questão, embora o contexto em que surgem legitime claramente entrever esta característica comum.

Outro ponto que torna apelativa a apresentação da proximidade entre estética e ética é o apelo instantâneo e poderoso da experiência estética: a adesão à causa ambientalista seria sempre facilitada com a introdução da ideia de protecção do belo natural.

- c) A terceira característica detectável nestas teses é o *modo integral como o sujeito “entra” na relação que é estabelecida*, isto é, já não é apenas a visão o sentido privilegiado na experiência estética, mas antes a capacidade de usar todos os sentidos em simultâneo. O homem caminha na paisagem, escuta o vento nas folhas das árvores, o riacho a correr ao longe e o canto dos pássaros; cheira os aromas das flores e da terra molhada, sente o toque da chuva ou o calor do sol beijando a pele. Como dirá Berleant, o homem vive na paisagem.
- d) Esta nova abordagem colide violentamente com as tradicionais formas de descrição da experiência estética. E esta crítica às teorias estéticas clássicas e às suas claras insuficiências é a quarta característica comum que podemos apontar aos vários autores que compõem esta renovada estética da natureza.

As falhas apontadas são as seguintes:

1. as teorias estéticas tradicionais procuram explicar uma criação humana. Símbolos, técnicas, correntes, história e cultura são, geralmente, as grelhas interpretativas usadas. São úteis na apreciação de uma obra de arte e totalmente inadequadas na apreciação de uma paisagem (BERLEANT, 2011: 285 e ss.);
2. partem da utilização de apenas uma parte dos sentidos humanos para a análise da experiência estética, geralmente com a primazia clara da visão ou da audição (no caso da música). A apreciação estética da paisagem engloba todos os sentidos em simultâneo e pressupõe uma imersão total (BERLEANT, 2011: 285 e ss.)⁴;
3. são fundamentalmente antropocêntricas. Mesmo quando procuram adequar-se à experiência da natureza fazem-no, geralmente, em duas perspectivas: 1. apreciação pictórica (a paisagem com valor é a que é semelhante a uma bela pintura); 2. apreciação associacionista (a paisagem tem valor como local ou marco de um acontecimento histórico-cultural humano) (SAITO, 2011: 319 e ss.);
4. estabelecem uma divisão definitiva entre o sujeito da experiência estética e o objecto da mesma, negligenciando o valor autónomo e essencial deste. Esse valor intrínseco teria de ter consequências na acção e entraria no campo da moralidade.

Cada um destes traços comuns mereceria ser analisado separadamente, até porque existem algumas diferenças relevantes entre os autores que apresentam as propostas mais recentes e inovadoras. Não sendo possível fazê-lo tendo em conta o

⁴ Verificar as dificuldades das teorias estéticas da arte em explicar, por exemplo, a apreciação de obras arquitectónicas em que o objecto é percorrido.

âmbito desta apresentação, gostaria no entanto de registar, muito sumariamente, as dificuldades e críticas a que estas correntes estão sujeitas para, depois, propor a discussão de algumas ideias sobre a difícil proximidade entre ética e estética no âmbito da relação entre homem com a natureza.

III. Dificuldades das propostas actuais

Estas formulações, que atraem porque impõem – como pressuposto ou como consequência – uma valorização da natureza e um respeito ético na relação do homem com esta, apresentam alguns problemas, muitas vezes detectados pelos próprios autores que as propõem.

A primeira dessas dificuldades é a tentativa de inclusão de algum tipo de conhecimento científico na correcta apreciação estética da natureza. Isso é evidente em Allen Carlson, mas também em Saito (apesar de a sua perspectiva de restrição do tipo de conhecimento científico que propicia uma experiência estética mais profunda ser uma tentativa de afastar essa dificuldade). A verdade é que as informações científicas, neste contexto, parecem afastar-nos, quase sempre, de uma experiência estética espontânea. Mesmo limitando esse conhecimento às ciências da “história natural” (biologia e geologia, por exemplo), a sua relevância perante uma queda de água ou um caminho de floresta, com a sua intensidade de sons e cheiros, parece ser, na melhor das hipóteses, residual.

O discurso científico tem ainda uma outra dificuldade para quem defende um recentramento da experiência na natureza e um esforço para mitigar ou acabar com o antropocentrismo vigente: a ciência é, ela própria e de forma intrínseca, antropocêntrica; é-o na medida em que, como reconhece Saito, “não se pode negar que a ciência tenta humanizar a natureza, uma vez que confia nas *nossas* observações e torna-a compreensível para *nós*” (SAITO, 2011: 329). A defesa de uma visão mais objectiva e analítica da natureza que a ciência proporcionaria teria a intenção de a tornar o centro da experiência estética em detrimento de uma *humanização* da natureza. No entanto, a ciência é, em si mesma, uma forma humana de interpretar a natureza e as suas relações pelo que não concretiza o objectivo apontado de apreciar a natureza nos seus próprios termos. Embora a posição inversa – a de perspectivizar a natureza como misteriosa, inefável e inalcançável – não pareça ser melhor, a verdade é que a dificuldade subsiste.

Uma segunda dificuldade destas propostas, abordada com limitações mas de forma inovadora e corajosa por Berleant, está relacionada com as categorias estéticas negativas. O feio, o desinteressante, o ofensivo ou o repugnante são de difícil relação com um comportamento ético que se veja na posição de defender estas paisagens. Praticar o correcto, aplicar o bem, pode significar ter de proteger objectos estéticos naturais desinteressantes – um caso em que bem e belo não são mutuamente reconduzíveis (como pretendia Platão).

Uma terceira dificuldade resulta precisamente destas tentativas de integração de uma ética na apreciação estética, referindo de forma um pouco indistinta a defesa do natural e o aprofundamento da experiência estética por essa via, sendo o inverso igualmente verdadeiro. O caso específico já referido das categorias negativas, em que o comportamento correcto do ponto de vista ético poderá passar por defender objectos naturais sem qualquer valor estético, é apenas um exemplo claro que advém de um problema maior. A confusão entre

ética e estética causa problemas conceptuais e práticos que resultam nas aporias detectadas nestas propostas. Dado o relevo da questão e a necessidade de realizar um diagnóstico claro de modo a podermos superar os escolhos, ir-se-á abordar o problema de forma explícita no ponto seguinte.

IV. Ética da natureza e estética da paisagem

É esta terceira dificuldade que pode ser absolutamente contraproducente. Como já havia escrito noutro texto,

«[...] esta procura em aproximar bem e belo, ética e estética, embora construída de forma interessante, revela bastantes fragilidades nas suas consequências imediatas. A intenção de justificar a protecção da natureza com base numa valorização estética da mesma tem um problema grave, para além do já apontado relativo às experiências estéticas negativas: a experiência estética é espontânea e subjectiva, a acção ética não o é. A intervenção humana sobre o natural deve ser feita de um modo ético e racional; deve ser pensada de acordo com toda a informação científica disponível, o levantamento prévio de dados específicos na zona a intervencionar e deve ter em conta, sobretudo, uma moralidade prévia de respeito e cuidado. O comportamento humano deve ser em absoluto condicionado por essa moralidade racional com o apoio de conhecimento científico.» (SÁ, 2012: 198-199)

Na verdade, fundamentar a protecção da natureza ou um comportamento ético exigente numa experiência espontânea e subjectiva pode ter resultados catastróficos. Embora se possa compreender o apelo imediato de proteger o que é belo, não pode ser essa a condição suficiente para uma acção ou inacção consequente. Também na produção legislativa a formulação terá de ser necessariamente geral e abstracta, fundada em apreciações ecológicas de base científica e objectiva e não na fragilidade de uma experiência com as características referidas. Um exemplo muitas vezes citado é a inclusão das *wetlands*, na Flórida, na rede de Parques Nacionais com protecção federal nos Estados Unidos. Essa decisão foi altamente contestada na altura devido às comparações com os locais já protegidos, como o Grand Canyon e Yellowstone. Comparativamente, uma quantidade de pântanos e terras alagadas não cumpriam os requisitos estéticos que permitissem às *wetlands* adquirir aquele estatuto. Este é um caso paradigmático de como o conhecimento científico da riqueza e diversidade biológica é fundamental num comportamento ético e de como a inclusão da estética neste tipo de discussão poderá representar uma dificuldade na implementação de políticas de salvaguarda de paisagens.

Daí a proposta de definição inicial de natureza e paisagem. A natureza seria o objecto da relação ética e a paisagem o objecto da relação estética, funcionando esta última como uma forma de acesso mediado e sempre pobre a uma natureza inabarcável e temporal e espacialmente infinita.

Esta separação, que creio ser essencial para a compreensão e elaboração de uma teoria da relação humana com a natureza, é, em si mesma, um problema.

O problema aqui é o mesmo que ocorre em tantas outras áreas da Filosofia: a tensão entre a necessidade de compartimentar a experiência humana por tipologias sem desintegrar a unidade humana. De tudo quanto se disse, surge a

questão de como conseguiríamos, como é aqui defendido, voltar a separar a experiência estética da paisagem da relação ética com a natureza sem dividirmos o próprio homem?

V. Propostas

Podemos, creio, procurar respostas que superem esta divisão. Deixam-se aqui algumas propostas que poderão vir a ser exploradas em reflexões futuras. Cada uma delas poderia ser objecto de uma comunicação só por si, pelo que se irá aflorar apenas telegraficamente as ideias iniciais.

A primeira proposta pode ser encontrada, como é referido por Berleant, no sublime kantiano. Trata-se, na verdade, de um regresso às bases da estética moderna em toda a riqueza e complexidade do pensamento de Kant com as necessárias adaptações. O conceito de sublime permite invocar a ideia de uma imersão total na paisagem, a quebra da fronteira entre o solipsismo cultural humano e a natureza em que habita.

A segunda, em articulação e de alguma forma decorrendo da primeira, é a definição do próprio conceito de paisagem como objecto estético e como meio de manifestação da natureza. A paisagem seria, em simultâneo, objecto ético, analisado nas suas interacções e diversidade pela ciência em geral e pela ecologia em particular, e avaliada enquanto campo de possibilidade de transformação e acção humana com o respeito exigido por uma nova moral recentrada na natureza. Mas a mesma paisagem seria, também, objecto estético, aqui como mediação da natureza tal como definida inicialmente. O mesmo objecto permitiria aproximações diferentes, unificando em si a representação das acções e das experiências.

A terceira pode ser encontrada em Feuerbach e na sua teoria da criação de um elemento transcendental que surge na relação entre sujeitos. Esse transcendente, que supera a soma dos elementos básicos, surgiria como uma experiência estética nascida de uma relação que é, em primeira instância, ética. Segundo a essência da ideia de Feuerbach, e indo muito para além do âmbito primeiro em que as suas teses surgem, é a partir das interacções sociais (necessariamente éticas) que surge a relação entre indivíduos e a construção da sociedade. Essa relação supera a soma das parcelas, transcende-as, e alcança a continuidade temporal, torna-se eterna na permanência da humanidade para além dos seus elementos. Esse divino antropológico, surgindo e superando os elementos da interacção, pode ser reinterpretado como correspondendo à experiência estética, apenas possível em relação, nunca isoladamente. Assim, teríamos um primeiro momento ético de interacção não só com outros humanos mas, também, com a natureza por intermédio da paisagem. A partir dessa interacção surge a experiência estética, não pedindo já um acção mas antes uma fruição atemporal, superando o espaço e a consciência individual e criando uma unidade que quebre a distinção entre sujeito e objecto.

Por tudo quanto se expôs, a questão acerca das relações entre homem e natureza, com todas as suas matizes e variáveis, está longe de se encontrar esgotada, parecendo que apenas agora começamos a explorar o enorme campo conceptual que pode e deve ser trabalhado. Aqui apenas se focaram alguns dos problemas dos termos instrumentais usados, as formulações em discussão, as dificuldades históricas e as dificuldades actuais das tentativas de descrever as

experiências estéticas da natureza, o modo como o respeito e o recentramento na natureza aproximou os campos da ética e da estética. Mas aqui ficaram também algumas pistas de possíveis modos de superação dos problemas levantados; quis-se dar a perspectiva de que, para além da importância dos diagnósticos, é fundamental procurar bases para as tentativas de ultrapassar esses problemas, aprofundando e reflectindo a partir de grandes sistemas filosóficos.

BIBLIOGRAFIA

- AAVV.: *Dicionário da Língua Portuguesa 2003*, Porto, Porto Editora, 2003.
- AAVV.: *Filosofia da Paisagem: Uma Antologia*, coordenação de Adriana Veríssimo Serrão, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- AAVV.: *Filosofia da Paisagem: Um Manual*, coordenação de Adriana Veríssimo Serrão, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.
- ASSUNTO, R.: Paisagem-Ambiente-Território, Uma Tentativa de Clarificação Conceptual, in Adriana Veríssimo Serrão (coord.), *Filosofia da Paisagem. Uma Antologia* (pp. 126-130), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- BERLEANT, A.: *Living in the Landscape. Towards an Aesthetics of Environment*, Kansas, University Press of Kansas, 1997.
- A Estética da Arte e a Natureza in Adriana Veríssimo Serrão (coord.), *Filosofia da Paisagem. Uma Antologia* (pp. 282-298), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- CARLSON, A.: *Aesthetics and the Environment: The Appreciation of Nature, Art and Architecture*, New York, Routledge, 2000.
- CARLSON, A. & BERLEANT, A. (eds.): *The Aesthetics of Natural Environment*, Ontario, Broadview Press, 2004.
- GAUT, B. & LOPES, D. M. (eds.): *The Routledge Companion to Aesthetics*, 2nd ed., New York, Routledge, 2005.
- HEPBURN, R.: A Estética Contemporânea e o Desprezo pela Beleza Natural, in Adriana Veríssimo Serrão (coord.), *Filosofia da Paisagem. Uma Antologia* (pp. 230-256), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- HETTINGER, N.: Carlson's Environmental Aesthetics and Protection of the Environment, in *Environmental Ethics*, vol. 27, 1st pub., Eugene C. Hargrove (ed.), Center for Environmental Philosophy, Denton, University of North Texas, 2005.
- KANT, I.: *Crítica da Faculdade do Juízo*, introdução de António Marques, tradução e notas de António Marques e Valério Rohden, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.
- SÁ, L.: O Regresso da Natureza à Experiência Estética, in Adriana Veríssimo Serrão (coord.), *Filosofia e Arquitectura da Paisagem. Um Manual*, (pp. 191-202), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.
- SAITO, Y.: *Everyday Aesthetics*, New York, Oxford University Press, 2010.
- Apreciar a Natureza nos Seus Próprios Termos, in Adriana Veríssimo Serrão (coord.), *Filosofia da Paisagem. Uma Antologia* (pp. 319-336), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

SIMMEL, G.: Filosofia da Paisagem, in Adriana Veríssimo Serrão (coord.), *Filosofia da Paisagem. Uma Antologia* (pp. 42-51), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

In dubbio sulla «cosa stessa». Note sul problema husserliano della integrità del dato percettivo

Roberto SIFANNO*

Università degli studi di Bari "Aldo Moro" (Italia)

RIASSUNTO: Uno dei problemi decisivi della teoria fenomenologica husserliana è la questione della *integrità* del dato percettivo. Se da un lato Husserl insiste nell'affermare che la cosa è data come un intero, dall'altro lato egli insiste nel dire che la cosa in sé è un puro ideale, un'idea in senso kantiano. Il testo ripercorre alcune tappe di questa intricata vicenda concettuale su cui Husserl non si pronuncia mai né in maniera chiara né in maniera definitiva. Il testo prende anche in considerazione alcune critiche che sono state avanzate in direzione dell'impostazione generale che Husserl affida al problema, provando in questo modo ad evidenziare alcune anomalie teoriche di base.

PAROLE-CHIAVE: Percezione, Soggettività, Fenomenologia, Oggetto, Husserl

ABSTRACT: The entirety of the perceptual given is a crucial issue in phenomenology. On the one hand, Husserl stresses that everything we perceive is given to us as a whole. On the other hand, he argues that the thing in itself is an idea in the kantian sense. My presentation will address some of the most relevant features of this problem; this, also in a way to shed light on an aspect of phenomenology that Husserl never assessed in a satisfactory manner. Moreover, my study will take into account some objections to the very method and assumptions lying at the heart Husserl's formulation of the problem of the perceptual given.

KEYWORDS: Perception, Subjectivity, Phenomenology, Object, Husserl

* E-mail: robb_dsquared@hotmail.it

1. La percezione come processo incompiuto

Tra i punti in cui è possibile sorprendere un Husserl certamente dubbioso vi è quello decisivo che concerne la questione della *incompiutezza* degli atti percettivi. Al termine di molte analisi, Husserl è spesso costretto ad ammettere che la percezione di cosa è per principio un'operazione incompiuta e, nondimeno ribadire subito dopo che, ben inteso, questo non vuol dire che la cosa stessa sia per principio inconoscibile.

La matrice di tutta la questione è l'evidenza da cui la fenomenologia attinge buona parte dei suoi strumenti teorici, vale a dire l'unilateralità della percezione (fonte principale, quest'ultima, di tutto ciò che riteniamo conosciuto e conoscibile). Per la percezione esterna le cose sono date sempre di lato. Se ho davanti a me un libro, poniamo, esso è visibile solo nel suo lato anteriore, mentre il lato posteriore risulta invisibile e dunque non percepito autenticamente. Vedo il libro di lato ma non per questo vedo una cosa piatta. Del libro *di lato* vediamo infatti anche lo spessore rappresentato dalle pagine e i confini che dagli spigoli si proiettano verso il tergo. Percepire la cosa di lato vuol dire allora percepire sempre qualcosa *di più* rispetto a un semplice lato. La caratteristica di inadeguatezza, che è alla base della percezione esterna, non è quindi automaticamente sintomo di una necessaria inconoscibilità della cosa stessa. Che la percezione mostri qualcosa di più di un mero lato della cosa è un conto, che essa sia in grado di restituire la cosa come un'unità cosale è un'altra. Il dubbio di Husserl è appunto questo: la percezione è in grado o non è in grado di restituire la cosa stessa (cioè il percetto nella sua totalità)? Da una certa prospettiva Husserl insiste nel dire che la percezione esterna, sebbene necessariamente unilaterale, mostra proprio la cosa non solamente una suo lato: «[...] la manifestazione autentica non è, appunto, nulla di indipendente: se in generale è vissuto il lato, si manifesta la cosa» (HUSSERL, 2009: 178). Da un'altra prospettiva Husserl insiste con forza invece nell'affermare che la percezione non è in grado di restituire l'interezza del percetto nemmeno in una *serie* infinita di atti:

«Ho parlato di un'idea disposta all'infinito e quindi irraggiungibile, poiché la possibilità che vi sia una percezione (in quanto processo concluso di decorsi di manifestazioni che passano continuamente l'uno nell'altro) che produca una conoscenza assoluta dell'oggetto nella quale venga meno il conflitto tra l'oggetto nel come della determinatezza incompiuta, relativa e mutevole e l'oggetto stesso, è qualcosa che è escluso dalla struttura essenziale della percezione stessa.» (HUSSERL, 1993a: 52)

Senza dubbio l'incremento progressivo della pienezza di datità (il decorso di una serie di atti percettivi) contribuisce ad arricchire la conoscenza percettiva dell'oggetto ma non servirà a niente se cerchiamo in questo la prova teorica di una possibile completezza del percetto. Per prima cosa bisogna considerare che l'incremento della coscienza di datità non è equiparabile ad una sorta di "somma" dei lati percepiti, anche perché il progressivo *riempimento* dell'intenzionalità oggettuale da un lato, corrisponde dall'altro lato ad un progressivo *svuotamento* ritenzionale (processo, quest'ultimo, che conduce infine la percezione passate a strutturarsi nel deposito degli atti sedimentati della coscienza).

Il motivo per cui non è possibile esibire una *serie* (sia essa finita o infinita) di atti percettivi che concluda la percezione di una cosa, è quello per cui non è possibile esibire nessun atto percettivo *conclusivo* in grado di escludere a priori il riempimento di ulteriori rilievi fenomenici che, *in generale*, potrebbero anche alterare lo statuto intenzionale dell'oggetto. In altri termini, non è mai possibile individuare nella serie percettiva un atto che sia in grado di ergersi a garante della *chiusura definitiva* del percolato. Se fosse davvero possibile individuare un atto percettivo finale, oltre il quale si darebbero solo "repliche" di percezioni già effettuate, questo dovrebbe essere in grado di riscattare il percolato nella sua totalità. Vale a dire, di garantire l'esclusione di nuove modificazioni fenomeniche all'interno della sfera del percolato.

Poniamo di star vedendo un camaleonte. Data la sua piccola corporatura diciamo che riusciamo a "concludere" la sua esplorazione in una serie abbastanza corta di atti percettivi e che l'atto percettivo "conclusivo" sia rappresentato dal lato sinistro del camaleonte. Vuol dire allora che questa percezione, cioè l'atto percettivo finale, mi esenta dalla possibilità di trovare modificazioni degli altri lati nella eventuale ri-perlustrazione del percolato? Evidentemente no. Se mentre assumiamo il punto di vista dell'atto percettivo conclusivo (ammesso che ne esista uno), il camaleonte cambiasse colore, è chiaro che il percolato riceverebbe una modificazione fenomenica che non era di certo *inclusa* nell'atto percettivo che *chiudeva*, appunto idealmente, la percezione del camaleonte. Scrive Husserl:

«Nelle manifestazioni in quanto tali non vi è un arrivare a confini che possano valere come confini della datità completa, come se, una volta realizzati questi confini, la cosa completa, o anche soltanto una qualche determinatezza della stessa, fosse in essi definitivamente data.» (HUSSERL, 2009: 163)

La potenziale modificabilità fenomenica del percolato rimanda dunque ad una potenziale modificazione *interna* della rappresentazione come rappresentazione di qualche cosa. Questa è, dunque, tra le altre, la motivazione principale che spinge Husserl ad affermare che la percezione è per principio un compito infinito: nessun atto percettivo è in grado di riscattare il futuro (*intenzionale?*) della cosa. Rimane il fatto però che nel nostro caso la modificazione interna del percolato non altera più di tanto lo statuto intenzionale dell'"oggetto" e ad essere percepito è sempre un camaleonte.

2. Soddisfazione e interesse: la "pseudo-chiusura" del percolato

Husserl conclude e al tempo stesso rilancia la questione in questi termini:

«[...] e se le cose stanno così, la percezione non è forse una «cambiale» che di principio non può essere riscossa se non attraverso nuove cambiali la cui la riscossione conduce di nuovo a cambiali e così *in infinitum*? Il riempimento dell'intenzione si compie attraverso la presentazione in carne e ossa, e però insieme ad orizzonti interni e vuoti. Ma se non c'è proprio nulla in ciò che è già stato in carne ed ossa che porti con sé definitività, allora siamo davvero impigliati come sembra, in una vuota operazione di cambio.» (HUSSERL, 1993a: 52)

Ci sarebbe in realtà un modo per aggirare fin da subito il problema ed è quello di chiamare in causa dei fattori esterni alla percezione. Si tratta di rilevare come nella percezione esterna, l'intenzione si nutra anche di *soddisfazione* e a un grado più alto di *interesse*. In che modo questi elementi entrano in gioco nel problema della compiutezza della percezione esterna? Poniamo che stia percependo un fiore (l'esempio è di Husserl) di fronte a me senza nessun tipo di ostruzione visiva, e che non abbia fretta, per così dire, di distogliere lo sguardo dal percetto. Ora, l'esplorazione del percetto non dura all'infinito bensì un lasso di tempo limitato. Qual è il motivo per cui l'intenzione, *ad un certo punto*, si distoglie da quella percezione? Risposta: per il raggiungimento di un livello adeguato di *appagamento* (cf. HUSSERL, 2009: 155). I motivi per cui l'intenzione risulta essere appagata possono essere molteplici. Tanto per cominciare bisogna dire che non sempre la soddisfazione può essere illustrata attraverso una giustificazione: non so perché ho interrotto la percezione del fiore, so soltanto che ad un certo punto ho raggiunto un livello adeguato di appagamento. A questo livello troviamo la pura e semplice soddisfazione sintetica (cf. BENOIST, 2009: 43) guidata, quest'ultima, da tendenze pratico-emotive più che da fondati interessi.

Diverso è se invece la soddisfazione è guidata da motivazioni gnoseologiche, cioè dal raggiungimento di ciò che Husserl chiama *punti ottimali*. I punti ottimali sono le prospettive in cui la cosa si mostra nel migliore dei modi. Può essere, ad esempio, che durante o al termine dell'esplorazione percettiva di una casa, io decida di fermarmi o di tornare, poniamo, alla prospettiva della sua facciata anteriore, e questo perché quello è il punto migliore in cui la casa mostra le sue determinazioni al meglio, e al contempo lascia intravedere o immaginare "al meglio", le determinazioni che non cadono nell'atto percettivo. Non sempre però i punti massimali sono rappresentati dalla prospettiva in cui l'oggetto mostra il maggior numero delle sue caratteristiche, e questo dimostra che il raggiungimento dei punti ottimali ha una valenza, il più delle volte, soggettiva.

Diverso ancora è se invece l'appagamento è gestito dagli atti intellettivi superiori. Se, per esempio, l'esplorazione percettiva del fiore fosse compiuta da un botanico i punti di soddisfazione potrebbero avere un valore specifico. Se al botanico, interessa verificare se il fiore abbia contratto o meno un certo parassita le serie percettive imboccheranno un "percorso specifico", diverso da chi contempla il fiore per puro piacere estetico. Nel primo caso la direzione dell'interesse darà origine ad una soddisfazione orientata dalla meta fissata dall'intenzione teorico-pratica del botanico: «a seconda della direzione dell'interesse la "raffigurazione" è diversa, e di conseguenza anche il riempimento, la soddisfazione di questo interesse termina in manifestazioni differenti». (cf. HUSSERL, 2009: 155-156) Eppure, anche se l'orientamento dell'appagamento è differente a seconda degli interessi in gioco nella percezione (siano essi antepredicativi o tematici) la percezione del fiore intesa, scrive Husserl, come «un'unica e medesima connessione di manifestazioni e, più precisamente, un'unica e medesima connessione percettiva in cui il fiore si costituisce in quanto datità» (HUSSERL, 2009: 155) rimane la stessa. Sia il botanico che colui il quale esplora percettivamente il fiore senza uno scopo preciso condividono uno strato di *identica* costituzione oggettuale. Quanto a dire che le analisi che concernono il problema del riempimento percettivo e quelle che concernono i punti di soddisfazioni sono per principio tra loro distinte. La tensione dell'intenzione spinta dall'interesse può «rilassarsi» (HUSSERL, 1993a: 129) quando raggiunge un livello adeguato di

appagamento. Non così per quanto riguarda la percezione intesa intenzionalmente come quella continua sintesi eidetica guidata e limitata da...?

La soddisfazione e l'interesse bloccano e "completano" il percetto agendo dall'esterno come vincoli provvisori dell'intenzione. Essi, infatti, non possono chiudere il percetto a livello eidetico ma solo a livello pratico-razionale.

Scriva Husserl:

«[...] esiste dunque, *a priori*, un numero infinito di possibilità, continuamente nuove, di determinazione cosale, che io non vorrei, tuttavia, definire compito infinito. Si può definire, perché è così, come fine non razionale il determinare in forma assoluta una qualunque cosa; la determinazione della cosa deve essere guidata e limitata da interessi pratico-razionali.» (HUSSERL, 2009: 162)

I punti di soddisfazione hanno dunque un "effetto tampone" nei confronti dell'evoluzione del percetto ed equivalgono ad una *pseudo-chiusura* del percetto. Il che è come dire che ci può essere una soddisfazione o insoddisfazione legata all'esplorazione del percetto guidata dalla richiesta di appagamento, ma a livello eidetico la percezione rimarrà perennemente insoddisfatta. Ancora una volta, non esiste nessun elemento (sia esso interno o esterno alla percezione in senso stretto) in grado di conferire ad un atto percettivo singolo, o ad una serie continua di atti, il potere di presentare il percetto nella sua totalità. L'*insoddisfazione eidetica*, così sembra, non può essere mai placata. A questo livello, Husserl distingue la direzione della soddisfazione ed eventualmente dell'interesse, dall'arricchimento (*Bereicherung*) della coscienza inteso a livello *puramente* gnoseologico:

«Qui l'oggetto dato alla coscienza è sempre lo stesso, ma il suo senso si arricchisce con il variare del suo modo di datità e, al contempo, questo processo adesso porta con sé un orizzonte costantemente aperto, riferito alle possibilità e alle attese di sempre nuovi arricchimenti di questo genere. A tutto ciò si intreccia un sentimento caratteristico, la soddisfazione per questo arricchimento.» (HUSSERL, 2007b: 63)

Mentre la direzione dell'interesse pratico-razionale può portare, tramite l'appagamento, ad una meta e dunque ad una *pseudo-chiusura* del percetto, la richiesta di compimento del movimento intenzionale (*intentionalen Bewegung*), che si esprime tramite il riempimento, rimarrà perennemente inappagata perché, così sembra, nessuna verifica ultima equivale ad un riempimento ultimo.

3. La cooperazione dell'immaginazione

I punti di soddisfazione non sono l'unica modalità con cui è possibile fornire, per così dire, una *pseudo-chiusura* del percetto. La percezione ha infatti uno stretto livello di *cooperazione* anche con l'*immaginazione*. Quello che nella sfera dell'immaginazione ci interessa isolare per il nostro problema, sono unicamente quelle fasi in cui questa *collabora* alla costituzione cosale. Questo genere di cooperazione è chiamato da Husserl *presentificazione*. Le presentificazioni collaborano con la *presentazione* effettiva del percetto (cioè con la percezione del lato autenticamente visto) nel rendere, appunto, *presente* l'oggetto. Se percepisco,

poniamo, la fiancata di un'automobile, le presentificazioni possono intervenire per rendere "presenti" i lati non visibili del percetto. A differenza della presentazione (cioè dei lati autenticamente percepiti), in cui la cosa è presente in carne e ossa, nella presentificazione manca quest'ultima caratteristica che è di esclusiva facoltà della percezione. Se qualcosa viene percepito direttamente, si dice che è presentato come dato in carne e ossa (*leibhaft*), se invece qualcosa, afferente alla *cosa*, viene "percepito" attraverso atti riproduttivi, come sono quelli dell'immaginazione, allora si dice che è presentificato.

Le presentificazioni si inseriscono nella sfera della percezione a seconda della "situazione percettiva". Partiamo dal caso in cui la percezione sia accompagnata da un interesse pratico-razionale. In questo caso specifico abbiamo dunque una collaborazione a tre: immaginazione, percezione e interesse.

Quando, per riprendere l'esempio di prima, il botanico esplora percettivamente il fiore, l'attesa che indica il passaggio da fase a fase cioè da una percezione ad un'altra può essere modulata dall'immaginazione. Il passaggio da fase a fase non è altro che il passaggio dal lato autenticamente percepito, al lato non autenticamente percepito che è in procinto, appunto, di diventare percepito. La nostra attenzione teoretica in questo caso deve isolare la fase di passaggio scandita dall'attesa della nuova percezione, (cioè l'attesa della verifica autentica), precisamente il fatto che il botanico può aspettare la nuova percezione presentificandola anticipatamente. Il botanico, poniamo, ha già operato una riduzione dell'interesse sul fiore, perché è intento ad analizzare lo stato di avanzamento di un parassita. Egli allora può aspettare la percezione autentica presentificandosi, ad esempio, il profilo posteriore dello stelo come rovinato da delle macchie gialle (perché per esperienza sa che quel parassita porta per la pianta a quel tipo di risultato). Presentificazione che è, in questo caso, un atto riproduttivo prodotto anche con il contributo della teoria in possesso dal botanico.

Un'altra modalità con cui è possibile attivare richieste di «riempimento figurale mediante un'intuizione presentificante» è quando siamo protesi nella decifrazione di un percetto, vale a dire quando ci impegniamo a immaginare che cosa in effetti possano nascondere i lati non percepiti dell'oggetto. In questo caso vi è una sorta di riflessione immaginativa che non è guidata come nell'esempio precedente da un orientamento pratico-scientifico. Un'ultima modalità, sicuramente la più interessante, è quella che si svolge a livello pulsionale e che coinvolge soprattutto, precisa Husserl, chi «è incline ad operare con manifestazioni inavvertite o addirittura inconsce» (HUSSERL, 2009: 69). A questo livello le presentificazioni sono prodotte a livello fantasmatico e non sempre sono pienamente sviluppate. Basti pensare a quante volte prolunghiamo inavvertitamente il percetto, seppur di poco, attraverso delle presentificazioni, per esempio "dando immagine" alle proiezioni che dai confini del lato anteriore si dirigono verso il lato posteriore della cosa.

Detto questo, il punto fondamentale è quello di capire cosa discrimina le presentificazioni così intese da semplici immaginazioni. Il nucleo più importante è rappresentato dal fatto che quando, a questo livello, la percezione coopera con l'immaginazione significa che quest'ultima sta *collaborando* con la *costituzione* di cosa e di oggetto in generale. L'immaginazione non è più da guardare come una mera riproduzione di immagini fantastiche, bensì come l'emissione di presentificazioni che vengono *prodotte* in conformità alla norma interna dell'intenzione che attraversa il percetto. In altri termini, se l'immaginazione

intende collaborare con la percezione per rendere presente l'oggetto, deve garantire una partecipazione seppur minimale alla norma interna richiesta dalla rappresentazione *di* quella cosa, altrimenti verrà "scartata" e non potrà fungere da pseudo-integrazione del percetto. Ciò è quanto dire che l'immaginazione in questo caso non è completamente libera, ma vincolata alla natura della rappresentazione percettiva? Scrive Husserl:

«[...] l'evento futuro reso intuitivo non è tuttavia l'evento futuro stesso; non si manifesta infatti null'altro che un'immagine anticipatrice [*Vorbild*] attraversata, per così dire, dall'intenzione, in quanto intenzione non riempita e diretta in modo meramente anticipante sul se stesso che le corrisponde. La struttura di una siffatta funzione dell'immagine anticipatrice e della sua genesi richiederebbe però un'ulteriore analisi.» (HUSSERL, 1993a: 144)

Che l'evento futuro reso intuitivo non possa mai scambiarsi di ruolo con la presentazione in senso autentico è cosa che abbiamo già detto, ma il problema non è quello. La nostra attenzione deve però soffermarsi allorché scrive di "un'immagine anticipatrice attraversata, per così dire, dall'intenzione". Ciò a cui la fenomenologia allude in ultima istanza è il fatto che, nel caso delle presentificazioni, la norma attraversa l'immagine o meglio *l'immagine attraversa la norma*. Facciamo un esempio. Se sto percependo un cubo, lo percepisco di lato. Gli altri lati li posso presentificare prima ancora che vengano percepiti. Se però queste presentificazioni volessero contribuire a rendere "presente" l'oggetto, devono garantire un minimo di continuità eidetica con il "sistema percettivo cubo". Nulla mi vieta di immaginare, con una buona dose di fantasia, la testa di un cane dall'altro lato del cubo, tuttavia in questo caso la presentificazione verrebbe rigettata dall'oggetto, regredendo a mera immaginazione fantastica. A questo dobbiamo aggiungere che molte volte le presentificazioni sono orientate da percezioni passate che *calibrano* ancora meglio la norma interna all'atto presentificante. Per quanto questa calibrazione possa essere precisa, dobbiamo tuttavia riconoscere che la norma della presentificazione è difforme rispetto alla norma che l'intenzione stabilisce nel punto sorgivo dell'intuizione discriminante (*betrachtende Anschauung*). Si tratta, dunque, di una *norma rassomigliante* alla norma stabilita dall'intuizione originariamente offerente.

Avevamo introdotto le presentificazioni come un caso alternativo, a quello della soddisfazione e dell'interesse, attraverso cui la coscienza si procura, per così dire, una pseudo-chiusura del percetto. Arrivati a questo punto siamo costretti a regolare meglio questa affermazione. Solitamente l'immaginazione a carattere presentificativo non aspira, a differenza dell'interesse, a fornire una pseudo-chiusura del percetto ma solamente a fornire a quest'ultimo un'*integrazione*. È difficile, infatti, trovare nell'immaginazione di accompagnamento quella sensazione di "possesso percettivo" che è caratteristica del raggiungimento di una meta da parte dell'interesse. Sembra difficile che la coscienza possa sentirsi veramente appagata esternamente attraverso un atto che essa emette "internamente" e che avrebbe la funzione di soddisfare, seppur soggettivamente, la percezione di cosa.

4. Le intromissioni della predatità

Il problema dell'unità del percetto non riguarda solamente l'incompletezza strutturale della cosa presa nella sua singolarità, ciò che Husserl definisce anche come l'*orizzonte interno* dell'oggetto. La cosa singola è sempre immersa anche all'interno di un ambiente circostante. Questo vuol dire che la cosa, *delimitata* come cosa singola, è attorniata da delle oggettualità (*Gegenständlichkeit*) di sfondo che a livello noetico possono essere chiamate percezioni implicite.

Husserl nomina la differenza tra la cosa singola delimitata in "primo piano" e le oggettualità di sfondo come la differenza tra datità (*Gegebenheit*) e predatità (*Vorgegebenheit*): «un qualsiasi quid è pre-dato se esercita uno stimolo affettivo, è dato se l'io ha aderito allo stimolo, in quanto si è rivolto ad esso prestandogli attenzione e afferrandolo» (HUSSERL, 1993a: 220). Le predatità sono una componente necessaria del campo percettivo e del campo fenomenologico in generale. La percezione di qualche cosa in primo piano porta sempre con sé delle affezioni come predatità di sfondo che agiscono, a seconda del contesto, sull'atto percettivo principale. Poniamo che stia vedendo una pianta la quale, per le sue grandi dimensioni, obbliga la coscienza ad emettere di volta in volta un atto di focalizzazione. La focalizzazione si concentrerà di volta in volta in volta su un punto specifico della pianta mentre il resto (della pianta) arretrerà a predatità. Ora, la predatità non ha solamente un ruolo accessorio ma contribuisce alla delimitazione intuitiva della cosa stessa. È proprio perché la predatità "allarga" l'intuizione della focalizzazione che la cosa appare (sebbene, come sappiamo, non totalmente). In alcuni casi la predatità può anche alterare artificiosamente la delimitazione intuitiva della cosa stessa come quando la pianta che vedo è in realtà un complesso di due piante, simili nell'aspetto ma di specie diversa. È chiaro che la coscienza può inavvertitamente e sicuramente non per sua colpa essere ingannata. Inganno che ha una ricaduta anche sull'atto percettivo principale perché vengono inserite, per così dire, richieste di riempimento *extra*, fasulle, che non appartengono alla delimitazione cosale che spetta originariamente al percetto. Il motivo per cui l'intenzionalità non riconosce questi "depistaggi" è che, in questi casi, le richieste di riempimento, sebbene fasulle, non minano la tenuta complessiva dell'intenzione: «l'intenzione che mira-a penetra all'interno del campo privilegiato, ma per il riempimento di tale intenzione va bene ogni manifestazione del campo che non oltrepassi certi limiti di variazione» (HUSSERL, 2009: 154).

L'intenzione che si dirige verso *qualcosa*, può in realtà attraversare tutto ciò che non supera certi limiti eidetici imposti dall'intuizione discriminante, mantenendo così inalterata sia se stessa che il percetto. A questo livello troviamo ciò che è indubbiamente come dice Benoist la scoperta della fenomenologia: «ogni intenzione come tale fissa una "norma"» (BENOIST, 2009: 29), il che, aggiunge l'autore, «suppone, ben inteso, che una stessa "mira" possa, in un certo senso, attraversare differenti atti percettivi e che si possa costruire, in rapporto ad essi qualcosa come un concetto di mira globale (*Gesamtmeinen*)» (BENOIST, 2009: 44).

Si potrebbe essere allettati dalla tentazione teoretica di radicalizzare ancora di più questa affermazione e dire che non solo ogni intenzione ma, in generale, ogni punto nel campo fenomenologico fissa una norma. Scrive, infatti, Husserl: «ogni momento in una fase pone le sue condizioni riguardo al divenire» (HUSSERL, 2003: 65). Ogni singolarità che stabilisce un rapporto affettivo con l'io (presente dunque nel campo percettivo) «ha la sua legge dell'individualità». In altri termini, così

come l'intenzione (attiva) fissa una norma, le predatità di sfondo in quanto *orizzonte esterno intuitivo* sarebbero iscrizioni (passive) di una norma. Husserl tuttavia rinuncia a chiamare *monadi* i punti presenti nel campo fenomenologico (siano essi predatità o datità), preferendo mantenere il nome di monade solamente per la coscienza trascendentale che è la monade assoluta. Il motivo è che il rapporto tra predatità e datità è da leggere in termini fenomenologici e non ontologici, laddove l'io discrimina di volta in volta un ambito di occupazione tematica e il resto cade sullo sfondo. Sarebbe, in ogni caso, un errore pensare che la predatità sia qualcosa di simile a una sensazione di sfondo mentre la percezione principale sarebbe invece dotata di carattere intenzionale. Chiarisce, infatti, Husserl:

«[...] si tratta di un *campo percettivo potenziale*, nel senso che a tutto ciò che si manifesta in questo modo può prestare attenzione un particolare percepire (un *cogito* osservante); ma non nel senso che gli adombramenti sensoriali presenti nel vissuto – per esempio gli adombramenti sensoriali visivi dispiegati nell'unità del campo sensoriale visivo – manchino di qualunque apprensione oggettuale e che soltanto quando l'io presta attenzione a tali adombramenti si costituiscano in generale le manifestazioni intuitive degli oggetti.» (HUSSERL, 2002: 210)

Per mostrare al meglio in che modo la nozione di predatità sia concettualmente più prossima a un "patire una norma (intenzionale)" che a un "patire una sensazione" bisogna farle cambiare scenario. Avevamo presentato la predatità in una situazione specifica, quella in cui il predato e il dato si stabilivano all'interno di uno stesso oggetto o che comunque credevamo fosse uno stesso oggetto. Non necessariamente però le predatità hanno una valenza intuitiva somigliante e ingannevole per l'intenzionalità. Se sto percependo un laptop in primo piano e appena dietro di esso si manifesta un libro, in questo la predatità si manifesta in una forma più nitida e pulita apparendo, per così dire, al meglio delle sue "possibilità" (dal momento appare ben distinta dalla datità). Ora, anche se è fenomenologicamente scorretto farlo, proviamo per un momento ad assumere il punto di vista della predatità. Operazione che naturalmente ha una valenza espositiva e che invero anche Husserl utilizza a livello didattico quando dice che la predatità è «[...] un impulso che trova soddisfazione nel volgersi dell'io [...]» (HUSSERL, 1993a: 205). A livello generale, l'immagine metaforica complessiva che si evince esplicitamente dalla lettura delle *Lezioni sulla Sintesi Passiva* è la seguente: ci sono tanti stimoli di sfondo che competono tra loro per trovare soddisfazione nel volgersi dell'io e innalzarsi così al rango di datità in senso pieno (cf. HUSSERL, 1993a). Scrive Husserl:

«Dapprima vi è un'affezione crescente; l'impulso affettivo non è però ancora, dal punto di vista dell'io, un contro-impulso, non è ancora una tendenza che corrisponda allo stimolo oggettuale [*gegenständlichen Reiz*], una tendenza che da parte sua possa assumere il nuovo modo della tendenza che afferra intenzionalmente.» (HUSSERL, 1993a: 224)

L'espressione decisiva è indubbiamente «stimolo oggettuale». Lo stimolo oggettuale di sfondo, che pare possa assurgere anch'esso al rango di *principium* del campo fenomenologico (in coerenza con quanto esposto da Husserl nel paragrafo

24 di *Ideen*) (HUSSERL, 2002: 52), serba in sé una duplicità che avevamo già visto all'opera nel rapporto tra interesse ed arricchimento (*Bereicherung*) della coscienza. Nel caso della predatità però «la forza che spinge [*Triebkraft*]» (HUSSERL, 2007b: 63) è un moto affettivo, passivo, laddove la potenzialità è spostata sull'oggetto anziché sul soggetto (come era invece per l'interesse). Questa forza affettiva ha però al suo interno un moto *oggettuale* che Husserl non tarda a definire come una rappresentazione di sfondo: «una rappresentazione di sfondo [*Hintergrundvorstellung*], una rappresentazione con una direzione, colpisce l'io – e in ciò è implicito: una tendenza si dirige sull'io, che reagisce con il volgersi» (HUSSERL, 1993a: 130).

Non necessariamente ovviamente l'io reagisce volgendosi verso la stimolazione oggettuale e tuttavia, così sembra, quest'ultima mantiene in ogni caso il suo statuto fenomenologico. Quest'ultimo è da un lato rappresentabile, come abbiamo già detto, dalla direzione che spinge come forza affettiva, mentre dall'altro esso ha una direzione di natura *acquisitiva* che stabilisce a priori i momenti oggettuali del suo eventuale futuro intenzionale. Dico "eventuale" perché non si può stabilire in anticipo fino a che livello l'io deciderà di esplicitare l'oggetto.

C'è da dire però che la predatità non può fissare una norma allo stesso modo di come la fissa l'intenzione che come tale è attiva ed esplicitamente oggettivante. Questo perché i punti del campo fenomenologico (le fasi dell'io) non si trovano orizzontalmente uno accanto all'altro come, per dirla metaforicamente, su una linea dritta. Questo vuol dire che la predatità e la datità, non trovandosi sullo stesso livello, fanno del campo fenomenologico un campo, per così dire, *irregolare* laddove l'io discrimina le differenze di livello tra predatità e datità. L'idea di un campo irregolare non coinvolge solamente la struttura della predatità ma anche quella dell'inattualità (*Inaktualität*) intesa quest'ultima sia come *orizzonte interno* che come *orizzonte esterno non intuitivo*. Per quanto riguarda l'orizzonte interno, Husserl afferma che nemmeno Dio può percepire una cosa da tutti i punti di vista contemporaneamente il che significa che egli condivide con noi una delle caratteristiche di irregolarità (che dal punto di fenomenologico sono delle necessità) del campo fenomenologico. Ma questo è forse vero anche della predatità (dal momento che Husserl scrive che «la vita desta ha, per così dire, costantemente e per necessità eterna uno sfondo non desto» (HUSSERL, 1993b: 308).

Il punto che interessa la nostra analisi è però un altro e cioè sottolineare il fatto che, in ogni caso, la predatità non rappresenta un supplemento ontologico che influisce *causalmente* sull'atto intenzionale. Scrive, infatti, Husserl:

«[...] naturalmente in tutto questo non si fa questione di quanto può «oggettivamente» trovarsi nello spazio oggettivo e che può appartenere allo sfondo veduto [né di tutte le cose e di tutti gli accadimenti cosali che una valida e progressiva esperienza vi può trovare].» (HUSSERL, 2002: 82)

All'interno della delimitazione proposta dall'atto primario, la predatità può essere a volte integrata e a volte esclusa come nel caso in cui l'atto percettivo principale è diretto alla percezione di una melodia e un rumore di fondo si circoscrive all'esterno di essa. La predatità del rumore potrà anche sovrastare l'atto percettivo principale e imporsi "in primo piano", anche se in questo caso non sarebbe più una predatità. Di sicuro non potrà infiltrarsi all'interno dell'atto percettivo principale perché le sue legalità contenutistiche sono di un diverso

rilievo fenomenico rispetto alla percezione della melodia. Riguardo poi all'esempio della pianta, bisognerà dire che, in questi casi l'intenzionalità non vive questa infiltrazione come un'azione di disturbo, tutt'al più si tratta un *disturbo eidetico* laddove la predatità è perfettamente in grado di mimetizzarsi (intenzionalmente) all'interno di una delimitazione cosale che originariamente non le spetta. In generale dice Husserl se una componente di sfondo non porta con sé una predelineazione «non può darsi oggetto alcuno a una coscienza pienamente dispiegata» (HUSSERL, 2007b: 61). Che la predatità si coaguli o meno all'atto principale l'importante è che la si legga come una parte integrante del campo fenomenologico dal momento che partecipa seppur implicitamente nel costituire, dice Husserl, «oggetti impliciti» (HUSSERL, 1993a: 205).

5. A caccia di “tensioni immotivate”

La predatità è uno di quei temi che desta maggiori problemi teorici all'interno della teoria della percezione husserliana. Secondo alcuni autori come Vincenzo Costa essa è il «fondamento dell'oggettivismo fenomenologico il momento passivo che l'io in nessun modo può alterare, che nessuna interpretazione può modificare» (COSTA, 1999: 202). Secondo altri autori come Jocelyn Benoist la predatità «non può in nessun caso venire interpretata come il confronto dell'ego con una mera estraneità, come se ciò che viene dato nel modo della passività appartenesse “meno” all'ego di ciò che viene assunto attivamente da esso» (BENOIST, 2008a: 14). Personalmente mi sentirei più vicino a quest'ultima interpretazione e in parte la motivazione è emersa nel paragrafo precedente. Il problema è che tra datità e predatità c'è una differenza di grado più che di natura. Ovvero, se confrontassimo l'azione della predatità (l'intervallo che attraverso l'affezione va dall'oggettualità di sfondo all'io) con l'azione dell'intenzione (l'intervallo che attraverso l'attesa va dal lato autenticamente percepito al lato nascosto) troveremmo una strana comunanza *teorica*. Di primo acchito le due azioni sembrano differenti perché agite da due forze diverse, come potrebbero essere ad esempio l'aspettare col “fiato sospeso” di percepire il lato nascosto di una cosa ed essere stimolati da qualcosa sullo sfondo.

Eppure, se mettiamo a confronto l'“altra forza”, quella che spinge al livello dell'oggettivazione, troveremmo in entrambi i casi una direzione che appartiene *teoricamente* al medesimo ordine. Scrive Husserl:

«Già nella passività l'affezione è per l'io un modo specifico di oggettivazione. L'io dunque è stimolato in maniera specifica, in particolare è un io che segue una direzione, per quanto non lo faccia ancora in maniera attiva. Noi dobbiamo valutare la *dynamis* secondo l'entelecheia, ed è per questa ragione che abbiamo chiamato questo io qui io conoscente.» (HUSSERL, 2007b: 53)

La forza oggettuale che come predatità spinge verso l'io è dello stesso ordine della direzione *acquisitiva* che abita nel *ventre* dell'interesse. Il che è come dire, ed è questo il punto, che i due *intervalli intenzionali sono, seppur parzialmente, sovrapponibili*. L'unica ragione per cui i due intervalli considerati non sono completamente sovrapponibili a livello teorico è però ancora una volta di ordine

intenzionale e risiede, leibnizianamente, nel loro grado di esplicitazione del processo (intenzionale). In definitiva se la predatità non può essere né una mera passività estranea al campo trascendentale né una intenzionalità passiva (una vera e propria contraddizione in termini) allora deve essere considerata una *intenzionalità potenziale* come mostra il chiaro riferimento ad Aristotele. Il rovescio concettuale di quanto appena detto è che la predatità sembra essere un modo di orientamento della coscienza e non il modo in cui la coscienza può subire causalmente un orientamento esterno. Se la predatità non è, per così dire, un punto di fuga dell'intenzionalità allora non resta che definirla come *l'occlusione dell'intenzionalità*.

Ora, il punto a cui occorre arrivare per la nostra analisi è il seguente: siccome per sottrarre la predatità dall'azione della causalità, Husserl caratterizza la predatità come intenzionale, c'è bisogno che la sua "datità" sia in qualche modo effettuata dall'io. Se però è l'io ad effettuare la predatità (e non può essere diversamente perché una sintesi pre-affettiva, anonima, è impossibile) c'è bisogno anche che l'io metta in campo un atto. L'unico atto che la coscienza potrebbe mettere in campo sarebbe però un atto "passivo" ma questo, come dice anche Benoist (cf. BENOIST, 2008a: 15), è un paradosso. Il paradosso sarebbe che la predatità per darsi all'interno del campo fenomenologico non può essere né effettuata da un atto passivo (perché impossibile) né effettuata da un atto nel senso genuino del termine perché in questo caso non sarebbe più una predatità ma una datità¹.

Si potrebbe dare un nome a questo paradosso e definirlo come una *tensione immotivata*. La predatità diventa portatrice di una tensione oggettuale che si produce immotivatamente nel senso che sembra teoreticamente eccessivo affermare, come fa Husserl, che la predatità motivi l'attivazione di un orizzonte esterno intuitivo di coscienza ovvero che il "*nuovo*" che entra in relazione con la coscienza debba essere già inserito all'interno di una predelineazione eidetica.

Husserl infatti definisce la predatità anche come *orizzonte esterno intuitivo*. Si tratta di una scelta semantica non casuale e che anzi permette di gettare luce sulla strategia concettuale di Husserl. Il concetto di orizzonte, che ha naturalmente una valenza tecnica e non ordinaria, si sposa particolarmente bene con i casi di "perlustrazione percettiva". Quando siamo intenti ad esplorare percettivamente un qualcosa si profilano sicuramente delle anticipazioni, dei rimandi o anche un vuoto indicare che stabilisce, appunto, come dice Husserl, l'orizzonte intenzionale interno del percetto. Sono rari i casi in cui invece saremmo pronti a definire tecnicamente la predatità come un orizzonte esterno di coscienza. Solo i casi, per esempio, in cui per assolvere a un compito passiamo continuamente dal primo piano allo sfondo e viceversa mantenendo di volta in volta lo sfondo come, appunto, un "orizzonte esterno intuitivo di coscienza". Nella stragrande

¹ Naturalmente in discussione non è se possano darsi oggettualità dalla posizione dello sfondo dal momento che lo sfondo è una necessità del campo fenomenologico. In discussione non è neanche stabilire se il materiale presente sullo sfondo sia determinato o indeterminato dal momento che esso è per essenza oscuro. Il problema è semmai capire se le stimolazioni procurate dalle oggettualità presenti sullo sfondo siano già dei proto-orientamenti a priori della coscienza o se invece non rappresentino per questa un vincolo esterno. Siccome quest'ultima ipotesi è secondo Husserl non fenomenologica, la predatità può avere solo un ruolo più modesto e cioè quello di essere la riapparizione, sullo sfondo, di qualcosa che la coscienza ha già costituito, quantomeno nei suoi tratti *tipici*, in passato.

maggioranza dei casi però l'attivazione di un orizzonte esterno intuitivo di coscienza non sembra attinente al fenomeno della predatità. Scrive Husserl:

«Ogni percezione di cosa ha quindi un *alone di «intuizioni» di sfondo* (o visioni di sfondo, nel caso in cui nell'intuire sia già presente un prestare attenzione), e anche questo alone *«vissuto di coscienza»*, o in breve *«coscienza»*, e precisamente *«di»* tutto ciò che di fatto viene visto nello *«sfondo»* oggettuale insieme a ciò che viene attentamente percepito.» (HUSSERL, 2002: 81)

Ora, il caso della predatità non è l'unico caso in cui nel campo fenomenologico si stabilisce una tensione, per così dire, immotivata. L'altra tensione immotivata appare lì dove non ci aspetteremmo mai di trovarla cioè nella sfera fenomenologica dell'orizzonte interno. È sempre Benoist (BENOIST, 2008b: 103) a mettere in luce quest'altra anomalia del campo trascendentale fenomenologico. L'esposizione di questo punto teorico ci darà anche l'occasione per riallacciarsi alla domanda da cui siamo partiti, vale a dire il problema dell'integrità del percetto.

Nella discussione sul problema dell'interezza del percetto abbiamo preso in esame tre modalità specifiche con cui la coscienza si rivolge alle manifestazioni inautentiche della cosa: l'interesse, l'immaginazione e l'esplorazione percettiva "pura" (il proto-interesse). Nella prima modalità la coscienza può aspirare al massimo ad una pseudo-chiusura del percetto, data, quest'ultima, dalla soddisfazione massima dell'interesse. Nella seconda modalità invece la coscienza aspira, nella maggior parte delle volte, a fornire una integrazione dei lati mancanti del percetto. Infine il caso in cui il compimento della soddisfazione avviene senza le linee guida dell'interesse pratico-razionale (il caso in cui la coscienza si sente appagata nell'aver compiuto una o più serie percettive senza che ci sia un interesse pratico-razionale a disciplinare in alcun modo questo appagamento). Tutte queste modalità sono segnate da un'*attività* che può essere più o meno marcata. Bisogna tenere presente che quando nella fenomenologia si parla di attività percettiva non siamo necessariamente in presenza di un'*attività* concettuale. Prendiamo infatti ad esempio il caso in cui la soddisfazione si compie senza intervento dell'interesse. In questi casi le esplorazioni percettive sono *attive* anche se completamente immerse all'interno del mondo antepredicativo che, come dice giustamente Lohmar, ha «una vita propria all'interno del soggetto» (LOHMAR, 2007: 9). La conoscenza antepredicativa non è necessariamente sinonimo di passività, anzi, in molti casi, è sinonimo di attività, laddove il *range* noetico di questa attività (interna al mondo antepredicativo) si estende dalla disattenzione fino all'attenzione puramente direzionale che non è ancora un'attenzione tematica.

Ora, il problema è che questo raggio attenzionale (che può essere puramente pulsionale, cioè pura attenzione, oppure può essere riempito dall'interesse o, ancora, può essere attraversato dall'immaginazione che si esprime attraverso le presentificazioni) nei confronti della parte nascosta della cosa può anche venire a mancare nel soggetto. In altri termini, l'io può avere un atteggiamento *attivo* nei confronti della parte visibile della cosa e allo stesso tempo mostrarsi *passivo* nei confronti dei suoi lati nascosti. Benoist pone la questione in questo modo: «è pur vero che in nessun momento *tutto* è dato alla percezione, ma non è per questo che essa (salvo casi di particolare difficoltà nel vedere o di un'illusione percettiva da

risolvere/superare) è “tesa” verso il proprio completamento» (BENOIST, 2008b: 103).

Cosa accade dunque alla coscienza quando questa non può contare su nessuna forma di “direzione” verso le parti nascoste della cosa? La risposta di Husserl è la seguente:

«[...] il lato non visibile, qui, non è presente a sua volta nel campo della manifestazione percettiva autentica, non diventa qualcosa di colto in se stesso, di osservato attivamente mediante un mero spostamento dell’attenzione. È cosciente “in modo non intuitivo”, a volte è anche estremamente indeterminato, come accade manifestamente con un oggetto ancora ignoto. Ma questa coscienza intuitivamente vuota è tuttavia coscienza, un orizzonte di coscienza, anche se non viene preso di mira da nessun raggio dell’essere-attivamente-diretti.» (HUSSERL, 2007a: 190)

Ed ecco a questo punto riappare un’altra forma di tensione immotivata, questa volta ancora più immotivata rispetto al caso della preadattità. *Nella* coscienza non c’è alcun elemento che si attivi in direzione del lato non visibile della cosa e ciononostante (nella coscienza?) è presente una forma di “direzione” verso la parte nascosta della cosa². Husserl chiama questa modalità che la coscienza ha di dirigersi verso i lati non autenticamente percepiti della cosa anche come *rappresentazione vuota* [*Leervorstellung*] (cf. HUSSERL, 1993a: 113). La rappresentazione vuota è, per così dire, il *ventre* dell’interesse, ma anche delle presentificazione, in quanto appare se togliamo il *ricoprimento* di questi due atti. C’è una legge generale che disciplina nel campo fenomenologico l’apparire delle rappresentazioni vuote: ad ogni punto nel campo fenomenologico corrispondono normativamente delle possibili serie di rappresentazioni vuote. Questa nozione potrebbe avere una sua “legittimità”. Si tratta di riconoscere l’evidenza secondo cui la coscienza non sempre impegna in qualche modo l’*intervallo* intenzionale che, attraverso l’attesa, va dal lato autenticamente percepito al lato nascosto. La coscienza può anche dirigersi verso l’altro lato della cosa in maniera vuota ovvero priva di un “impegno” particolare. Husserl però sta dicendo qualcosa in più (e non si tratta di un’affermazione isolata nel panorama teorico della fenomenologia), così mi sembra, rispetto a quanto abbiamo appena detto. Egli sta dicendo che la coscienza è *sempre* diretta, orientata, verso la parte nascosta della cosa anche qualora nella coscienza non ci sia nessun raggio d’attenzione effettivamente diretto al lato nascosto della cosa. Come è possibile che questa direzione vuota si manifesti in assenza di un diretto *coinvolgimento* della coscienza in *direzione* del “lato” nascosto della cosa? Naturalmente non bisogna dimenticare che qui prendiamo in esame il grado più alto dell’attenzione pre-tematica, quello in cui isoliamo e

² Si potrebbe dire che in realtà la coscienza, grazie alle protensioni originarie, può contare in ogni momento su una forma di “direzione” verso la cosa. Tuttavia le protensioni, che Husserl intende come tendenze verso il futuro, non hanno la facoltà di direzionare la coscienza verso la parte nascosta della cosa senza l’aiuto dell’io. Per arrivare ad un obiettivo del genere c’è bisogno di un’attiva direzione della coscienza che, come sappiamo, può essere benissimo anche pre-tematica. Se le protensioni agiscono senza che l’io si diriga attivamente verso la parte nascosta della cosa esse potranno solo spingere ripetutamente verso un continuo «contemplare» il lato visibile. Si tratta cioè di un’attesa ripetuta della manifestazione autentica. Naturalmente, se consideriamo per esempio la percezione di una cosa in movimento o una melodia, le protensioni danno in effetti la sensazione di essere un’attesa passiva degli altri “profili” della cosa (cf. HUSSERL, 1993a: 134).

fissiamo *percettivamente* (e non tematicamente) la cosa. È chiaro che questa domanda non sarebbe del tutto pertinente se rapportata al notare incidentale vale a dire al mero sguardo “di passaggio” su qualcosa. Il punto importante però è comprendere la natura di questo *intervallo intenzionale* del campo fenomenologico.

In una nota a margine della *Dingvorlesung* Husserl scrive: «presentato è soltanto ciò che si manifesta autenticamente, non presentato ma rappresentato [*Dargestellt*] è ciò che si manifesta inautenticamente» (HUSSERL, 2009: 363). Quanto a dire che la direzione (sempre attiva) verso il lato nascosto della cosa non è propriamente una “direzione”, è una *rappresentazione*. La duplicità appena emersa tra *presentazione* e *rappresentazione* ci obbliga a scomporre per analizzarlo il punto di contatto, se così si può chiamare, che nella sfera della percezione di cosa si instaura tra queste due componenti. Ora, quando il movimento intenzionale (*intentionalen Bewegung*) si fissa sulla cosa, cioè poniamo sul suo lato anteriore, esso non è intento, per così dire, a contemplare un’immagine. Il movimento intenzionale piuttosto *apprende* attraverso la manifestazione del lato anteriore qualcosa come un oggetto. Scrive Husserl:

«[...] chiamiamo questa eccedenza carattere d’apprensione, e diciamo che i contenuti sensoriali esperiscono un’apprensione. Attraverso l’apprensione, essi, che in se stessi sarebbero per così dire una morta materia, ottengono un significato animante, tale che, con essi, un oggetto [*Gegenstand*] giunge alla presentazione.» (HUSSERL, 2009: 57)

Sono le apprensioni, quindi, che ci dovrebbero aiutare a comprendere la natura se non altro la natura di questa “direzione” che si attiva necessariamente verso il lato nascosto della cosa.

Le apprensioni sono una messa in forma del materiale sensibile direttamente dato nella manifestazione percettiva come manifestazione di cosa, e si organizzano in modo tale da presentare alla coscienza qualcosa come un oggetto. Dall’affermazione di Husserl sembra ci sia un punto di rottura tra le sensazioni e le apprensioni, ma questo non nel senso che le apprensioni si edificano arbitrariamente sulle sensazioni. Piuttosto i contenuti sensoriali, dice Husserl, «esperiscono [*erfahren*]» un’apprensione. In una considerazione fenomenologica questo vuol dire che l’oggetto inteso non può edificarsi arbitrariamente, ma deve *somigliare*, per essenza direbbe Husserl, al contenuto sensoriale che la manifestazione rivela. Se vedo una cosa dalla forma rotonda esposta nella penombra, posso anche alterare percettivamente la sua forma e il suo colore non riconoscendo così che si tratta di un casco, ma in ogni caso l’oggetto presentato non potrà essere un cavallo o un suono. Le apprensioni possono essere *determinate* o *indeterminate*. Scrive Husserl:

«[...] se vedo una casa alla luce del sole, con aria limpida, il colore del lato che mi è rivolto mi appare nella sua determinatezza; se lo vedo al buio o nella nebbia, il suo colore mi appare più o meno indeterminato. Una forma corporea complicata si manifesta determinatamente a seconda delle circostanze ed è appresa chiaramente, oppure è appresa imperfettamente, e lascia a desiderare in quanto a determinatezza. Queste differenze devono qui essere comprese non come se si trattasse di una classificazione concettuale,

bensi come un carattere proprio ed essenziale della percezione e, più precisamente, dell'apprensione stessa.» (HUSSERL, 2009: 71)

Le apprensioni possono essere dunque anche *indeterminate* come quando per esempio non riesco a percepire correttamente il colore di un casco e la sua forma perché esposto nella penombra. In questo caso la tensione verso il lato nascosto della cosa non appare immotivata. L'intenzione non riuscendo bene ad apprendere la forma e il colore della cosa è portata spontaneamente a *posticipare* nel movimento intenzionale la cosa stessa, pretendendo dalla percezione una verifica ulteriore.

Nel caso invece in cui l'apprensione sia *determinata* cioè che il casco sia visibile con buona illuminazione e da buona angolazione, l'apprensione presenterà certamente qualcosa ma senza che il movimento intenzionale faccia per così dire un passo di lato per co-intenzionare il lato nascosto della cosa. Per avere un oggetto (e non un mero complesso slegato di sensazioni) non c'è bisogno però che il movimento intenzionale effettui esplicitamente una co-intenzione verso il lato nascosto del percelto. Difatti, l'apprensione che si dirige sul lato anteriore, presenta in qualche modo anche qualcosa che appartiene (direttamente?) al lato posteriore della cosa. Scrive Husserl:

«Perché un oggetto possa in generale presentarsi nel lato che si manifesta è però sempre necessario che qualche lato integrativo, qualche nesso di altre determinazioni dipendenti, si costituisca nell'apprensione.» (HUSSERL, 2009: 64)

L'apprensione ci mette davanti a un oggetto e l'unità oggettuale può essere garantita anche da un solo lato. La domanda sarebbe pressappoco la seguente: in che modo l'apprensione oltrepassando oggettualmente la manifestazione del lato percepito può rappresentare anche il lato posteriore?

L'apprensione diretta al lato della cosa non può mai presentare oggettualmente il lato posteriore ma può rappresentare dei vincoli oggettuali che valgono anche per il lato nascosto della cosa. Questi vincoli oggettuali, che sono norme contenutistiche, sono a tutti gli effetti delle norme *rappresentate*. Si pone dunque il problema di comprendere quali siano queste norme che una volta rappresentate assicurerebbero, così sembra, un parziale appagamento eidetico della percezione. Husserl sembra abbozzare una risposta che in ogni caso non promuove esplicitamente a soluzione del problema. Scrive Husserl:

«Qui però, anche la coscienza più indeterminata non è del tutto vuota di senso, ciò che viene inteso è per lo meno una cosa spaziale, un qualcosa di colorato, eccetera. Pertanto, una predelineazione generalissima che delimita il senso è necessariamente disponibile. Essa attraverso il percepire attuale e, di nuovo, in base alle sintesi dell'identificazione, viene ridelineata e mostrata nei suoi veri colori.» (HUSSERL, 2007a: 190)

Husserl ci vuole far credere nuovamente che queste predelineazioni debbano essere necessariamente attivate e che la percezione debba assumere necessariamente il carattere di una perlustrazione. Sappiamo che non è necessariamente così e che laddove le predelineazioni non siano direttamente

attivate esse appartengono all'ordine della rappresentazione e non a quelle della co-intenzione.

Quello che ci vuole suggerire Husserl è che il lato anteriore garantisce per il lato posteriore quantomeno il *genere d'appartenenza*. Se percepisco una scrivania rossa, essa potrà mostrarsi sempre diversamente secondo il colore e la forma corporea ma avrà sempre *da tutti i lati* una forma corporea e una colorazione.

Sembra decisamente un po' poco per giustificare l'integrità del percetto come coscienza di qualche cosa. È lo stesso Husserl che lo rileva in un manoscritto datato 1905:

«Solo il genere aristotelico resta identicamente lo stesso. L'oggetto prima rosso, ora è arancione, ma l'oggetto è lo stesso. Che l'identico sia l'astratto? La forma complessa dell'oggetto, il genere aristotelico (in un senso un po' lato) è identicamente la stessa per la forma mutata e per quella originaria? Ma questo non soddisferà: *la cosa è la stessa.*» (HUSSERL, 2004: 255)

Sembra difficile interpretare dunque la "chiusura" dei generi supremi come il raggiungimento di una soddisfazione eidetica della percezione esterna, allo stesso modo di come sembra difficile interpretarla come la messa in luce di un livello minimale di integrità del percetto come rappresentazione-di. Naturalmente questa affermazione di Husserl ha un carattere squisitamente "logico" (il che non è detto che sia sbagliato per comprendere le dinamiche che la fenomenologia affida alla sua teoria della percezione). Sicuramente questa può essere l'unica modalità in cui vedere all'opera un certo e comunque parziale appagamento eidetico della percezione. All'interno di questa chiusura operata dai generi supremi si apre poi quella che è una vera e propria *microfenomenologia*, segmenti di vita del percetto che si diramano, *secondo norme*, in un processo mai definitivamente compiuto.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Edmund Husserl

HUSSERL, E.: *Analysen zur passiven Synthesis* (1966), trad. it. in *Lezioni sulla sintesi passiva*, Milano, Guerini, 1993a.

_____ (Appendice IV di) *Formale und transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, a cura di P. Janssen, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1974; traduzione italiana di V. Costa, *Considerazioni preliminari alle lezioni sulla logica trascendentale*, in E. Husserl, *Lezioni sulla Sintesi Passiva*, Milano, Guerini e Associati, 1993b.

_____ *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie I* (1976), trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica I*, Torino, Einaudi, 2002.

_____ *Phänomenologie der monadischen Individualität und Phänomenologie der allgemeinen Möglichkeiten und Verträglichkeiten von Erlebnissen*. Statische und

genetische Phänomenologie in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil (1921-1928)* (1973), trad. it. in *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Milano, Il Saggiatore, 2003.

_____*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußteins (1893-1917)* (1969), trad. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Milano, Franco Angeli, 2004.

_____*Erste Philosophie II: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (1959), trad. it. *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Catanzaro, Rubbettino, 2007a.

_____*Aktive Synthesen: aus der Vorlesung Transzendente Logik, 1920/21: Ergänzungsband zu Analysen zur passiven Synthesis* (2000), trad. it. in *Lezioni sulla Sintesi Attiva*, Milano, Mimesis, 2007b.

_____*Ding und Raum: Vorlesungen 1907* (1973), trad. it., *La Cosa e lo Spazio*, Catanzaro, Rubbettino, 2009.

Altre opere

BENOIST, J.: *Pre-datità e filosofia trascendentale nella Crisi*, in G. Gigliotti (a cura di), *Tre studi sulla Krisis*, in *Rivista di storia della filosofia*, anno LXIII, supplemento al n. 2/2008a.

_____*I confini dell'intenzionalità. Ricerche fenomenologiche e analitiche*, Mondadori, Milano 2008b.

_____*Sens et Sensibilité. L'intentionnalité en contexte*, Paris, Cerf, 2009.

COSTA, V.: *L'estetica trascendentale fenomenologica: Sensibilità e Razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.

LOHMAR, D.: *Presentazione a E. Husserl, Lezioni sulla Sintesi Attiva*, Milano, Mimesis, 2007.

Podem as razões subjacentes a uma ação ser as causas (eficientes) dessa ação? Uma investigação filosófica sobre o poder causal da razão prática

João Carlos Sousa SILVA*

Escola Secundária Jorge Peixinho (Portugal)

RESUMO: Este ensaio propõe-se tentar responder à questão formulada no título, investigando filosoficamente o poder causal efetivo da razão prática para determinar a ação humana. Para alcançar esse objetivo, após algumas considerações introdutórias que visam, de forma sucinta, esclarecer o sentido e alcance da questão, assim como situá-la polemicamente no contexto histórico-filosófico passado e presente, iremos proceder à formulação e análise crítica de alguns dos principais argumentos favoráveis tanto a uma resposta negativa como a uma resposta cética (ou agnóstica) e finalmente afirmativa para o problema, avaliando-se filosoficamente os prós e contras inerentes às três hipotéticas soluções, após o que se retirará uma conclusão final decorrente desse processo, a qual se pretende que constitua uma resposta tão plausível e racionalmente sustentada quanto possível ao problema fundamental.

PALAVRAS-CHAVE: Causas, Razões, Ação humana

ABSTRACT: This essay aims at answering the question raised in its title by philosophically inquiring into the effective causal power that practical reason supposedly has to determine human action. After some introductory considerations whose purpose is to clarify the meaning and scope of the question and locate it within the past and present historical-philosophical context, we intend to achieve our purpose through the formulation and critical analysis of some of the main arguments that favour a negative as well as a sceptical or agnostic answer. We assess the strengths and flaws that are inherent to the three hypothetical solutions, and by the end of this process we reach a final conclusion, hoping that this will be a plausible and rationally sustained answer, as much as possible, to the fundamental problem focused in our paper.

KEYWORDS: Causes, Reasons, Human action

* E-mail: jcarlossousasilva@gmail.com

Comecemos pelo princípio, ou seja, tentando esclarecer de forma tão exacta quanto possível o significado filosófico da questão, a fim de evitar ambiguidades e equívocos que poderiam condicionar e, conseqüentemente, comprometer toda a investigação logo desde o início, posto que uma questão/problema mal formulado ou mal compreendido é meio caminho andado para o erro e para o fracasso epistémico. Qual é então o sentido da questão? O que se está realmente a perguntar? O que são razões subjacentes a uma ação? O que são, ou o que deve entender-se por causas da ação? E porquê eficientes? E, já agora, de que ação se fala? De toda e qualquer ação? Da ação humana em geral? Da ação especificamente humana em particular? Da ação humana por excelência? E o que significa isso? E o que é agir? E porque agimos? E que tipos de ação existem? E que condições são necessárias e suficientes para que ocorra uma ação? E o que são razões e o que são causas? Faz sentido distingui-las? Como? Porquê? Em que sentido?

Que tipos de razões existem? Que tipos de causas existem? Como se relacionam entre si as causas, as razões e as causas e razões? Pode haver ações sem razões? E sem causas? Estas são “apenas” algumas das “perguntinhas” que a questão/problema original, direta ou indiretamente, explícita ou implicitamente, convoca a responder, ou, pelo menos, a clarificar, se se quiser avançar para a sua plena compreensão. Mas, nesse caso, por onde começar? Se a mera inteligibilidade da questão fundamental já depende de tantas outras questões adjacentes ou subjacentes que com ela se relacionam, como fazer avançar a investigação sem ter de responder exaustivamente a todas elas, bem como a todas as outras que estas, por sua vez, pressupõem ou implicam? Será que, no fundo, para resolver um problema filosófico, qualquer que ele seja, é necessário resolver todos, pois tudo está ligado a tudo e, assim, todas as perguntas e respostas dependem, derivam ou remetem para todas as outras? A ser verdade, isto não só criaria um impasse nesta investigação em particular como bloquearia toda e qualquer outra investigação filosófica séria! Se fosse condição necessária para resolver qualquer problema filosófico que todos os outros o fossem igualmente, então só um sistema filosófico perfeito – isto é, simultaneamente válido, verdadeiro, completo e consistente, que tudo explicasse e justificasse – o poderia realmente fazer. Felizmente para nós e para a própria possibilidade da filosofia, tal não constitui o obstáculo real e insuperável que parece à primeira vista, pois, se o fosse, a lógica do tudo ou nada que ele implica limitaria tragicamente a investigação filosófica e ficaríamos assim reduzidos, neste domínio, à impotência cognitiva radical, ao ceticismo, ou, mais precisamente, ao agnosticismo geral (abstraindo este do seu exclusivo contexto teológico), uma vez que para saber alguma coisa seria necessário saber tudo, e dessa forma nunca saberíamos verdadeiramente nada. Ainda que, no limite e de um ponto de vista absoluto, isto pudesse ser verdade, e somente um sistema filosófico total e perfeito fosse realmente capaz de dar conta de tudo, inclusive de si próprio, e isso seja impossível de alcançar, condenando-nos, desse modo, à inevitável incompletude característica de qualquer sistema aberto, no entanto a autonomia relativa das questões e/ou problemas garante à partida a possibilidade de haver progresso cognitivo, mesmo parcial, incompleto e relativo que seja. À semelhança do que acontece com as palavras num dicionário (ou no próprio sistema linguístico como um todo), ou com as coisas, fenómenos, seres e acontecimentos do mundo, o fato de estarem universalmente conectados e, portanto, remeterem necessariamente uns para os outros, implicando-se e pressupondo-se reciprocamente numa complexa rede de relações de

interdependência – a qual pode abranger tanto o espaço como o tempo, a estrutura como a dinâmica, a causalidade como a significação –, não quer dizer que as suas respetivas identidades próprias e relações de contexto de maior ou menor proximidade ou relevância não tornem possível um conhecimento relativo e não exaustivo que evite o aparente paradoxo “tudo ou nada” da investigação.

Esclarecido este ponto, voltemos à questão fundamental e ao seu sentido exato: uma forma óbvia, simples e direta de perceber o problema talvez consista em clarificar a questão através da sua tradução numa outra expressão, a qual está, aliás, já indicada no subtítulo deste ensaio. O que se pretende saber, no fundo, é se a razão é ou não capaz de determinar efetivamente a ação humana, isto é, de a causar de fato, produzindo a própria ação; ou, por outras palavras, se aquilo que sabemos (ou acreditamos) que queremos, que temos ou que devemos fazer – embora existam diferenças óbvias e subtis relevantes entre estas palavras – tem ou não o poder real de nos levar a fazê-lo; ou ainda, se as intenções conscientes ou finalidades da ação (as suas causas finais) conseguem verdadeiramente originá-la; ou, por último, se aquilo que justifica uma ação (a sua justificação racional) pode ser também aquilo que a explica (a sua explicação causal).

Uma vez clarificado o sentido da questão, ou pelo menos aquele que parece ser mais interessante e não trivial, e antes de passarmos a analisar o âmbito e alcance da mesma, bem como algumas das suas implicações intra e extra filosóficas, tentemos agora examinar os principais conceitos envolvidos, respondendo dessa forma àquelas questões relacionadas anteriormente formuladas. Começemos pelo conceito central, o conceito de ação: o que é, ou o que deve entender-se por ação? Em abstrato e isoladamente, o conceito é vago e ambíguo, aplicando-se a muitos domínios que vão desde a física à política, desde a lei da ação-reação até à ação dos corpos, do tempo, da gravidade, ou à ação de um governo, instituição ou empresa, passando pela ação biológica de vírus ou bactérias ou quaisquer outros organismos vivos, até à ação do clima, do vento, da chuva ou das marés, incluindo os atos de pensar, falar, comer, andar, conduzir um automóvel, lavar os dentes ou escrever um ensaio filosófico sobre o problema da ação humana. Não obstante haver um denominador comum a todos esses domínios de aplicação ou significados distintos do conceito, pois caso contrário não faria qualquer sentido usar o mesmo termo para os referir, e mesmo que esse denominador comum o seja apenas por extensão analógica, aquilo que mais importa aqui não é tanto apurar o significado geral do conceito de ação (ou o significado do conceito de ação em geral), mas sim o sentido particular e específico em que é usado na questão em análise e cujo contexto é o da ação humana. Se toda a ação pode ser genericamente definida como um acontecimento ou processo causado por uma força ou entidade agente, a especificidade própria da ação humana exige que se faça uma distinção relevante por comparação com outras formas de ação: é que a ação humana é causada por um agente dotado de consciência e intencionalidade, animado por desejos e crenças que determinam os meios e os fins da ação, assim como o seu valor e significado, e não por uma mera – ainda que complexa – necessidade ou causalidade natural cega, inconsciente e mecânica, típica do mundo físico, a qual actua em regime de piloto automático, cumprindo as regras do programa a que chamamos leis da natureza. A ação especificamente humana, aquela que, em grau ou essência, distingue a espécie humana das outras espécies vivas, sejam elas animais ou vegetais, mais simples ou mais complexas, para além de incluir todas as outras formas de ação como sua

condição necessária, dada a nossa condição de seres naturais (físicos e biológicos), inclui também uma dimensão mental cujas componentes específicas ou não se encontram de todo presentes, ou só se encontram até certo ponto e de forma limitada no restante mundo natural. Se é verdade que a teleologia (isto é, a existência de processos orientados para fins) não é uma invenção humana e pode encontrar-se já na biologia, se não diretamente na evolução das espécies, ao menos na organização, funcionamento e comportamento de todos os seres vivos (o que é o instinto de sobrevivência característico dos organismos e espécies, com todos os comportamentos que origina – comer, beber, acasalar, reproduzir-se, atacar, defender-se, etc. – senão um programa teleologicamente orientado?), também é verdade que a causalidade teleológica ou final que emergiu da complexidade da mente humana acrescentou alguns elementos novos que os sistemas e processos físicos desprovidos de vida não possuem, que os sistemas e processos biológicos contêm só em parte, e que mesmo outras espécies animais inequivocamente dotadas de uma mente (com percepção, memória, inteligência, emoções, desejos e algum maior ou menor grau de consciência) só revelam até certo ponto. Qual é exactamente esse ponto é uma questão que permanece em aberto, mas em todo o caso, seja ela uma diferença quantitativa ou qualitativa (ou ambas), de género, espécie ou grau, ela existe nalguma medida, o que justifica um tratamento pelo menos relativamente diferenciado do problema. Que algumas espécies animais não humanas parecem ser igualmente motivadas no seu comportamento por intenções, desejos e crenças e, portanto, de algum modo, por causas análogas às dos animais humanos, é matéria dificilmente disputável, salvo por quem fizer ainda profissão de fé no behaviorismo ou no humanismo especista. Mas como não é esse diretamente o ponto em discussão, fiquemo-nos por aqui, uma vez que não sabemos se outros animais têm razões para agir no mesmo sentido restrito em que usamos o termo “razões” quando o aplicamos à nossa espécie. Claro que se identificássemos razões com causas explicativas ou com causas eficientes, ou seja, aquelas que efetivamente produzem a ação, então o problema inicial nem sequer se colocaria ou faria qualquer sentido. E se, em última instância, alargássemos a identidade dos dois conceitos, estendendo-os até aos domínios da metafísica e da ética, ou da lógica e da epistemologia, então não só o princípio da razão suficiente seria igual ao princípio da causalidade e todas as formas de causalidade – e não só a final – seriam redutíveis à causalidade eficiente, como a distinção entre fatos e valores, entre juízos de fato e juízos de valor, entre ser e dever-ser, entre o real e o ideal, entre psicologia e ética, assim como toda e qualquer outra normatividade lógica, epistémica, jurídica ou política o seriam igualmente. No fundo, se tanto um argumento logicamente válido como um logicamente inválido se explicam por causas, à semelhança do que acontece com uma ação moralmente correta ou incorreta, ou ainda com uma qualquer crença verdadeira ou falsa, justificada ou injustificada, então não há qualquer diferença de valor relevante entre elas, na medida em que são simplesmente efeitos ou consequências das causas que as determinaram e as explicam, e desse modo as justificariam também racionalmente, eliminando assim qualquer distinção epistémica entre explicação e justificação, com a implicação óbvia de que tudo o que existe e acontece estaria automaticamente justificado tão logo se conhecessem as respetivas causas. Em suma, não só tudo seria racionalmente explicável, como estaria completamente justificado, numa perfeita e necessária identidade entre o real e o racional. É para evitar este tipo de confusão conceptual – curiosamente partilhada tanto por

filosofias naturalistas como historicistas –, a qual implicaria a dissolução de toda a normatividade ideal ou transcendental (seja ela lógica, epistémica, ética, jurídica ou política) numa forma de naturalismo puramente fisicista, psicologista ou sociologista, com todas as consequências teóricas e práticas, possíveis e actuais, que tal operação acarreta, é por isso, dizíamos, que se deve fazer uma distinção entre causas e razões no que à ação humana diz respeito. Tal operação poderia até, no limite, conduzir a concepções absolutamente deterministas, necessitaristas, ou mesmo fatalistas da realidade, abolindo teoricamente a contingência e reduzindo o real e o possível ao necessário – o que, aliás, já ocorreu historicamente.

Partindo do princípio que toda a ação é causada, e que tudo o que fazemos é, de algum modo, ação, então que tipos de causas são as determinantes da ação humana, e como distingui-las das razões? Aceitemos a definição-padrão e admitamos que toda a ação humana é um acontecimento causado intencionalmente por um agente (ou sujeito da ação), uma vez que é algo que ocorre no espaço e no tempo e tem causas, correspondendo estas interiormente às crenças e desejos intencionais do sujeito que age. As condições necessárias e suficientes para caracterizar a ação humana são, assim, a existência de um sujeito capaz de transformar as suas intenções, crenças e desejos, em comportamento, ou seja, de causar intencionalmente um acontecimento, de saber o que quer fazer e de realizá-lo. Ora, tudo o que fazemos resulta, como é óbvio, de tudo o que somos, e somos tudo aquilo que pensamos, sentimos, queremos, sabemos e acreditamos. Assim, se aceitarmos o modelo filosófico dos desejos e crenças (ou pulsões e representações, ou emoções e ideias, ou paixões e razões) como descritivo e explicativo da ação humana – o que aqui faremos por este nos parecer suficientemente razoável –, a questão consiste afinal em saber como se articulam esses dois elementos, e se as crenças que possuímos – e que, do nosso ponto de vista, justificam racionalmente as ações que praticamos, conferindo-lhes sentido, valor e finalidade – podem ou não funcionar como causas diretas ou indiretas da ação, seja gerando ou estimulando os desejos necessários, seja dispensando-os de todo e atuando de forma independente, seja apenas controlando-os e orientando-os instrumentalmente para objetivos predeterminados. Claro que, se identificássemos a totalidade do complexo desejo-crença com a razão para agir, uma vez que este fosse também considerado como a sua causa, isso resolveria-nos imediatamente o problema num “passe de mágica” linguístico-conceptual. Não iremos por aí, ao menos para já e sem outras considerações.

A questão pode então ser reformulada da seguinte maneira: até que ponto aquilo que julgamos ou acreditamos que queremos, temos ou devemos fazer, determina de fato a nossa ação? Não serão os desejos o fator dominante nessa relação? O seu elemento motor? Haverá uma hierarquia real na distribuição do poder causal prático entre as crenças e os desejos? Será que, no fundo, todos os nossos fins, valores, significados e princípios supostamente racionais não passam de racionalizações a posteriori de desejos e emoções irracionais a priori, esses sim verdadeiramente determinantes, como aliás a psicanálise freudiana procurou demonstrar, desempenhando na mente individual o mesmo papel que, para os marxistas, tem a superestrutura ideológica, como expressão e produto de interesses de classe? Serão as pulsões irracionais do Id a controlar efetivamente não só a vida psíquica interior, mas a vida ativa exterior como reflexo daquela? Será que todas as nossas crenças ou razões práticas, todos os nossos objetivos conscientes de ação, todas as ideias que parecem justificar o que fazemos, não passam afinal de uma

obra de fachada, de um disfarce, de uma ilusão, porventura necessária, para o agente se convencer a si mesmo de que não só sabe o que faz, mas é verdadeiramente dono e senhor de si mesmo e da *sua* ação, mas nada mais do que isso? Terão, enfim, razão todas essas hermenêuticas da suspeita (como se designavam até à pouco tempo atrás) modernas e pós-modernas, de inspiração marxista, nietzscheana, freudiana, ou, sincretizando as três, estruturalista ou desconstrucionista, com as suas declarações bombásticas sobre a “Morte do Homem” e/ou o “Fim do Sujeito”? Será verdade que a nossa consciência, razão e vontade, não passam afinal de epifenómenos controlados por forças e causas ignoradas por nós próprios, sejam as do inconsciente individual ou colectivo, da infra-estrutura económica ou da vontade de poder dionisíaca, seja por estruturas genéticas, neuronais, linguísticas, ideológicas ou outras, que nos reduzem a pouco mais que simples (ou complexas, tanto faz) marionetas governadas por fios invisíveis, os quais não se limitam a condicionar-nos a ação, antes a determinam necessária e efetivamente? Seremos apenas, ou fundamentalmente, máquinas desejantes comandadas por fluxos maquínicos, mas que precisam de pretextos, desculpas e justificações pseudo-rationais como ilusões defensivas para não verem a verdade acerca de si mesmos, essa terrível e insuportável verdade de serem completamente determinados por forças e causas internas e externas, naturais e sociais, que fariam de nós meros joguetes de si próprias, e onde se diluiriam como fantasias piedosas ou simples mitos edificantes as noções de consciência racional, autonomia da vontade, livre-arbítrio, autodeterminação, responsabilidade e racionalidade prática em geral? Sabemos, inclusive, que semelhante cepticismo ou pessimismo relativamente à capacidade humana de autodeterminação racional não é exactamente novidade na história da filosofia, tendo tido alguns advogados ilustres entre materialistas, mecanicistas e irracionalistas (caso de Hume), assim como em todas as formas de determinismo absoluto, seja ele naturalista ou historicista, materialista ou idealista, teísta ou ateu, pluralista ou monista – não defendia Espinosa, apesar do (ou por causa do) seu racionalismo, que a liberdade não passa de uma ilusão causada pela ignorância das causas que realmente nos movem? Não afirma o marxismo que a liberdade consiste tão somente na tomada de consciência da necessidade (natural e/ou histórica) e em agir de acordo com ela? Claro que também houve defensores da tese contrária e que acreditaram no poder causal da razão para orientar não somente a vida teórica, mas também a vida prática dos seres humanos, como é o caso dos filósofos clássicos Sócrates, Platão e Aristóteles ou, já no período moderno, Kant. Já na filosofia contemporânea da ação a linha divisória parece situar-se entre, por um lado, o ceticismo de Wittgenstein e dos seus seguidores quanto à mera possibilidade de se falar de causas da ação e de identificar estas com razões, por considerarem estes conceitos pertencentes a diferentes ordens de realidade (o físico, o mental e o lógico), gerando a sua confusão uma autêntica falácia naturalista – respondendo, portanto, negativamente à nossa questão original –, e, por outro lado, a posição afirmativa defendida por Davidson no já clássico ensaio “Actions, Reasons and Causes” em relação ao mesmo problema, propondo o modelo crença-desejo como causalmente explicativo da ação humana e identificando este com a razão da ação. Mas como em filosofia não se trata de “contar espingardas” (ou “cabeças”) para ver de que lado está a razão, e os argumentos de autoridade de nada valem neste contexto, resta-nos analisar criticamente o problema (ou problemas), as hipóteses alternativas de

o resolver e os argumentos aduzidos para as justificar, a fim de saber se é ou não possível chegar a uma conclusão satisfatória para o nosso inquérito.

É “só” tudo isto que está aqui em jogo, são “apenas” estes os problemas que a questão original levanta ou implica necessariamente. Como se pode ver, apesar de restritamente pertencer a uma área disciplinar específica – a filosofia da ação –, o seu âmbito geral é vasto e envolve direta ou indiretamente, de forma relevante, algumas das disciplinas filosóficas mais importantes, como a ética, a filosofia da mente, a metafísica, a epistemologia, a antropologia filosófica, ou até a filosofia política, localizando-se na zona de fronteira ou interseção dessas várias disciplinas, pelas suas ramificações, cruzamentos e dependências. Basta pensarmos, por exemplo, nas implicações óbvias, tanto teóricas como práticas, de se adoptar uma solução negativa para o problema: uma vez que toda a organização moral e jurídica de qualquer sociedade assenta no pressuposto básico de que os homens são livres para escolher o curso das suas ações – que são dotados de livre-arbítrio – e que é a razão que assegura tal propriedade especificamente humana, caso a resposta ao nosso problema seja negativa talvez seja o próprio fundamento último da ordem moral e jurídica universal que é posto em causa ou se revele falso e ilusório, caindo igualmente pela base todos os conceitos dele decorrentes, tais como o de responsabilidade, culpa ou castigo. Será que faz algum sentido atribuir culpa e castigar quem não é verdadeiramente responsável por aquilo que faz? E só é realmente responsável pelo que faz quem é capaz de escolher e de se autodeterminar racionalmente, pois quem agir sem saber o que faz e sem ter livremente decidido fazê-lo não é verdadeiramente sujeito ou senhor das suas ações, não sendo, por consequência, verdadeiramente livre nem responsável, mas antes ética e juridicamente inimputável. Ora, se o Homem não for capaz de causar racionalmente as suas próprias ações, se a razão se limitar a ser teórica, ou se o seu poder prático for meramente secundário ou instrumental, como espetadora passiva ou simples meio de se conseguir realizar o que se quer, permanecendo, no entanto, aquilo que se quer indiferente aos ditames da própria razão e sendo, pelo contrário, ditado por causas alheias à vontade livre do sujeito, então talvez o determinismo radical seja verdadeiro e o livre-arbítrio não passe realmente de uma miragem, com todas as consequências morais, políticas e jurídicas que o fim dessa ilusão acarretaria.

Como se pode verificar, esta não é, portanto, uma questão filosoficamente menor ou de somenos importância, quer em si mesma, quer pelas consequências que logicamente acarreta para o conjunto da filosofia, pela forma como põe em jogo uma série de outras questões relacionadas, as quais, por sua vez, colocam em causa boa parte daquilo que damos mais ou menos como adquirido sobre nós próprios, a vida e o mundo, ou seja, no fundo, quase tudo o que, de forma mais ou menos ingénua ou sofisticada, acreditamos saber.

Uma vez feito este exame sumário ao significado e alcance da questão, passemos agora à análise das três hipóteses possíveis de resposta, nomeadamente a negativa, a afirmativa e a cética (ou agnóstica) quanto à possibilidade de se saber a verdade, descrevendo e analisando criticamente alguns dos argumentos que as suportam. Começemos pela hipotética solução negativa.

As razões subjacentes a uma ação não podem ser as causas eficientes dessa ação porque as razões são realidades segundas relativamente às paixões ou desejos, sendo estes as verdadeiras causas eficientes da ação (e até, eventualmente, das próprias razões ou crenças que aparentemente a justificam),

enquanto aquelas ocupam uma função meramente instrumental, ora calculando os meios mais eficazes para a realização dos desejos, ora justificando-os a posteriori, cobrindo-os de um verniz de respeitabilidade racional ou moral, mas sendo em todo o caso impotentes para determinar efetivamente a ação. Este argumento releva, como é evidente, de uma concepção irracionalista do humano que aposta na dominância da dimensão animal sobre a racional da famosa definição aristotélica. É como se o argumento dissesse que, ao definir o Homem como animal racional, Aristóteles se tivesse esquecido de indicar em que proporção exacta é que cada um dos fatores entra na equação, omitindo ou não querendo reconhecer a desigualdade óbvia dos pesos relativos de cada um no todo formado por ambos, e até possivelmente confundindo o real com o ideal ao atribuir maior relevância ao fator racional. Curiosamente, ou talvez não, este argumento irracionalista, secundarizando a razão humana em relação às paixões e acreditando-a meramente instrumental das mesmas no que diz respeito às ações, passa, no entanto, sem grande problema no teste da teoria da ação racional proposta pelo mesmo Aristóteles na forma do silogismo prático, o que, convenhamos, não deixa de ser algo paradoxal. Se aceitarmos o silogismo prático aristotélico como modelo, seja ele descritivo ou normativo, da ação racional, uma vez que este apenas determina que um sujeito deseje algo (x), acredite que a melhor maneira de obter esse algo é fazer (y), e, logo, faça de fato (y), só agindo irracionalmente se não o fizer, também aqui a razão joga um papel perfeitamente secundário e instrumental relativamente ao elemento passional do desejo, o qual não só define a priori a finalidade da ação, sendo portanto a sua causa final, como desse modo funciona como o verdadeiro elemento motor (a causa eficiente) da ação, induzindo inclusive à representação ideal dos meios necessários para a realizar. Assim, até num modelo clássico da ação racional as razões parecem ser reduzidas, de alguma forma, a escravas das paixões e a razão considerada serve da vontade, conformando-se aos desígnios desta, e não o contrário. É certo que, de acordo com este modelo, a incapacidade da razão seja para determinar teoricamente os meios necessários mais adequados à obtenção do fim desejado, seja para determinar a realização prática desses meios, torna a ação em si irracional. Mas se o agente só age irracionalmente quando quer algo, sabe ou acredita saber o que deve fazer para alcançá-lo, e não o faz – provavelmente por ter outros desejos mais fortes, ou por fraqueza da vontade –, então a razão torna-se pouco mais do que mera assistente dos desejos, coordenando os meios da sua satisfação, mas nada tendo a dizer sobre a natureza e valor dos mesmos, ainda que estes sejam em si mesmos completamente irracionais ou imorais. Como sair daqui? Como refutar um argumento que, mesmo quando avaliado à luz de um critério de racionalidade prática, parece resistir e passar no teste sem problemas de maior? Ainda por cima, se sairmos agora da teoria pura e tentarmos olhar de forma lúcida e realista – isto é, sem os preconceitos e mecanismos de defesa habituais – tanto para nós como para os outros, para todas as pessoas que conhecemos direta ou indiretamente, para o conjunto da humanidade real e não ideal, para aquilo que as pessoas realmente fazem e não o que dizem ou julgam fazer, e para os reais motivos pelos quais fazem o que fazem e não para aqueles motivos ideais que alegam ter para o fazerem, se formos capazes deste exercício de objetividade, honestidade e coragem intelectual, então fica ainda mais difícil escapar à conclusão quase inevitável da aparente irracionalidade essencial da humanidade e, por consequência, das ações por ela praticadas, tanto individual como coletivamente, como exemplificação máxima dessa característica

fundamental. Mas será assim? Não será tal conclusão prematura, ou excessivamente pessimista, quanto à possibilidade humana de converter razões em ações, ou de agir determinado por aquelas? Mesmo que seja factualmente verdade que a maior parte das pessoas, durante a maior parte do tempo e em quase tudo o que fazem, ajam determinadas por causas que escapam ao conhecimento e/ou ao controlo da sua razão consciente, isso não prova necessariamente que toda a gente, sempre e em tudo aquilo que faz, aja dessa forma, e, logo, que seja impossível agir com base em outras causas que não aquelas que habitualmente nos motivam, não é verdade?! Mas é claro que também não prova essa possibilidade, pelo que ficamos assim sem saber se a generalização indutiva que se faz a partir do conhecimento da psicologia comum é ou não precipitada e abusiva, e se garante ou não a certeza ou plausibilidade da hipótese irracionalista como modelo explicativo de toda a ação humana. E é precisamente a dúvida metódica daqui decorrente quanto à possibilidade teórica de se determinar de que lado está afinal a verdade que a hipótese agnóstica transforma em dúvida cética, concluindo ser de todo impossível saber se somos ou não capazes de agir diretamente motivados pela razão, ou se apenas por desejos, paixões e interesses posteriormente racionalizados.

Examinemos então a alternativa cética e vejamos se há ou não boas razões para se duvidar de que seja realmente possível sabermos se, em geral, todas as nossas ações e decisões são sempre causalmente determinadas por fatores alheios à razão – sejam eles de natureza biológica, psicológica, social, ou por uma combinação dos três –, ou se afinal existirão exceções a essa aparente regra geral da natureza humana e algumas ações e decisões podem efetivamente ser causadas pelas razões subjacentes à própria ação: como determinar, de forma inequívoca e sem margem para dúvida, que ao menos algumas ações escapam ao determinismo cego da causalidade involuntária ou à teleologia irracional dos processos inconscientes? Se escavarmos o suficiente, não será sempre possível descobrir por detrás de todas as motivações racionais, voluntárias e conscientes, que atribuímos aos nossos atos, um outro nível a elas subjacente que nos reenvia à nossa animalidade essencial, justificando assim a suspeita, senão da nossa irracionalidade prática fundamental, ao menos da virtual impossibilidade de sabermos objetivamente distinguir umas das outras de forma clara e distinta? Se aceitarmos estender a validade dos princípios da causalidade e do da razão suficiente ao domínio da ação humana, então a questão de saber se há ações ontologicamente indeterminadas, incausadas ou arbitrárias não se coloca; mas coloca-se, isso sim, a questão de saber de que natureza exacta são as causas que as determinam e se esse conhecimento é humanamente acessível ou não. Ora, dada a complexidade da natureza humana, a sua pertença a vários níveis de realidade, a sobredeterminação causal que tudo isso implica para o domínio da ação humana, e o fato de parecer haver sempre um desfazamento entre as verdadeiras causas que nos determinam e aquelas que reconhecemos como tal – provavelmente devido à nossa universal tendência para o auto-engano e à estrutural necessidade de nos iludirmos a nós próprios através da crença de que somos completamente transparentes à nossa própria consciência e donos e senhores de nós mesmos –, tudo isso conduz o cético a argumentar pela impossibilidade de sabermos, por princípio, se existirão ou não ações diretamente causadas pela razão, ou se esta é sempre secundária relativamente às verdadeiras causas primárias que determinam aquelas. Para complicar ainda mais o caso, parece haver uma tal

imbricação entre desejos e crenças que estes aparecem quase sempre (?) associados num complexo molecular em que cada uma das partes parece sempre reclamar a outra para se completar e gerar a ação, podendo inclusive influenciar ou criar a partir de si mesma a parte que lhe falta para o efeito, o que, convenhamos, em nada contribui para o processo de determinação epistémica da resposta ao nosso problema. Se as analogias transdisciplinares não fossem tão perigosas, e se o seu uso e abuso não tivesse já dado origem a tantas imposturas intelectuais, quase se poderia dizer que encontramos aqui um equivalente filosófico do princípio da incerteza (ou da indeterminação) que afecta a mecânica quântica, desde que aqui interpretado epistemicamente como dificuldade ou mesmo impossibilidade de determinação cognitiva da relação de prioridade causal e prática entre crenças e desejos (ou razões e causas), e não como indeterminação ontológica entre ambas ou como ausência de causas efetivas para a ação. Dada a impossibilidade prática de aceder diretamente ao universo mental de outra pessoa, às suas ideias, intenções, desejos e motivações, restando-nos assim as suas ações para podermos indiretamente ter-lhe acesso, e dada a filtragem subjetivo-defensiva que impomos a nós próprios, impedindo-nos ou, na melhor das hipóteses, dificultando-nos enormemente a autognose, torna-se complicado escapar à conclusão de que a necessária implicação do sujeito no ato do conhecimento coloca aqui um limite objetivo ao que pode efetivamente ser por nós conhecido, tanto nos outros, como em nós próprios. Se juntarmos a tudo isto o fato de boa parte da nossa vida psíquica se processar de forma inconsciente, sabendo nós normalmente o que pensamos, sentimos, acreditamos, queremos ou fazemos, mas ignorando muitas vezes o porquê de tudo isso – ou só tendo consciência dos motivos mais superficiais e aparentes –, lançamos ainda mais uma acha para a fogueira do ceticismo, reforçando as suas razões e ameaçando tornar a dúvida metódica – que é a fonte de toda a investigação filosófica ou científica – numa dúvida sistemática que coloca em causa a própria possibilidade de saber a verdade, ou mesmo categórica e dogmaticamente a nega.

Para sabermos se é ou não assim, se a razão estará do lado daqueles que negam pura e simplesmente a existência de ações humanas racionalmente causadas ou do lado daqueles que negam a própria possibilidade de sabermos se as razões podem ou não funcionar como causas eficientes da ação, teremos agora, finalmente, de analisar a terceira alternativa de resposta ao problema, isto é, aquela que afirma essa possibilidade ou realidade, a fim de determinarmos se existem mais e melhores razões para justificar a nossa preferência por alguma delas, ou se, pelo contrário, pesados todos os prós e contras das três hipóteses, nos vemos impossibilitados de tomar uma decisão racional favorável a qualquer delas, justificando assim um agnosticismo radical relativamente à verdadeira solução deste problema.

Que fatos e/ou argumentos podem então ser aduzidos para defender a tese que afirma a realidade ou possibilidade de agirmos movidos por razões, e não apenas por causas internas ou externas, naturais ou sociais, que escapam ao nosso conhecimento e controlo? Se quisermos manter a coerência lógica da argumentação, não nos é possível reivindicar aqui premissas diferentes daquelas que sustentaram as análises anteriores, sob pena de falsificarmos toda a investigação, conduzindo-a a conclusões viciadas à partida. Deste modo, continuando a aceitar como válidos os mesmos princípios metafísicos da causalidade e da razão suficiente, não é razoável invocar quaisquer hipóteses que

direta ou indiretamente os ponham em causa, ou que com eles sejam contraditórios, como seja, por exemplo, a hipótese de haver ações inexplicáveis, incausadas, gratuitas ou arbitrárias, sem causas que as expliquem ou razões que as justifiquem. Assim sendo, o problema não reside em saber se todas as ações são ou não causadas, mas sim que tipos de causas são capazes de determinar a ação humana e se a razão é ou não uma delas. Como é evidente, tal interrogação não nos compromete com a ideia de que todas as razões que tenhamos para agir – e que, desse modo, justificam as nossas ações – sejam igualmente válidas, uma vez que agir segundo razões, ou fazer das razões causas da ação, não implica necessariamente que essas razões sejam boas ou válidas e que justifiquem verdadeiramente a ação, posto que tal pressuporia a identidade essencial entre Razão e razões, ou entre ter razão e ter razões, com a consequente infalibilidade da razão prática humana, a qual não carece de qualquer fato ou argumento para ser desmentida; aceitar os termos da questão significa tão somente que não a damos por resolvida a priori e que admitimos seriamente a possibilidade de a razão poder ter uma palavra a dizer na determinação causal da ação humana, quer as razões concretas que a possam eventualmente originar sejam certas ou erradas, válidas ou inválidas, boas ou más, justas ou injustas, melhores ou piores.

Começemos por um argumento de natureza conceptual, recuperando a definição-padrão de ação humana que apresentámos de início: se aceitarmos que o carácter específico e distintivo da ação humana relativamente a todas as outras formas de ação reside no fato de ser intencionalmente causada por um agente, pois caso contrário não passaria de mais um acontecimento natural igual a todos os outros, então tal definição já pressupõe o reconhecimento de um tipo particular de causalidade que se encontra ausente, total ou parcialmente, de outras ordens de realidade, nomeadamente a causalidade intencional de um sujeito que age sabendo o que pretende atingir com a sua ação, ou seja, que é capaz de converter intenções ou finalidades em atos orientados para a sua realização. Tal causalidade teleológica pressupõe ainda, no caso do Homem, um grau relativo de consciência do que faz, quer fazer ou obter com a sua ação, assim como o assentimento subjetivo da validade ou justeza daquilo que faz e do fim que se propõe atingir, mesmo quando a ação é em si mesma irracional, imoral, ou simplesmente errada segundo qualquer critério minimamente razoável e objetivo de avaliação. É, aliás, essa necessidade psicológica de transformar motivos que podem até ser irracionais ou imorais em razões legítimas que justifiquem racionalmente a ação – seja antes, durante ou após a ação – que prova a quase impossibilidade prática de agir sem haver, ao menos para a consciência do sujeito agente, uma razão que justifique o ato. Que estas nem sempre o justifiquem verdadeiramente, tanto do ponto de vista moral como racional, ou até que surjam o mais das vezes secundariamente como racionalizações defensivas (no sentido psicanalítico) para tornar aparentemente justificado e racional o que, no fundo, sabemos ser irracional ou errado, não impede que tal construção interpretativa por parte do sujeito agente para tornar aceitável à sua própria consciência (ou à consciência alheia) o sentido e valor dos seus atos não seja uma necessidade universal da natureza humana. A questão, porém, consiste em saber se tal necessidade não passa de uma operação de camuflagem das verdadeiras razões que efetivamente determinam a ação, quer dizer, das causas eficientes que de fato a originaram, servindo apenas tática ou estrategicamente como verniz protetor e embelezador de causas alheias à consciência racional do sujeito, permitindo-lhe realizar de boa consciência o que

no fundo quer fazer, ou se, pelo contrário, podem existir razões com real poder causal sobre a ação, determinando-a direta ou indiretamente. Mas se a consciência intencional do agente parece ser um elemento indispensável na equação da ação humana, fornecendo-lhe subjetivamente razões para o induzir a agir, não demonstra tal fato, por si mesmo, que, independentemente de essas razões serem boas ou más, verdadeiras ou falsas, e quer sejam ditadas pela realidade, pela razão, pelo “coração” ou por uma combinação das três, só quando elas estão presentes é que conseguimos realmente agir? Será que isso não faz das razões, senão causas únicas ou diretamente eficientes das ações, funcionando como suas condições suficientes, ao menos condições necessárias das mesmas, sem as quais as ações seriam humanamente impossíveis por carecerem da caução subjetiva e do assentimento consciente indispensável à sua execução objetiva?

Um segundo argumento que poderíamos apresentar a favor da tese da possível eficiência causal da razão é o fato de todos sabermos, por experiência interna, que somos efetivamente capazes de agir movidos por razões, isto é, que somos capazes de nos autodeterminar a agir (ou de nos impedirmos de agir) com base em razões que conhecemos e aceitamos como válidas. Essa experiência interna é acessível a todos os seres humanos e constitui parte essencial da vida consciente que nos define como tais, não carecendo por isso de qualquer confirmação empírica externa para o efeito. O diálogo interior da mente consigo própria – a que chamamos pensamento e que é o cerne da subjetividade humana – fornece assim uma prova suplementar a favor daquela possibilidade, visto todos conhecermos muito bem por experiência própria como as diversas instâncias que nos constituem – ou os diversos eus que nos habitam – lutam e cooperam, competem e comunicam no seio da unidade plural da nossa mente, tentando coordenar-se, harmonizar-se, influenciar-se e condicionar-se mutuamente, criando soluções de compromisso ou equilíbrios precários e instáveis, transformando causas em razões e razões em causas, desejos em crenças e crenças em desejos, emoções e sentimentos em ideias e valores e vice-versa, ou “simplesmente” associando-se, causando-se reciprocamente e gerando a ação que deles resulta. Esse monólogo interior que define a nossa vida consciente funciona assim como um autêntico transmutador alquímico que converte causas objetivas em razões subjetivas, ou vice-versa, potenciando a ação e conferindo-lhe um valor, um significado e uma finalidade de que seria desprovida caso não fosse aí processada. Em suma, nós sabemos, pelo simples fato de sermos criaturas conscientes, e por muito grande que seja a nossa capacidade de nos enganarmos e de nos iludirmos a nós próprios relativamente aos verdadeiros motivos que nos movem a agir, que somos de fato capazes de agir movidos por razões, sejam elas boas ou más, válidas ou inválidas, objetivas ou subjetivas, verdadeiras ou falsas, sendo a nossa consciência que nos garante esse poder efetivo, tanto na sua forma passiva de espetadora interna como na forma ativa de criadora externa.

Se alargarmos agora o argumento anterior até ao mundo exterior a nós próprios, ou seja, à nossa relação e interação com os outros, obteremos ainda um terceiro argumento a favor da tese do poder causal das razões na determinação da ação humana. É que se temos consciência interior de que podemos e somos capazes de agir motivados por razões, também sabemos perfeitamente que somos capazes de inspirar ou induzir os outros à ação mediante a apresentação de razões que a tal os convençam, qualquer que seja o seu valor real. O mesmo acontece, evidentemente, com a capacidade que os outros têm de nos influenciar a agir,

bastando para o efeito que subjetivamente aceitemos as razões apresentadas por outrem como boas razões ou que elas despertem em nós a adesão necessária para serem realizadas. Pode mesmo dizer-se que toda a gente sabe perfeitamente que as razões são socialmente partilháveis e que todos temos capacidade de nos influenciarmos mutuamente a agir através da persuasão, convencendo os outros ou sendo convencidos por eles a actuar de uma certa maneira ou a deixar de o fazer. Aliás, parte substancial da vida social consiste precisamente nesse mecanismo de persuasão mútua que usamos uns com os outros no sentido de nos convenceremos a pensar e agir de determinadas maneiras mediante a apresentação de razões para o fazermos. Uma vez que todos conhecemos muito bem esse poder efetivo que temos sobre os outros e que os outros têm sobre nós, parece assim difícil evitar a conclusão que conduz ao quarto e último argumento, reforçando as razões que já tínhamos para acreditar na plausibilidade de uma resposta positiva em relação ao nosso problema.

Como se sabe, o senso-comum universal não é infalível, nem oferece, como é evidente, quaisquer garantias absolutas de verdade ou validade, mas, ainda assim, fornece um pano de fundo relativamente sólido que só evidências factuais ou argumentos mais fortes em contrário podem ou devem pôr em causa. Ora, poderíamos assim acrescentar aos dois argumentos anteriores o fato que deles parece derivar necessariamente: o de o senso-comum universal parecer concordar com a ideia de que o Homem é provavelmente o único ser capaz de agir segundo razões, sabendo o que quer e faz, determinando-se a si mesmo voluntária e racionalmente, e não apenas agindo determinado por causas que o alienam de si mesmo e sobre as quais não tem qualquer conhecimento ou poder. É, aliás, esse pressuposto universal que, como já foi referido atrás, fundamenta todo o ordenamento jurídico-moral de uma sociedade, assumindo-se tácita ou explicitamente que ao Homem é reconhecida a capacidade racional de escolher entre fazer o bem ou o mal, sendo livre na exacta medida em que for capaz de escolher por si mesmo entre as diferentes possibilidades de ação e de se conduzir praticamente de forma racional. Reencontramos assim aqui o velho problema metafísico do livre-arbítrio, entendido como capacidade humana de escolha e de autodeterminação racional da vontade e da ação quando estas se encontram suficientemente libertas dos condicionamentos de toda a ordem que as afectam, sejam eles físicos, biológicos, psicológicos, sociais, culturais ou históricos. Mas será isso possível? Será o livre-arbítrio (ou vontade livre) a última das ilusões da nossa consciência, a qual, por ser universalmente partilhada por todos os seres humanos, permanece assim invisível aos seus próprios olhos, como se uma ilusão transcendental se tratasse? Poderemos realmente escapar ao determinismo cósmico que parece necessariamente atravessar todos os níveis da realidade, fazendo de nós próprios uma excepção única a essa lei aparentemente universal? E o que tem isso diretamente a ver com o nosso problema central? Não estaremos a confundir as coisas e a misturar problemas diferentes cuja solução é independente entre si? Talvez não, mas para percebermos porquê talvez tenhamos que reformular a nossa questão inicial, a fim de verificarmos se haverá outra forma de abordar que melhor permita compreendê-la e resolvê-la.

Então e se cruzássemos os dois problemas e os fizéssemos depender um do outro, perguntando se a vontade é realmente livre, ou se pode ser realmente livre, ou se a razão tem efetivamente poder para determinar a vontade a agir, transformando assim razões em causas da ação? Então e se a vontade e a ação só

forem verdadeiramente livres se e quando são determinadas eficientemente pela razão, não o sendo de todo quando, pelo contrário, esta última é meramente instrumentalizada ao serviço de causas – ou por efeito de causas – que não conhece nem controla? Não poderíamos assim dizer que o livre-arbítrio só existe na condição de as razões subjacentes às ações poderem ser as causas eficientes dessas ações, e vice-versa, que somente quando as razões subjacentes às ações são verdadeiramente as causas eficientes dessas ações é que podemos considerá-las realmente livres? Se não há ações gratuitas ou incausadas, então a ação livre ou bem que não existe, ou bem que consiste na capacidade de o sujeito se determinar a si mesmo e causar a ação, submetendo a vontade à razão e emancipando-as a ambas dos múltiplos fatores internos e externos que sempre ameaçam torná-las servas, e não senhoras, das causas do agir. Não que o sujeito consiga assim libertar-se de todas as condições e determinações que necessariamente o afetam, tanto por dentro como por fora, mas sim porque a interpretação e avaliação mais ou menos consciente e racional que inevitavelmente faz das coisas, ao conferir sentido e valor às coisas e às ações, cria possibilidades não objetivamente predeterminadas e transforma simples causas em razões para agir. Vejamos alguns exemplos, com ações que vão desde o trivial ao nobre e do útil ao ético: quando alguém decide fazer da lavagem diária dos seus dentes um hábito regular, ou simplesmente decide conservá-lo, por considerar haverem boas razões higiénicas, médicas e estéticas para o fazer; quando alguém resolve mudar a sua dieta alimentar, selecionando os alimentos em função do seu eventual benefício para a saúde ou por razões de natureza ética; quando alguém decide deixar de fumar e o consegue fazer, por saber dos malefícios do tabaco e querer preservar a sua vida e saúde desse risco acrescido; quando alguém resolve lutar contra a escravatura, contra a tirania, contra o racismo, ou pelos direitos humanos ou dos animais não-humanos, por reconhecer que se tratam de formas injustas e desumanas de tratar os seres humanos e não-humanos; ou, por fim, quando alguém decide dedicar-se à vida filosófica, entregando-se de corpo e alma à procura da verdade e/ou à busca da sabedoria, por acreditar que se trata de uma forma de vida boa em si mesma e que permite realizar o melhor do humano que há em cada um de nós, não poderemos nós dizer que tais ações são simultaneamente livres – no sentido possível e relativo e não no sentido absoluto ou impossível da palavra – e verdadeiramente causadas pelas razões a elas subjacentes? Mais, não deveremos nós dizê-lo, mesmo sabendo que às determinações da razão pura se associam necessariamente emoções, sentimentos e desejos que alimentamos em relação à realidade, os quais, em conjunto e de forma integrada, formam as condições necessárias e suficientes que nos mobilizam a agir e a que chamamos razões? Julgamos que sim, pouco importando para o efeito que o coração tenha razões que a própria razão desconhece ou que pareça existir sempre algum desfasamento temporal entre o momento em que uma decisão é tomada nos centros mais profundos do nosso cérebro e o instante da sua tomada de consciência, pois o que importa é saber se as razões do coração também são razões legítimas capazes de justificar a ação, e não só de a motivar ou explicar, ou se no processo deliberativo e decisório entraram em jogo razões assumidas como tal e suscetíveis de serem clarificadas, tal como sucede nos momentos inspirados de descoberta científica ou de criação artística, cujo resultado final é muitas vezes o culminar de um processo de elaboração inconsciente das razões que o originam. Se não queremos também aqui cometer a falácia genética de confundir a origem causal de um acontecimento

com a sua validade lógica, moral ou epistémica, então o fato de haver sempre causas explicativas da ação não pode nem deve impedir-nos de pensar que ao menos algumas dessas causas podem ser consideradas pelo sujeito razões suficientes não só para justificar a posteriori e defensivamente os seus atos, mas de o fazer antes de a ação acontecer, fornecendo assim à vontade o elemento propulsor para a impelir a agir.

Na realidade, é muito provável que parte da dificuldade em torno deste problema da relação entre causas e razões no que diz respeito à ação humana seja, de algum modo, análoga à dificuldade encontrada por nós para conhecermos ou imaginarmos o mundo interior de outros seres – nomeadamente não-humanos, como por exemplo, o que é ser um morcego (como no famoso artigo de Thomas Nagel, “What is it like to be a bat?”), ou mesmo quando são outros seres humanos. É que tanto aqui como ali se trata de conseguir articular dois pontos de vista muito diferentes e, até certo ponto, opostos sobre a realidade: o ponto de vista objetivo das causas e o ponto de vista subjetivo das razões. Assim, enquanto as causas parecem remeter necessariamente para uma exterioridade objetiva cientificamente determinável, as razões parecem fazer parte do universo subjetivo dos agentes e daquilo que, do seu ponto de vista, conta ou vale como motivos válidos para agir – mesmo que o não sejam realmente –, merecendo portanto a sua aprovação racional ou consentimento consciente. Se aceitarmos este argumento, talvez seja mesmo admissível reconhecer que possam até existir graus distintos de racionalidade prática e de livre-arbítrio, consoante as razões práticas que subjetivamente justificam a ação do sujeito coincidam mais ou menos com razões objetivamente válidas que idealmente a justifiquem, bem como em função da capacidade racional de escolha e do poder causal efetivo que o sujeito é capaz de exercer sobre si mesmo e as suas ações, transformando causas em razões e razões em causas.

Desta forma, mesmo que seja falsa a hipótese maximalista que associa essencialmente razões e causas na determinação da ação humana, fazendo das razões subjacentes à ação sempre e necessariamente as causas dessa ação e de toda a ação humana em geral o resultado do poder causal da razão, e mesmo que aceitemos simplesmente uma versão minimalista da tese, defendendo apenas que pelo menos algumas ações podem ser racionalmente causadas por alguns sujeitos e não necessariamente todas por todos os sujeitos, não esquecendo o que dissemos atrás sobre a diferença entre ter razões para agir e ter razão no que se faz, ainda que a maior parte das ações humanas possa ser simplesmente consequência natural de causas inconscientes de vária ordem, ou que na maior parte dos casos possam ser cognitivamente indiscerníveis as causas das razões, uma vez que a ação resulte sempre da combinação de fatores subjetivos cognitivo-emocionais (crenças e desejos ou emoções) e da sua relação intencional, semântica e teleológica, com a realidade objetiva exterior ao sujeito – ou seja, daquilo que para o sujeito conta como razões para a ação, mesmo que, ou quando estas não provenham exclusivamente da Razão pura –, parece assim haver razões suficientes para sustentar a tese que responde afirmativamente à questão original, defendendo não só a possibilidade como a realidade efetiva de haver ações direta ou indiretamente causadas pelas razões que lhes são subjacentes – ainda que estas sejam raras ou uma exceção à regra geral, à semelhança do que acontece, pelas mesmas razões, com as ações verdadeiramente livres e com o livre-arbítrio –, reconhecendo deste modo algum poder causal à razão prática na determinação possível e real da ação

humana, e salvando assim indiretamente o livre-arbítrio e tudo o que dele depende da respetiva morte anunciada – caso tenhamos razão, e não apenas razões, na análise aqui efetuada, como é evidente.

Percorsi astronomici in Platone

Carla SOLDAT*

Università degli Studi di Verona (Italia)

RIASSUNTO: L'interesse per alcuni aspetti dell'astronomia platonica nasce dalla convinzione che, anche oggi, un attento studio di un testo classico e del *modus operandi* del suo autore, ci consenta di ampliare i nostri orizzonti metodologici costringendoci a ragionare non solamente in modo esclusivo, secondo un metodo di *aut/aut*, come fa il pensiero moderno, ma, al contrario, di moltiplicare gli schemi interpretativi per cercare di rendere ragione, per quanto possibile, della complessità del reale. Tale convinzione nasce dal fatto che, nell'ambito del pensiero platonico, è chiaramente visibile una movenza che potremmo definire del *dirsi in molti modi*, prendendo in prestito un'espressione aristotelica: il medesimo tema viene cioè affrontato da punti di vista differenti, che vanno compresi, pena il vedere la contraddizione laddove vi è solo una variazione di prospettiva. L'intento è quindi quello di offrire una panoramica sul sistema astronomico di Platone esaminando alcuni passi della *Repubblica*, del *Timeo*, e dell'*Epinomide* al fine di mostrare da un lato, come queste opere, pur nella diversità dei loro contesti, presentino un sistema cosmologico coerente. In questo modo risulterà evidente come l'approccio evolutivo a Platone fallisca e come solo un pensiero prospettico sia in grado di tenere conto dell'uni-molteplicità del pensiero dell'Ateniese.

PAROLE-CHIAVE: Platone, Astronomia, *Epinomide*, *Repubblica*, *Timeo*

ABSTRACT: The interest in some aspects of Plato's astronomy stems from the belief that, even today, a careful study of a classic text and of the author's *modus operandi*, will allow us to expand our methodological horizons forcing us to think not only according to a method of either / or, as the modern thought does, but, on the contrary, increasing the interpretive frameworks trying to explain the complexity of reality. This belief stems from the fact that, in Plato's thought, is clearly visible a model that could be defined "say in many ways", borrowing an Aristotelian expression: the same theme is approached from different points of view, and there is no contradiction but only a change of perspective. The aim is therefore to provide an overview of the astronomical system of Plato examining some passages of *Republic*, *Timaeus*, and *Epinomis* in order to show that these works, despite the diversity of their backgrounds, have a coherent cosmological system. This makes clear that the evolutionary approach to Plato fails and only a perspective thought is able to take into account the only-multiplicity of the Athenian thought.

KEYWORDS: Plato, Astronomy, *Epinomis*, *Republic*, *Timaeus*

* E-mail: carlasoldat@gmail.com

Lo scopo del nostro intervento non è tanto quello di considerare il ruolo dell'astronomia in quanto tale in Platone ma, piuttosto, esaminare il sistema astronomico platonico e, nello specifico, il problema del moto planetario. Le ragioni di questa scelta risiedono nel fatto che, nei diversi luoghi in cui l'Ateniese espone la propria visione del cosmo, vi è una sostanziale omogeneità nella sua struttura e nella sua composizione. Tuttavia, per quanto concerne il movimento astrale, *sembra* che l'Autore, nelle diverse opere, muti le proprie convinzioni: la critica ritiene che quanto Platone scrive nel X libro della *Repubblica* non collimi con quanto espresso nel *Timeo* o nell'*Epinomide*.

Nel nostro intento vorremmo invece provare a mostrare come, lungi dall'esserci contraddizione tra queste opere, vi è invece una profonda e motivata coerenza.

1. Una premessa di metodo

Per poter essere in grado di giustificare la nostra posizione, è necessaria una breve precisazione metodologica. Troppo spesso, infatti, si trascura che, «mentre il pensiero moderno, figlio delle “*idee chiare e distinte*” di cartesiana memoria, tende a pensare nella formula “*aut...aut*”, cioè nella contrapposizione tra posizioni inconciliabili, il pensiero classico, soprattutto quello platonico-aristotelico, pensa nella forma “*et...et*” (che, com'è ovvio, comprende anche la possibilità – rara – della forma “*aut...aut*”), tende cioè ad allargare le maglie e la struttura della sua analisi in modo da includere il numero massimo possibile di dati. In questa chiave, alcune posizioni che sembrano contraddittorie risultano coerenti» (MIGLIORI, 2007: 162).

In quest'ottica, leggendo i testi di Platone, è necessario tenere presente che molto spesso egli tratta il medesimo argomento da punti di vista diversi proponendo quindi soluzioni differenti: questo comporta una profonda coerenza all'interno delle singole prospettive, tuttavia, non vi è spesso alcuna necessità che esse siano tra di loro coerenti, anzi, può anche capitare che siano in contraddizione tra di loro. Questo perché è la realtà stessa ad essere complessa e non esiste perciò un solo ed unico discorso vero in grado di abbracciarla nella sua interezza, sono invece necessari molti sguardi su un medesimo aspetto del reale tesi, per quanto possibile, a comprenderla.

2. Il sistema astronomico di Platone: Repubblica X, Timeo, Epinomide

La nostra analisi inizierà esaminando un solo passo del *Timeo*, data la complessità dell'opera, proseguiremo poi mostrando le analogie tra questo e una sezione del X libro della *Repubblica* e, infine, vedremo come anche nell'*Epinomide*, opera solo abbozzata da un anziano Platone, sia presente la medesima proposta astronomica presente negli altri due scritti.

2.1 Il *Timeo*

Ci troviamo all'inizio del *Timeo* e il Demiurgo, dopo aver operato una mescolanza ordinata secondo precise proporzioni (35 A 1 – 36 B 6), la dispone a X per creare due cerchi, uno interno all'altro:

«E il movimento del circolo esteriore lo destinò come movimento della natura del medesimo, e quello del circolo interiore come movimento della natura dell'altro. E quello che ha la natura del medesimo lo rivolse secondo il lato a destra, e quello della natura dell'altro, secondo la diagonale a sinistra (Τὴν μὲν δὴ ταῦτοῦ κατὰ πλευρὰν ἐπὶ δεξιὰ περιήγαγεν, τὴν δὲ θατέρου κατὰ διάμετρον ἐπ' ἄριστερά). Ma diede la signoria al movimento del medesimo e simile, e lo lasciò uno e indiviso, mentre divise sei volte l'interiore, facendone sette cerchi diseguali secondo gi'intervalli del doppio e del triplo, ch'erano tre per ciascuna parte. E a questi cerchi ordinò che si movessero in senso contrario gli uni agli altri, e che tre fossero eguali per velocità e quattro diseguali fra loro e rispetto agli altri tre, ma tutti girassero secondo ragione.» (36 C 4 – D 7)

Il testo è molto ricco di informazioni, ovvero:

1. I movimenti del cosmo sono impressi da una divinità esterna al sistema stesso, il Demiurgo;
2. Il circolo del Medesimo ha supremazia su quello del Diverso;
3. Il circolo del Medesimo (stelle fisse) ruota verso destra (est-ovest);
4. Il circolo del Diverso, con i suoi sette cerchi interni (pianeti), muove verso sinistra (ovest-est);
5. Tre pianeti hanno uguale velocità¹.
6. Il cerchio del Medesimo, in virtù della propria supremazia sul cerchio del Diverso, trascina nel proprio moto, oltre alle stelle fisse, anche gli stessi pianeti,
7. tanto che la "superiorità" del movimento «spetta al moto verso destra: ciò significa che la rotazione diurna del cielo comprende *anche* quella dei sette pianeti, che sono trasportati dallo stesso moto, anche se nello stesso tempo essi compiono i loro singoli moti lungo il settuplo cerchio, inclinato, dell'altro [Diverso]» (DREYER, 1970: 58)²;
8. infatti, il Sole e la Luna muovono esattamente da destra verso sinistra, ovvero da est a ovest, come appare a chiunque osservi il loro movimento,

¹ I tre pianeti con uguale velocità sono il Sole, Venere e Mercurio, precisazione sarà data in seguito (*Timeo*, 38 D 2-5), ma che ritroviamo anche nella *Repubblica* (X, 617 B 1-2) e nell'*Epinomide* (987 B 4-5).

² Un'affermazione analoga la ritroviamo sia in Cornford (1937: 78) il quale sostiene che «tutti e sette i pianeti possiedono in comune un movimento contrario a quello delle stelle fisse, così come possiedono allo stesso tempo il movimento del Medesimo, da est a ovest, che condividono con le stelle fisse grazie alla supremazia del Medesimo»; sia in Calcidio (2003: 299) il quale afferma «che la sua rotazione<del cerchio dell'Identico>, sempre immutabile e identica a se stessa, conduce nel suo moto circolare da oriente a occidente, nel corso del giorno e della notte, sia gli stessi pianeti, sia tutte le stelle ad essa connesse».

9. mentre Mercurio e Venere muovono in direzione contraria al Sole (*Timeo*, 38 D 2-5).

Dei restanti tre pianeti allora conosciuti (Marte, Giove, Saturno), non si precisa nulla all'infuori del fatto che:

«Quanto agli altri pianeti, se uno volesse riferire dove li collocò e tutte le cagioni del collocarli, questa digressione apporterebbe più fatica dello stesso argomento, per cui è detta. Pertanto queste cose, se vi sarà tempo, avranno forse in séguito una degna trattazione.»³ (38 D 6 – E 3)

Crediamo che Platone abbia scelto di dirigere la rotazione del cerchio del Diverso in direzione opposta rispetto a quella del Medesimo per cercare di rendere ragione del moto retrogrado di alcuni pianeti quali Venere e Mercurio che, come lo stesso Platone afferma, a tratti raggiungono il Sole, a tratti sono raggiunti da esso (*Timeo*, 38 D 4-6).

2.2 La Repubblica

Nel X libro della *Repubblica*, all'interno del mito di Er⁴, Platone si serve della descrizione del fuso di Ananke come immagine per rappresentare il proprio sistema astronomico. Er racconta di aver visto Ananke tenere sulle proprie ginocchia un fuso cavo al cui intero erano presenti sette fusi incastrati l'uno nell'altro, ciascuno dei quali aveva un differente spessore e diverso colore. Inoltre, «il fuso ruotava tutto volgendosi con moto uniforme e nel girare dell'insieme i sette cerchi interni giravano lenti in direzione opposta» (617 A 4-7) e, aggiungiamo, con velocità differenti. Accanto alla divinità della Necessità Er ricorda la presenza di altre tre figure:

«[...] le Moire, in abiti bianchi e con serti sul capo, Lachesi Cloto Atropo. E cantavano in armonia con le Sirene: Lachesi il passato, Cloto il presente, Atropo il futuro. Cloto a intervalli toccava con la destra il fuso e ne accompagnava il giro esterno, così come faceva Atropo con la sinistra per i giri interni; e Lachesi con l'una e con l'altra mano toccava ora i giri interni ora quello esterno.» (617 C 2 – D 1)

Il sistema che Platone ci descrive qui vede:

1. Il cerchio esterno, quello delle stelle fisse, toccato con la destra da Cloto, muova il fuso esterno da destra verso sinistra,
2. Atropo, invece, usando la mano sinistra, si occupa dei movimenti interni dei sette fusi, ovvero dei moti planetari, facendoli muovere da sinistra verso destra,
3. mentre Lachesi bilancia i due movimenti delle sorelle toccando ora un cerchio ora l'altro.
4. Il ruolo delle Moire è quindi simile a quello che il Demiurgo: in entrambi i sistemi astronomici, pur nella diversità dei loro contesti, una

³ All'interno del *Timeo*, però, quest'argomento non sarà né ripreso, né approfondito.

⁴ *Repubblica*, X, 614 B 8 – 621 B 7.

divinità fa muovere le stelle fisse e i pianeti in direzione contraria gli uni agli altri.

5. Ma, se nel *Timeo* il moto retrogrado di Venere e Mercurio veniva spiegato grazie alla resistenza che il cerchio del Diverso oppone alla supremazia del moto del Medesimo,

5.1. in questa sede crediamo che tale ruolo sia svolto da Lachesi la quale, utilizzando entrambe le mani, interferisce nel movimento impresso dalle altre due Moire.

5.2. Crediamo inoltre che, sebbene Lachesi agisca su entrambi i cerchi, la sua reale influenza sia soprattutto a livello dei movimenti planetari⁵.

2.3 L' *Epinomide*

Infine, nell' *Epinomide* troviamo l'Ateniese il quale, dopo aver ricordato che le nozioni di astronomia possedute dai Greci sono di origine siriana, sostiene che i pianeti hanno ricevuto in Grecia il nome di alcune divinità olimpiche – Afrodite/Venere ed Hermes/Mercurio – e termina la sua osservazione dicendo che: «Vi sono tre orbite che si muovono verso destra insieme alla luna e al sole (τρεῖς δ'ἔτι φορὰς λέγωμεν ἐπὶ δεξιὰ πορευομένων μετὰ σελήνης τε καὶ ἡλίου)» (987 B 5-6).

Le tre orbite che si muovono verso destra, quindi da est a ovest⁶, insieme al Sole e alla Luna, sebbene non siano esplicitamente precisate, sono quelle di Marte, Giove e Saturno. Infatti, se fossero state quelle di Mercurio e di Venere, insieme alla descrizione della loro velocità in relazione al Sole, l'autore avrebbe specificato che *essi muovono* anche nella stessa direzione del Sole. La precisazione però che vi sono tre astri, e non due, che ruotano verso destra come il Sole, fa pensare che ci si stia riferendo a Marte, Giove e Saturno di cui parlerà a breve (987 C 3 – D 2).

⁵ Anche Repellini afferma che «le spinte alternate che Lachesi aggiunge a quelle delle sorelle non possono avere altro effetto che i moti di retrogradazione e quelli complementari di progressione in avanti» (2007: 390).

⁶ Tarán (1975: 308) ritiene che in questa sede il movimento verso destra sia da ovest a est, ma questa opzione è insostenibile poiché va contro l'evidenza fenomenica: il Sole e la Luna non muovono da ovest a est, bensì da est a ovest. Ecco che quindi il significato di “verso destra” rimane il medesimo del *Timeo* e delle *Leggi*, in altre parole un movimento che va da oriente a occidente. Novotný (1960: 174-5) considera il movimento verso destra alla luce del passo delle *Leggi* 760 D 2, e vedendo in quest'ultimo l'indicazione di un movimento da ovest a est, ritenendo così che Platone abbia cambiato la propria idea su tale movimento dal *Timeo* alle *Leggi*. Anche Harward (1928: 32-33 e 132-3) pensa che il movimento dei pianeti descritto nell' *Epinomide* sia «esattamente l'opposto» di quanto Platone dice nel *Timeo* (36 C 6-7) e che Platone abbia quindi «intenzionalmente corretto la sua precedente affermazione fatta nel *Timeo*». Sia per l'obiezione di Novotný, sia per quella di Harward, resta valida l'obiezione che abbiamo mosso a Tarán: l'evidenza dei fatti contraddice la loro tesi. Specchia (1976: 13) trova un complicato compromesso tra il passo del *Timeo* e quello dell' *Epinomide* sostenendo che «Platone, se usa nel *Timeo* περιάγειν e nell' *Epinomide* πορεύεσθαι (il primo soggetto è il Demiurgo, del secondo i pianeti) intende indicare, col primo, semplicemente “l'impressione” (la spinta) subita dal circolo delle stelle fisse e quella subita dal circolo dei pianeti, indipendentemente dalla direzione del movimento (la marcia: πορεία) già avviata dei pianeti. Questi ultimi, tanto nel *Timeo* quanto nell' *Epinomide* vanno verso destra». Ma a nostro avviso anche tale spiegazione non riesce in realtà a rendere ragione di tutte le sfaccettature del problema che non sono riducibili semplicemente ad un uso verbale diverso.

In questo sistema astronomico avremmo così il Sole, la Luna, Marte, Giove e Saturno che muovono “verso destra” (est-ovest) e questo concorda perfettamente con quanto espresso da Platone nel *Timeo*. Infatti, anche nel *Timeo* il Sole e la Luna muovono verso destra, quanto a Marte, Giove e Saturno, non si erano menzionati né i loro nomi né i loro movimenti e quindi, nulla vieta di pensare, conformemente a quanto ci dice l'*Epinomide*, che muovano anch'essi verso destra. Quello che invece l'*Epinomide* non precisa, sono i moti di Venere e Mercurio. Ma, per capire le ragioni di tale scelta, è necessario osservare il movimento della sfera delle stelle fisse descritta nell'*Epinomide*.

Essa viene chiamata semplicemente *kosmos* e si precisa che:

«Si deve parlare di un ottavo dio, che potrebbe essere designato, e senza dubbio, come cosmo (κόσμον): esso ha un percorso contrario (ἐναντίος ἐκείνοις) rispetto a quello di tutti gli altri, e non li guida (<οὐκ> ἄγων τοὺς ἄλλους), come appare agli uomini che conoscono poco queste cose.» (987 B 6-9)

Notiamo che quest'ottavo dio ha una rotazione contraria rispetto a quella di tutti gli altri pianeti, pianeti che, come si è detto in precedenza, hanno per lo più una rotazione verso destra. Questa affermazione dell'*Epinomide* potrebbe così sembrare in contraddizione con quanto viene detto nel *Timeo* in quanto, se in quest'ultimo la rotazione delle stelle fisse procedeva verso destra, qui nell'*Epinomide* sembra invece muovere verso sinistra. Ma anche in questo caso la contraddizione è solo apparente, infatti, bisogna ricordare che, se nel *Timeo* gli astri, pur essendo dotati di un'anima, ricevevano il loro movimento dal Demiurgo, nell'*Epinomide*⁷, il movimento non viene impresso da nessuna divinità esterna al sistema stesso, ma nasce dai pianeti e dagli astri stessi, proprio in virtù del fatto che essi sono dotati di un'anima massimamente intelligente e quindi capace di imprimere al corpo che anima un movimento sempre uguale.

Ecco che allora, il passo riportato dell'*Epinomide* risulta chiaro: solo gli uomini che hanno scarse nozioni di astronomia possono pensare che il cosmo trascini nel proprio movimento gli astri, invece, gli uomini assennati, in base a quanto è stato dimostrato fino a quel punto del dialogo, sapranno che è l'anima insita negli astri a farli muovere.

Questa prospettiva dell'*Epinomide* è diversa all'origine rispetto a quella del *Timeo*, ed ecco perché a nostro avviso l'autore dell'*Epinomide* si è premurato di rimarcare che il cosmo muove in direzione contraria rispetto a tutti, senza però precisare esplicitamente quale sia questa direzione. La cosa non appare per nulla strana se si pensa che in realtà l'Ateniese ha ricordato la direzione di movimento solo di cinque dei sette pianeti e, ha scelto di non precisare proprio il movimento di Venere e Mercurio che, come sappiamo dal *Timeo*, risultava differente per lo meno da quello del Sole e della Luna. L'Ateniese ha così tralasciato volutamente la descrizione del movimento di questi due pianeti perché, probabilmente, avrebbe creato qualche difficoltà di spiegazione rispetto alle premesse: i corpi celesti dell'*Epinomide* dimostrano la presenza di un'anima intelligente al loro interno proprio in virtù del fatto dei loro movimenti ordinati e costanti, e Venere e Mercurio sembrano invece non avere affatto un movimento così costante e ordinato.

⁷ Così come nelle *Leggi*, X, 893 C 7 – D 5 e 896 D 10 – 987 B 5.

3. Conclusioni

Ci troviamo quindi di fronte a tre opere in cui il medesimo tema viene trattato in modo molto diverso: nella *Repubblica* con un mito, nel *Timeo* con un discorso verosimile e nell'*Epinomide* con un'argomentazione serrata. Tuttavia, dalla nostra analisi e dal confronto dei tre passi crediamo emerga uno scenario profondamente coerente in cui, in tutti e tre gli scritti:

1. Il movimento della sfera delle stelle fisse è da destra verso sinistra, ovvero da est a ovest,
 - 1.1 ad eccezione dell'*Epinomide* in cui non si precisa la direzione per le ragioni sopra indicate;
2. Il movimento dei pianeti è contrario a quello delle stelle fisse, ed è da ovest a est,
 - 2.1 affermazione che però serve per cercare di rendere ragione del moto retrogrado di Venere e Mercurio, anche se le giustificazioni date variano nelle diverse opere,
 - 2.2 nel *Timeo* è la superiorità del cerchio del Medesimo su quello del Diverso, nella *Repubblica* è il tocco di Lachesi, nell'*Epinomide* si tace *volutamente* questo aspetto.

Da queste brevi considerazioni possiamo notare come, ancora una volta, la grandezza di Platone emerga anche nella trattazione del un sistema astronomico, tema a cui egli dedica davvero uno spazio minimo all'interno delle sue opere ma che, tuttavia, viene affrontato con lo stesso metodo e rigore con cui affronta tematiche di ben più ampio respiro.

Questo aspetto è però visibile solo se si tiene a mente quanto affermato nella nostra premessa iniziale, ovvero che è necessario moltiplicare gli schemi interpretativi e non cercare di ricondurre tutti i testi ad un unico e statico punto di vista. La realtà è profondamente dinamica e solo attraverso un'osservazione prospettica, che non vuol dire però relativistica, è possibile cogliere la profonda ricchezza e coerenza insita in un testo come quello platonico.

BIBLIOGRAFIA

- CALCIDIO: *Commentario al Timeo di Platone*, a cura di C. Moreschini, Milano, Bompiani, 2003.
- CORNFORD, F.: *Plato's cosmology: the 'Timaeus' of Plato*, translated with a running commentary By F. Cornford, Withefish MT, Kessinger Publishing, 1937.
- DREYER, J. L. E.: *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, Milano, Feltrinelli, 1970.
- HARWARD, J.: *The Epinomis of Plato*, Oxford, Oxford Press, 1928.
- MIGLIORI, M.: *Ma c'è "interiorità" nei dialoghi di Platone?*, in *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 2007, pp. 123-164.

- NOVOTNÝ, F.: *Platonis Epinomis commentariis illustrata*, Praga, Academia Scientiarum Bohemoslovenica, 1960.
- REPELLINI, F. F.: *Il fuso e la Necessità*, in *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Vol. VII, Napoli, Bibliopolis, 2007, pp. 367-398.
- SPECCHIA, O.: *Epinomis*, introduzione, testo critico e commento a cura di O. Specchia, Firenze, Le Monnier, 1967.
- TARÁN, L.: *Academica: Plato, Philip of Opus and the pseudo-Platonic 'Epinomis'*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1975.

Sostanza e tempo. Una breve nota sul pensiero di Jonathan Lowe

Timothy TAMBASSI*
Università di Verona (Italia)

RIASSUNTO: La nozione di sostanza è stata oggetto di un rinnovato interesse nel dibattito contemporaneo, costituendo, soprattutto negli ultimi anni, un elemento di discussione imprescindibile in discipline come metafisica, ontologia e filosofia della mente. Jonathan Lowe ha dedicato parte delle sue ricerche all'analisi di tale nozione, attribuendole un ruolo fondativo nella costituzione della realtà. Obiettivo di queste pagine è definire cosa intende Lowe con sostanza, soffermandomi sulla sua distinzione tra sostanze primitive e composite, e sulle loro condizioni d'identità nel tempo.

PAROLE-CHIAVE: Sostanza, Tempo, Condizioni d'identità, Realtà, Metafisica

ABSTRACT: The notion of substance has been the subject of renewed interest in the contemporary debate, constituting, especially in recent years, an essential element of discussion in disciplines such as metaphysics, ontology and philosophy of mind. Jonathan Lowe has devoted part of his research to the analysis of this concept, giving it a foundational role in the constitution of reality. The aim of these pages is to define what Lowe means by substance, focusing on his distinction between primitive and composite substances, and their conditions of identity over time.

KEYWORDS: Substance, Time, Identity Conditions, Reality, Metaphysics

* E-mail: timothy.tambassi@libero.it

La nozione di sostanza è stata oggetto di un rinnovato interesse nel dibattito analitico contemporaneo, costituendo, soprattutto negli ultimi anni, un elemento di discussione imprescindibile in discipline come metafisica, ontologia e filosofia della mente. Jonathan Lowe, metafisico, ontologo e filosofo della mente contemporaneo, ha dedicato parte delle sue ricerche all'analisi di tale nozione, attribuendole un ruolo fondativo nella costituzione della realtà. In queste pagine cercherò di definire cosa intende Lowe con sostanza, soffermandomi sulla sua distinzione tra sostanze primitive e composite, e sulle loro condizioni d'identità nel tempo.

1. Sostanza e indipendenza ontologica

Un'idea centrale nella proposta di Lowe è ritenere che la sostanza abbia un ruolo fondativo nella costituzione della realtà, riconducibile al fatto che, secondo Lowe, solo le sostanze sono entità ontologicamente indipendenti (LOWE, 2006: 109) e, in quanto tali, hanno una priorità ontologica rispetto alle altre entità. Ciò ovviamente non impedisce di considerare le entità non sostanziali come fondamentali in un sistema ontologico (LOWE, 2006: 20-33), ma semplicemente nel non poterle ritenere come entità ontologicamente indipendenti nello stesso senso attribuito alle sostanze. Le condizioni di esistenza e di identità¹ delle entità non sostanziali devono così dipendere in qualche modo dalla sostanza, alla quale sola è riconosciuta l'indipendenza ontologica. Ma cosa si intende precisamente con sostanza? E in che senso le sostanze sono entità ontologicamente indipendenti?

Lowe definisce l'entità x come una sostanza «se e solo se x è un particolare e non c'è nessun particolare y tale che y non è identico a x e l'identità di x dipenda dall'identità di y » (LOWE, (1998) 2009: 221). In questo senso, Lowe lega la definizione di sostanza alla relazione di dipendenza (esistenziale) rispetto all'identità. Secondo tale relazione, l'entità x dipende per la sua esistenza da y se, necessariamente, l'identità di x dipende dall'identità di y , che equivale ad affermare che ciò che è una cosa di genere² y determina metafisicamente ciò che è una cosa di genere x ³ (LOWE, (1998) 2009: 215).

Da tale relazione, secondo Lowe, consegue che:

¹ Le condizioni di esistenza delle entità di una categoria K sono condizioni necessarie e sufficienti per l'esistenza di qualsiasi K , mentre le condizioni di identità delle entità di una categoria K sono condizioni necessarie e sufficienti perché ogni K_s sia identico. Dal punto di vista formale le condizioni di esistenza di K_s avranno la forma: se x è un K , allora x esiste se e solo se $C(x)$; mentre le condizioni di identità di K_s avranno la forma: se x e y sono K_s , allora $x = y$ se e solo se $C(x, y)$.

² Rispetto alla traduzione in italiano di *The Possibility of Metaphysics*, ho preferito tradurre il termine inglese 'kind' con 'genere' piuttosto che con 'tipo'. Pertanto, in quanto segue, quando saranno presentate citazioni dall'opera in italiano, al fianco di 'tipo/i' sarà posto tra parentesi quadre 'genere/i'.

³ Dire che l'identità di x dipende dall'identità di y (che x dipende per la sua identità da y) equivale ad affermare che ciò che è una cosa di tipo [genere] y determina metafisicamente ciò che è una cosa di tipo [genere] x . Tale relazione di dipendenza rispetto all'identità è una diretta conseguenza dei criteri d'identità che governano i generi dei quali gli elementi sono istanze. Inoltre, Lowe ammette che « x possa essere dipendente per la sua identità da y anche nei casi in cui l'identità di y da sola non sia sufficiente a fissare l'identità di x ; così un insieme con due o più elementi dipende per la sua identità da *ciascuno* di essi, anche se la sua identità è *completamente* fissata solo dalle identità di *tutti* gli elementi» (LOWE, (1998) 2009: 215-6).

- 1) se l'identità di x dipende dall'identità di y , allora, necessariamente, x esiste solo se y esiste⁴;
- 2) se x non è identico a y e l'identità di x dipende dall'identità di y , allora l'identità di y non dipende dall'identità di x ⁵.

Così concepita, la sostanza è un particolare (concreto⁶) che non dipende per la sua esistenza da nient'altro oltre che da se stesso, dove la dipendenza esistenziale coinvolta è intesa in termini di dipendenza rispetto all'identità. In questo senso, una sostanza è un particolare che non dipende per la sua identità dall'identità da nient'altro eccetto se stesso. Il fatto che una sostanza sia indipendente per la sua identità non vieta che possa dipendere 'genericamente'⁷ da molti altri generi di entità (LOWE, (1998) 2009: 231). Inoltre va sottolineato come, secondo Lowe, non ci possano essere infinite catene discendenti di oggetti che stanno l'un l'altro in una relazione di dipendenza esistenziale rispetto all'identità, dovendo essere tutta l'esistenza reale ben fondata.

Esempi di sostanze (individuali) sono gli *oggetti* (in inglese: *objects* o *individual substances*): particolari concreti, persistenti, governati da precise condizioni di identità e numerabilità. Per quanto riguarda le condizioni d'identità, gli oggetti sono individuabili e identificabili come particolari (istanze individuali) di un determinato genere⁸ (universale sostanziale): le condizioni d'identità di un oggetto sono cioè determinate dal loro essere istanze di un determinato genere, che fornisce il criterio d'identità⁹ dell'oggetto in questione. In questo senso due oggetti che istanziano lo stesso genere avranno le stesse condizioni d'identità; al contrario oggetti che istanziano generi diversi avranno condizioni d'identità diverse¹⁰. Un oggetto è inoltre concepito come un'entità che è differenziata dalle altre del suo genere in modo tale che insieme possano costituire una pluralità enumerabile, di cui ogni elemento conta come un'unità (distinta) del suo genere.

⁴ Infatti: poiché per x esistere significa che c'è qualcosa di identico con x , x non può esistere a meno che esista tutto ciò dal quale dipende l'identità di x .

⁵ Segue dal requisito di non circolarità.

⁶ Con 'particolari concreti' Lowe intende entità come cavalli, stelle, elettroni ecc.. A tali entità (più precisamente ai particolari concreti e naturali) l'autore riconosce una priorità ontologica rispetto a entità astratte (come proposizioni, insiemi) o artificiali (come libri, computer, città), evidenziando come il criterio che ci permette di distinguere le entità concrete da quelle astratte sia l'esistenza spazio-temporale: le entità concrete sono intese come esistenti nello spazio e nel tempo (o almeno nel tempo), le entità astratte sono invece a carattere non spazio-temporale (LOWE, (1998) 2009: 304; LOWE, 2006: 81).

⁷ La relazione invocata è definita da Lowe come *dipendenza esistenziale non rigida* (LOWE, 2006: 36). Secondo tale relazione: x dipende non rigidamente dagli y s=def per qualche F , gli y s sono F s e, necessariamente, x esiste solo se c'è qualche z tale che z è un F .

⁸ Un oggetto è un'entità che appartiene a un determinato genere, un'entità che cade cioè sotto un concetto 'sortale'.

⁹ Un criterio d'identità è un principio (metafisico) che ci dice che cosa è rilevante per l'identità o la diversità di un'istanza di un determinato genere, ad esempio che cosa è rilevante per l'identità o la diversità di questa nave da quella nave. Tale criterio non va confuso col principio di individuazione, inteso come un principio che ci dice cosa deve essere considerato come un'istanza di un determinato genere. Per esempio cosa dobbiamo considerare come una tigre o una nave (LOWE, (1998) 2009: 290).

¹⁰ «Le condizioni di identità delle sostanze individuali sono determinate dalla loro forma e pertanto possono differire per sostanze appartenenti a tipi [generi] sostanziali differenti. [...] Non vi è ragione per richiedere o aspettarsi una trattazione uniforme delle condizioni di identità di tutte le sostanze individuali; piuttosto, dovremmo procedere caso per caso» (LOWE, (1998) 2009: 300).

Un oggetto deve cioè possedere un'unità intrinseca che lo rende un'istanza numericamente distinta di un universale sostanziale (genere). L'unità, secondo Lowe, è infatti un tratto distintivo dell'individualità.

2. Materia e forma

Prima di passare alla distinzione tra sostanze semplici e composite, ci soffermiamo sulle nozioni di materia e forma, evidenziando come Lowe identifichi le sostanze individuali sia con gli oggetti concreti individuali, sia con loro le forme sostanziali particolari, considerando queste entità come identiche.

Lowe definisce la materia come coincidente con la nozione di sostanza individuale, cioè come una cosa individuale concreta, un oggetto (LOWE, (1998) 2009: 280), che fornisce il supporto ontologico per le proprie proprietà particolari (modi), senza bisogno di introdurre un sostrato materiale privo di proprietà (*bare particular*) che faccia loro da supporto. Analogamente, anche la forma, ossia il modo il cui le varie parti di un oggetto sono organizzate¹¹, è identificata con l'oggetto stesso. Data per esempio una statua di bronzo, a essere la forma di tale statua è «il particolare *essere una statua di una certa forma* della statua» (che ne garantisce la sua identità attraverso il tempo), e dunque il suo essere un'istanza individuale del genere (universale sostanziale) «essere una statua di una certa forma» (LOWE, (1998) 2009: 286), l'essere cioè istanza di un determinato genere¹².

Secondo questa teoria della forma sostanziale, la nozione di forma è distinta e indipendente dalla nozione di materia prossima, intesa come ciò (il materiale) di cui è fatto o composto un oggetto¹³. Di conseguenza, ha senso accettare la

¹¹ Per un approfondimento sulle 'parti' di un oggetto e sulla loro organizzazione, si vedano i due paragrafi successivi.

¹² «Nella misura in cui sostanze composite tendono a istanziare non solo un singolo tipo [genere] ma una *gerarchia* di tipi [generi], il tipo [genere] che determina la 'forma' di una sostanza e ci permette di ottenere il suo criterio di identità (cioè la forma la cui identità deve essere preservata attraverso la persistenza nel tempo di quella particolare sostanza) è il tipo [genere] *più alto* nella gerarchia dei tipi [generi] istanziati da quella sostanza. Dobbiamo ammettere tutto questo per rendere conto della possibilità metafisica di un particolare processo di *metamorfosi* della sostanza, nel quale essa passa dall'essere un'istanza di un sottotipo [sottogenere] di un tipo [genere] di ordine superiore all'essere un'istanza di un altro sottotipo [sottogenere] appartenente sempre a quel tipo [genere] di ordine superiore. [...] La sola metamorfosi metafisicamente impossibile è un mutamento in cui la sostanza cessa di essere un'istanza di ciò che era precedentemente il suo tipo [genere] superiore e diventa un'istanza di un nuovo tipo [genere]. Questo, infatti, permetterebbe che una particolare sostanza possa essere governata in successione da due differenti e incompatibili criteri di identità» (LOWE, (1998) 2009: 245-6).

¹³ Sottolinea a tal proposito Lowe: «Bisogna riconoscere che molto spesso ciò di cui una cosa è fatta non è un materiale ma sono, invece, altre cose. Per esempio, una nave è immediatamente fatta di assi, chiodi, corde e così via e queste non sono esse stesse parti di materia di un certo tipo [genere], benché alcune di esse (come i chiodi) sono in effetti fatte di un certo tipo di materiale. Naturalmente, la fisica contemporanea ci dice che ogni entità macroscopica è *ultimamente* costituita da oggetti microscopici, come *quarks* e elettroni e non da parti di materia. Ci dice anche che cose come i *quarks* e gli elettroni *sono fatti di nulla*, perché sono entità semplici, non composite. Se questo è vero, allora elettroni e *quarks* ci forniscono un esempio di cose sicuramente 'fisiche' eppure interamente 'immateriali', nel senso di mancanti di ogni tipo di materia prossima. Si potrebbe obiettare che *quarks* ed elettroni sono fatti di 'energia' e così di un certo tipo di materia.

possibilità di sostanze immateriali (forme senza materia), possibilità che secondo Lowe può essere realizzata dai sé (le persone), ma che sarebbe coerente anche senza tali realizzazioni. Considerare la possibilità di sostanze immateriali non compromette l'individualità e l'identità diacronica di tali sostanze. Secondo Lowe, infatti, la materia prossima non fornisce né un principio di individuazione né un criterio di identità per le cose concrete individuali: la loro forma da sola fornisce entrambi (LOWE, (1998) 2009: 291).

«È la forma di una tigre che determina il suo *status* di *singola* cosa di un certo tipo [genere], un *tutto unitario* composto da parti appropriatamente organizzate. [...] Un tratto che distingue cose concrete individuali, come alcune tigri, da semplici porzioni di materia¹⁴ è che queste ultime *mancono* di un principio di individuazione. Questo perché non siamo in grado di contare parti di materia secondo una determinata procedura – non ha infatti senso chiedere *quante* parti o porzioni d'oro ci sono in una determinata stanza ma, al massimo, *quanto* oro c'è. Le parti di materia *non possono* avere una forma distintiva proprio perché ciascuna parte può ricevere una qualsiasi forma e può essere suddivisa in particelle o riunita in un agglomerato. Inoltre, ogni parte di materia (o, perlomeno, ogni parte di dimensioni macroscopiche nel caso di materiali eteroeomeri) consiste di parti più piccole della stessa materia dal momento che ogni parte è divisibile ulteriormente in un infinito numero di modi diversi. Le parti di materia potrebbero, alla fin fine, essere individuate solamente in maniera derivata, in relazione alle cose concrete che si troverebbero a comporre.» (LOWE, (1998) 2009: 290)

Ma, come abbiamo detto, la materia prossima non costituisce nemmeno un criterio d'identità per le cose concrete individuali. Infatti:

«[...] cose concrete come le tigri subiscono *cambiamenti* nelle loro componenti materiali. Di principio, due tigri differenti potrebbero, durante un certo periodo di tempo, scambiarsi l'una con l'altra l'intera componente materiale. Così tutto quello che può essere detto è che due tigri differenti non possono condividere la stessa materia *allo stesso tempo* [...] perché [...] ciò richiederebbe che le due tigri esistano esattamente nello stesso posto allo stesso tempo, il che pare impossibile. Tuttavia, notiamo come ciò che è fondamentale per la diversità delle nostre due tigri è la loro differente locazione spazio-temporale, da cui la differenza della materia costituente segue come conseguenza. Inoltre, il fatto che le tigri siano differenziate in base alla loro collocazione spazio-temporale è chiaramente una conseguenza della loro *forma* poiché ha a che fare con quali *tipi* [generi] di cose sono le tigri [...] (è la forma che determina l'identità di una cosa attraverso il tempo). Questo è confermato dal fatto che certi (differenti) tipi [generi] di entità possono apparentemente esistere nello stesso posto allo stesso tempo, come una palla di gomma e il pezzo di gomma che la costituisce, e, perciò, si può vedere ancor meglio come la mutua esclusione di diverse tigri dallo stesso posto nello stesso tempo sia semplicemente una conseguenza del loro essere cose del *medesimo tipo* [genere] *sostanziale*.» (LOWE, (1998) 2009: 291)

Ma ciò sembrerebbe costituire quasi certamente un grave travisamento della natura dell'energia» (LOWE, (1998) 2009: 280-1).

¹⁴ La nozione di materia utilizzata in questa citazione è coincidente con la nozione di materia prossima.

3. Sostanze semplici e sostanze composite

Definito cosa si intende con sostanza, Lowe ne individua due diverse tipologie, esaustive ed esclusive, a seconda del loro possedere o meno parti costituenti: le sostanze composite, i cui esempi sono le comuni cose concrete che costituiscono il mondo macroscopico, e le sostanze semplici (o primitive), i cui esempi possono essere sia alcune particelle subatomiche, sia le persone (o i sé).

Lowe definisce una sostanza come composta se possiede parti proprie concrete che servono a costituirla, ma non la considera come una semplice somma mereologica di quelle parti. Una tale sostanza, secondo Lowe, non dipende per la sua identità da nessun'altra entità: né dalle sue parti proprie, né da qualsiasi entità che non sia una sua parte costituente. Ciò ovviamente non implica che una sostanza composta non possa dipendere genericamente per la sua esistenza dalle sue parti proprie: essa esiste solo se esistono cose che sono le sue parti proprie, ma l'identità di tale sostanza non dipende dall'identità di quelle parti¹⁵. Inoltre, è metafisicamente possibile per una sostanza composta esistere senza nessun particolare concreto oltre le sue parti costituenti e altre entità dipendenti per l'identità da essa e dalle sue parti costituenti¹⁶ (LOWE, (1998) 2009: 240).

Ma non tutte le sostanze sono composite. Come abbiamo detto, infatti, secondo Lowe, tutta l'esistenza reale deve essere ben fondata. Di conseguenza, almeno alcune sostanze non composite devono necessariamente esistere, ammesso che esista qualcosa di concreto in generale. E a fondare l'esistenza reale non possono essere entità che sono non-sostanze, dal momento che, per definizione, dipenderebbero per la loro identità da altri oggetti concreti (e per evitare il regresso, «se un oggetto concreto esiste, allora deve esistere un oggetto che non sia dipendente per l'identità da nessun altro; cioè deve esistere qualche sostanza» (LOWE, (1998) 2009: 249)). Ma non possono neppure essere sostanze composite, in quanto

«[...] questo comporterebbe il darsi di infinite catene discendenti di oggetti che sono in relazione di dipendenza esistenziale l'uno con l'altro. [...] Infatti ogni sostanza composta richiede l'esistenza di altri oggetti concreti che siano sue parti costituenti e l'asimmetria della relazione parte-tutto implica che un oggetto composto non possa esso stesso essere una parte di uno dei suoi componenti – cosicché le parti costituenti di una sostanza composta, se sono a loro volta sostanze composite, richiedono l'esistenza di *altri* oggetti concreti che servono da loro *parti* costituenti.» (LOWE, (1998) 2009: 249)

¹⁵ Per esempio, «un orologio può sopravvivere a un rimpiazzamento di una delle sue ruote o molle e un cavallo può sopravvivere alla perdita di uno dei suoi organi interni o di una delle sue ossa (tramite un trapianto o una procedura di rigenerazione). Questa è la ragione per cui le sostanze composite non dipendono per la loro identità dall'identità delle loro parti proprie [...]. *Quale* orologio particolare sia un certo orologio non è determinato da *quali* particolari ruote e molle esso è costituito dal momento che quello stesso orologio potrebbe possedere differenti ruote e molle e i suoi componenti precedenti potrebbero essere ora posseduti da un altro orologio» (LOWE, (1998) 2009: 240).

¹⁶ «Le sole entità concrete che dovrebbero esistere oltre a esso e alle sue parti sono entità che, qualora fossero le uniche aggiunte, dipenderebbero per la loro identità da *esso* (o dalle sue parti costituenti) – escludendo così la possibilità che il nostro oggetto sia, a sua volta, dipendente da tali entità, alla luce del carattere anti-simmetrico della dipendenza rispetto all'identità» (LOWE, (1998) 2009: 241).

Secondo Lowe, a fondare l'esistenza del reale – e nello specifico a garantire il fondamento ultimo delle entità concrete – sono piuttosto le sostanze semplici (o primitive), intese come sostanze prive di parti costituenti e, come vedremo, di un criterio d'identità diacronica. Ma quante e quali sono queste sostanze primitive? Lowe è sostenitore di un pluralismo primitivo, afferma cioè l'esistenza di più sostanze primitive. Tali sostanze possono essere, in alternativa, tutte fisiche (esistenti necessariamente sia nello spazio che nel tempo), tutte mentali (esistenti necessariamente solo nel tempo, e solo in modo contingente e derivato nello spazio, in virtù di qualche relazione contingente che intrattengono con oggetti fisici di qualche tipo) oppure alcune fisiche e altre mentali.

Candidate a essere sostanze fisiche primitive possono essere, in alternativa, l'intero universo fisico come un tutto (olismo fisico), e le particelle individuali fondamentali (atomismo fisico), a seconda che i fenomeni fisici alla base della dualità onda-particella presente nella meccanica quantistica si interpretino rispettivamente in termini di onde e campi, o secondo descrizioni particellari. E, secondo Lowe, nella misura in cui le migliori teorie fisiche attuali sembrano, incoerentemente, non fornire ragioni sufficienti per scegliere tra le due alternative (nonostante la loro incompatibilità reciproca), potremmo essere portati a sostenere che, in realtà, non vi siano sostanze fisiche primitive, e conseguentemente dubitare che le sostanze fisiche esistano in generale (LOWE, (1998) 2009: 251).

Per quanto riguarda le sostanze mentali primitive (che in quanto tali esistono nel tempo ma solo contingentemente nello spazio), Lowe individua nei sé individuali (le persone) i candidati più plausibili di tali sostanze (atomismo mentale). Ora, se per ipotesi considerassimo tutte le sostanze primitive come mentali, e dunque, sempre per ipotesi, non ci fossero sostanze fisiche primitive, di conseguenza, lo spazio sarebbe irrealistico in quanto nulla occuperebbe lo spazio in modo non derivato. Secondo Lowe, infatti, lo spazio stesso deve la sua esistenza all'esistenza di oggetti concreti capaci di occuparlo. Ma se da un lato, secondo l'autore, è possibile dubitare circa la realtà delle sostanze fisiche e di conseguenza dello spazio stesso, non si può fare lo stesso riguardo la realtà del tempo:

«[...] infatti, benché l'esperienza della distanza e così dello spazio possano essere concepite come niente più che apparenze [...], l'esperienza del mutamento e così del tempo non può essere semplice apparenza – dal momento che anche la stessa apparenza del cambiamento implica mutamento; e cioè, mutamento nell'esperienza cosciente di un soggetto o di un sé. Ma se il tempo è reale, allora almeno qualche sostanza primitiva esistente nel tempo deve esistere, per le ragioni addotte in precedenza. E poiché noi abbiamo ragione di dubitare che queste siano sostanze fisiche, nella stessa misura siamo giustificati a concludere che esse siano sostanze mentali, ove i sé individuali sembrano essere i candidati più naturali.» (LOWE, (1998) 2009: 252)

4. Identità diacronica

Specificare in cosa consiste la persistenza di un'entità (in questo caso di sostanze composite e semplici) significa «fornire un criterio (o un 'principio') di identità diacronica per quell'entità e, più in generale, per entità di quel tipo

[genere]» (LOWE, (1998) 2009: 161), ossia un criterio che ci dica, in modo non circolare, quale relazione debba essere conservata perché tale entità persista identicamente attraverso il tempo (LOWE, (1998) 2009: 247).

L'identità nel tempo (identità diacronica) delle sostanze composite, secondo Lowe, è fondata a partire dalle relazioni di equivalenza definite sulle loro componenti attuali o possibili (gli oggetti concreti che le costituiscono, o possono costituirle) e consiste nella conservazione di tali relazioni tra le parti costituenti possedute da tali sostanze attraverso il tempo¹⁷. In questo senso, l'identità diacronica di un orologio (sostanza composita) consisterà nell'invarianza di certe relazioni strutturali tra gli oggetti che costituiscono le sue componenti (per esempio: ruote metalliche, molle, ecc.) in un certo tempo. Analogamente, l'identità diacronica di un albero consisterà nella conservazione di certe relazioni biologiche funzionali tra gli oggetti che costituiscono le radici, il tronco, i rami, ecc. in un dato tempo¹⁸. Una tale soluzione

«[...] è in grado di spiegare come, coerentemente con il fatto che si tratta di un albero numericamente identico in t_1 e t_2 , quell'albero possa nondimeno differire rispetto alle sue proprietà nei due tempi; e può essere diverso poiché la sua identità continuante si accorda in certa misura con il rimpiazzamento e/o riorganizzazione tra i suoi componenti, sufficiente a permettere la crescita, la maturazione e così via.» (LOWE, (1998) 2009: 196)

Ovviamente, la stessa argomentazione può essere condotta sui vari componenti dell'orologio (ruote metalliche, molle, ecc.) o dell'albero (foglie, radici,

¹⁷ In questo senso le condizioni d'identità diacroniche si distinguono dalle condizioni d'identità sincroniche: le prime esprimono un'identità *attraverso* il tempo, le seconde *in un dato* tempo (LOWE, (1998) 2009: 230). In particolare «un criterio di identità sincronica per pomodori dovrebbe dirci sotto quali condizioni abbiamo a che fare con uno stesso pomodoro – invece che con due *pomodori* distinti – in un certo tempo; questo non può non essere relato a considerazioni riguardanti l'esistenza precedente e successiva, data la natura persistente degli oggetti come i pomodori» (LOWE, (1998) 2009: 165).

¹⁸ Su questo punto, e più in generale sul dibattito su perdurantismo ed endurantismo, Lowe (1987, 1988, 1998) ha discusso e criticato la posizione di David Lewis (1986, 1988). Una complicazione, secondo Lowe, è data dal fatto che *certi* oggetti materialmente inclusi in un altro oggetto non possono qualificarsi come suoi elementi costitutivi, benché essi risultino relati a esso in base alla relazione 'essere elemento di'. Dato per esempio un pomodoro, essi saranno cioè elementi di elementi di... di elementi di un pomodoro. Pertanto, un elettrone in un atomo in una molecola in... in una cellula in un seme di pomodoro non sarà considerato come elemento di un pomodoro. Scrive a tal proposito Lowe: «la ragione di questa precisazione è che desidero usare il termine 'elemento di un F ' (dove gli F sono oggetti di un certo tipo [genere]) in maniera tale da rendere la questione riguardante l'identità di un individuo F e i mutamenti dei suoi elementi un problema in larga parte *concettuale*. Chiaramente, non sarà una questione teorica se i mutamenti degli elettroni materialmente inclusi in un pomodoro abbiano influenza sulla sua identità diacronica, mentre è davvero un problema concettuale se i cambiamenti degli elementi più complessi di un pomodoro – per esempio, i suoi semi, la buccia e la polpa – abbiano tale rilevanza. Pertanto, chiunque capisca il termine 'pomodoro' sa che se si asportassero tutti i semi, la buccia e la polpa di un pomodoro, non avremmo più alcun pomodoro; mentre non è affatto scontato che chi capisca il termine pomodoro sia, allo stesso modo, consapevole del fatto che se si tolgono tutti gli elettroni di un pomodoro, non rimarrebbe più nulla di simile a un pomodoro. E questo perché voglio includere semi, buccia, polpa ma non gli elettroni, come elementi costitutivi di un pomodoro. (Il fatto che tutto ciò comporti che la relazione 'essere un elemento costitutivo di' *non sia transitiva* non dovrebbe preoccuparci: possiamo senza problemi riconoscere nozioni più deboli di 'essere parte di' che rispettino la transitività)» (LOWE, (1998) 2009: 175-6).

ecc.), nei termini dei loro componenti – il regresso implicato non sarebbe vizioso, in quanto terminerebbe a livello delle particelle fondamentali, le cui proprietà intrinseche sono tutte immutabili¹⁹.

Inoltre, come abbiamo già evidenziato, l'identità diacronica delle sostanze composite non dipende dalle identità dei vari componenti: «affermare ciò significa dire che i componenti di un certo oggetto determinano quale debba essere l'oggetto composto da essi» (LOWE, (1998) 2009: 246), e, secondo Lowe, una sostanza composta non è la somma mereologica delle parti componenti:

«Un orologio deve avere appropriate parti costitutive (ruote, molle e così via), ma le identità di queste non hanno nulla a che fare con la *sua* identità poiché esso può continuare a esistere dopo la loro sostituzione con parti componenti numericamente distinte, ammesso che la sostituzione avvenga in maniera tale da preservare la 'forma' dell'orologio, cioè, in modo che esso continui a possedere parti di tipo [genere] appropriato combinate correttamente insieme. È proprio questa 'identità di forma' – cioè la conservazione di una struttura appropriata di parti componenti di un certo tipo [genere] (ruote, molle e così via) – che assicura l'identità numerica continua di un orologio attraverso un mutamento nella sua 'materia' [prossima]²⁰; inoltre, il fatto che la relazione di equivalenza in questione sia necessariamente definita su oggetti atti a costituire parti dell'orologio (oggetti quali ruote e molle) non fa dipendere in alcun modo l'identità di un particolare orologio dall'identità delle parti componenti.» (LOWE, (1998) 2009: 246)

Diversamente dalle sostanze composite, le sostanze semplici non hanno (e non possono avere) un criterio informativo di identità diacronica e di conseguenza la loro identità attraverso il tempo è necessariamente primitiva (LOWE, (1998) 2009: 248). Nello specifico, la loro identità diacronica non può, a differenza delle sostanze composite, essere fondata sulla base di una relazione di equivalenza definita sulle sue parti componenti attuali o possibili poiché per ipotesi non ne possiedono (LOWE, (1998) 2009: 247). Ma non può essere fondata nemmeno su relazioni di equivalenza definite su entità concrete di qualche altro genere, o su oggetti distinti da esse. Infatti:

¹⁹ Va tuttavia sottolineato come, secondo Lowe, un tale approccio non possa fornire «un resoconto completo della persistenza delle sostanze: fornisce semplicemente uno *schema* per una teoria della persistenza di ogni sostanza composta nei termini della persistenza delle sue parti costitutive». Tale approccio non ha cioè «la pretesa di dirci, prima dell'indagine scientifica, sia teorica che sperimentale, quali siano le parti costitutive rilevanti a un certo punto della gerarchia della composizione, per sostanze di uno specifico tipo [genere] *F*. [...] Conseguenza [...] è il suo impegno verso l'esistenza di *identità primitive* alla base della gerarchia di composizione – e, riguardo ciò, abbiamo un tratto a priori. Qualche cosa – sia la *hyle* primitiva o i *quarks* – deve semplicemente *persistere*, senza alcun aggiunta e in ciò ogni persistenza materiale di livello superiore deve essere ultimamente fondata» (LOWE, (1998) 2009: 176-7).

²⁰ Parentesi quadre mie. In questo senso secondo Lowe, «è la forma [...] di una sostanza che deve essere preservata attraverso mutamenti qualitativi e relazionali in quella sostanza; tali cambiamenti sono *eventi* ai quali quella sostanza partecipa e attraverso i quali essa persiste identicamente. [...] L'*identità di forma* (o identità di 'struttura' o 'organizzazione') è la relazione di equivalenza definita sui componenti della sostanza che fonda la sua identità diacronica; quale sia, precisamente, la natura di tale relazione di equivalenza dipenderà proprio da quale *tipo* [genere] di sostanza è la sostanza in questione. Dichiarare cosa sia questa relazione di equivalenza per sostanze composite di un certo tipo [genere] equivale precisamente a fornire un *criterio di identità* per tali sostanze» (LOWE, (1998) 2009: 245).

«[...] se un oggetto concreto è autenticamente una sostanza semplice, allora potrebbe, metafisicamente, esistere non accompagnato da alcuna entità concreta, tranne certe entità concrete fortemente dipendenti da essa stessa. E potrebbe *continuare* a esistere o *persistere* in quella condizione. [Dunque] la sua persistenza non può dipendere dalla conservazione di nessuna relazione che implichi altri particolari, esistenti indipendentemente, come altre sostanze.» (LOWE, (1998) 2009: 248)

In questo senso, Lowe ritiene che tutte e sole le sostanze semplici sono primitive, e tali entità primitive devono necessariamente esserci, in quanto strutturano la nostra concezione del tempo (LOWE, (1998) 2009: 161). Secondo Lowe, infatti, l'esistenza stessa del tempo dipende dall'esistenza di sostanze concrete individuali che persistono attraverso il tempo come 'continuanti'²¹, ovvero come cose in grado di essere soggette a cambiamenti riguardanti le loro qualità e relazioni, capaci di partecipare a eventi, e la cui persistenza è necessariamente primitiva²².

BIBLIOGRAFIA

LEWIS, D.: *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell, 1986.

_____ «Rearrangement of Particles: Reply to Lowe», in *Analysis*, 48, 1988, pp. 65-72.

LOWE, E. J.: «Lewis on Perdurantism versus Endurantism», in *Analysis*, 47, 1987, pp. 152-154.

²¹ In questo senso secondo Lowe «*Quale* tempo sia un tempo particolare è [...] determinato dalle sue relazioni a particolari eventi. [...] In maniera del tutto simile, in assenza di cose estese che occupano spazio e intrattengono varie relazioni spaziali, lo spazio stesso e così i luoghi particolari non esisterebbero. Di quale luogo particolare si tratti è determinato, in ultima analisi, dalle sue relazioni con particolari entità estese. [...] Luoghi e tempi particolari sono intrinsecamente privi di proprietà e quindi non hanno criteri interni per differenziarsi. È inoltre sterile supporre che luoghi e tempi possano essere individuati solo dalle relazioni tra essi, esattamente come nel caso dell'individuazione degli eventi; tuttavia, anche questo non sarebbe loro sufficiente per ottenere uno *status* sostantivale in accordo con la mia definizione» (LOWE, (1998) 2009: 239).

²² Lowe arriva a tale conclusione partendo da tre premesse: 1) il tempo implica necessariamente mutamento (ossia: risulta parzialmente costitutivo della nozione di tempo che ogni periodo di tempo debba contenere eventi o accadimenti e che tali eventi o accadimenti debbano a loro volta essere concepiti come mutamenti, intesi *necessariamente* come mutamenti *verso* qualcosa o *in* qualcosa che persiste (LOWE, (1998) 2009: 179)); 2) un mutamento può accadere solo se c'è qualcosa che persiste durante il cambiamento (ossia: quando accade un mutamento deve esistere al tempo del cambiamento qualcosa che esisteva anche prima del processo (LOWE, (1998) 2009: 180)); 3) se non ci fosse nulla la cui persistenza fosse primitiva, allora la persistenza di ogni cosa dovrebbe dipendere da una successione di mutamenti. Da 1) e 2) deriva che: 4) il tempo può esistere solo se c'è qualcosa che persiste attraverso il tempo (ossia: non ci può essere un periodo durante il quale non vi siano oggetti persistenti). Da 2) deriva che: 5) se qualcosa persiste attraverso il tempo, allora c'è qualcosa la cui persistenza *non* dipende da una successione di cambiamenti. Infatti se la persistenza *di ogni cosa* dipendesse da una successione di mutamenti non dovrebbe esserci nulla la cui persistenza *attraverso* il cambiamento possa rendere quei mutamenti possibili nel modo richiesto da 2). Da 5) e 3) deriva che 6) se qualcosa che persiste attraverso il tempo, allora, c'è qualcosa la cui persistenza è primitiva. E infine da 4) e 6) deriva che: 7) il tempo può esistere solo se c'è qualcosa la cui persistenza è primitiva (LOWE, (1998) 2009: 183-4).

- _____ «The Problems of Intrinsic Change: Rejoinder to Lewis» in *Analysis*, 48, 1988, pp. 72-77.
- _____ *Subjects of Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- _____ *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- _____ *Personal Agency. The Metaphysics of Mind and Action*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- _____ *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity and Time* (1998); tr. it., *La possibilità della metafisica. Sostanza, identità, tempo*, Catanzaro, Rubbettino, 2009.

As implicações políticas das categorias de “vazio” e de “conjuntura” em L. Althusser

Irene VIPARELLI*
Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: O presente artigo propõe uma leitura da obra de L. Althusser centrada nas categorias de conjuntura e de vazio. A hipótese fundamental que procuramos demonstrar ao longo do artigo é que tal abordagem permite encontrar uma continuidade inesperada entre os seus textos “estruturalistas”: os que se referem à crise do marxismo e aqueles que dizem respeito ao materialismo aleatório. Tentaremos, deste modo, mostrar que a teoria do materialismo aleatório, desenvolvida por Althusser nos primeiros anos da década de 80, representa uma tentativa de permanecer fiel à hipótese revolucionária, numa conjuntura histórica maquiavélica, em que todas as condições da revolução – quer teóricas quer políticas – se encontram dissolvidas.

PALAVRAS-CHAVE: Althusser, Marxismo, Ontologia, Conjuntura, Vazio

RIASSUNTO: Il presente articolo propone una lettura dell’opera di L. Althusser, centrata sulle categorie di congiuntura e di vuoto. L’ipotesi che si cercherà di dimostrare è che tale approccio permette di cogliere una “inattesa” continuità tra i testi “strutturalisti”, quelli sulla crisi del marxismo e quelli sul materialismo aleatorio, poiché spinge a interpretare il materialismo aleatorio come un tentativo di fedeltà all’ipotesi rivoluzionaria, in una congiuntura storica machiavellica, caratterizzata dalla dissoluzione delle condizioni teoriche e politiche della rivoluzione.

PAROLE CHIAVE: Althusser, Marxismo, Ontologia, Congiuntura, Vuoto

* Trabalho desenvolvido no âmbito do programa de pós-doutoramento financiado pela *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* – SFRH/BPD/62989/2009.
E-mail: viparelli1@gmail.com

1. As “rupturas” no pensamento de Althusser

A radical heterogeneidade entre os textos desenvolvidos ao longo das décadas de 60 e 70 e os inéditos, publicados postumamente nos primeiros anos da década de 80, torna a procura duma coerência teórica ao longo da obra de L. Althusser uma tarefa árdua, senão impossível¹. Com efeito, uma breve revisão dos seus textos mais célebres parece apontar para uma “dupla ruptura” no seu percurso teórico, que determina a sucessão de três fases radicalmente descontínuas entre elas, quer no plano das categorias teóricas utilizadas, quer no das problemáticas abordadas.

Numa primeira fase, que vai até à primeira metade da década de 70, Althusser procura restabelecer, contra a própria história do marxismo e através das categorias da tradição estruturalista francesa, o autêntico significado da obra de Marx (ALTHUSSER, 1967; 2006a; 2006b). Para alcançar este objetivo, a sua reflexão foca-se, em primeiro lugar, sobre a questão da definição do estatuto epistemológico da obra de Marx, formulando assim as suas teses mais célebres relativamente ao carácter científico da teoria marxista: Marx, em 1845, fundou uma nova ciência – a ciência da história – e, por conseguinte, uma nova filosofia – a dialética materialista – enraizada em pressupostos radicalmente diferentes no que se refere a toda a tradição filosófica ocidental. Em segundo lugar, Althusser faz uma análise do conceito de ideologia que procura estabelecer os pressupostos teóricos que permitem formular uma “teoria geral” da ideologia, a seu ver, ausente ao longo de toda a tradição marxista (ALTHUSSER, 1977).

No final da década de 70, a atenção de Althusser vira-se para o problema da “crise do marxismo”, redigindo vários ensaios em evidente contradição com os pressupostos teóricos dos textos anteriores (ALTHUSSER, 1998a; 1998b; 1998c; 1998d). Enquanto na “primeira fase” do seu pensamento se tratava de definir os elementos fundamentais da dialética marxista, expressão da única e verdadeira perspetiva filosófica materialista, agora, o mesmo núcleo dialético do dispositivo teórico de Marx é reconhecido como sendo o seu limite fundamental: um “resíduo” de idealismo que impede que a teoria revolucionária esteja à altura dos desafios colocados pela história. Em outras palavras, nos textos sobre a crise do marxismo, a análise já não responde à exigência de redescobrir o verdadeiro significado da teoria de Marx, para além da história do marxismo mas, muito pelo contrário, deve assumir uma atitude crítica relativamente à própria obra de Marx, tentando desvendar os seus limites teóricos e políticos. Com efeito, segundo Althusser, a crise torna evidente em primeiro lugar a insuficiência de alguns dos postulados teóricos fundamentais da obra de Marx, tais como a teoria marxista do valor, a teoria da reprodução e a relação entre estrutura e superestrutura. Em segundo lugar, e por conseguinte, a crise deixa emergir as limitações políticas dos partidos comunistas europeus: devido às suas organizações burocráticas e fechadas, que impediram qualquer movimento de crítica teórica e de transformação, os partidos

¹ No seu *Zitto ancora Althusser!*, Balibar mostra, numa reflexão que relaciona intimamente o destino autobiográfico e o filosófico, a dinâmica profundamente “auto-destrutiva” do pensamento althusseriano: «Althusser, como constrito por uma força implacável, “destrutiva”, “desconstruía” ou “desfazia” o que tinha feito. [...] Não rectificava ou não revogava o seu argumento inicial, mas com as mesmas palavras e às vezes com as mesmas frases, conseguia dizer que era branco o que ele tinha dito que era preto, como alguém que, refazendo os seus passos invisíveis, tentasse alcançar os antípodas» (BALIBAR, 1991: 15-16).

comunistas demonstraram-se de facto incapazes de compreender as transformações sociais e de representar as novas formas de resistência, que tinham emergido depois de 1968.

Por fim, nos manuscritos da década de 80, ocorre mais uma “viragem” no pensamento de Althusser, que se afasta, quer da antiga questão do estatuto da obra de Marx, quer da problemática dos seus limites, deslocando a reflexão de um plano eminentemente filosófico para a afirmação de uma perspectiva filosófica verdadeiramente materialista (ALTHUSSER, 2000). A tese fundamental aqui desenvolvida por Althusser é a da existência, ao longo de toda a história da filosofia ocidental, de uma tradição materialista “subterrânea”, escondida pelo idealismo dominante, que começa em Epicuro, que prossegue com Espinosa, Maquiavel, Rousseau, Marx, Heidegger e chega até à filosofia francesa mais recente: Foucault, Deleuze, Derrida. A sua característica fundamental é a primazia do vazio sobre o ser, isto é, da contingência, do caos, da casualidade sobre qualquer necessidade, ordem e determinação de sentido do ser. É a chuva epicurista de átomos no vazio e o *clinamen* – isto é, o encontro aleatório de elementos no vazio – a constituir, segundo Althusser, a metáfora que melhor representa esta visão do ser, fundamentada na recusa de qualquer forma de logocentrismo e de teleologismo. Em suma, em 1980, Althusser tenta estabelecer os pressupostos para uma “ontologia do vazio”, fornecendo duas definições dela bastante herméticas: materialismo aleatório é «pensamento da *conjuntura*» (ALTHUSSER, 2000: 91) e «filosofia para o marxismo» (ALTHUSSER, 2001: 46).

Qual a atitude a adotar perante as referidas fraturas teóricas? Teremos que abandonar qualquer hipótese de encontrar uma coerência teórica ao longo da obra de Althusser? Ao longo do presente artigo percorreremos um caminho diferente: através da análise de alguns textos da sua “primeira fase” publicados postumamente, tentaremos oferecer uma leitura do pensamento de Althusser a partir dos conceitos de vazio e de conjuntura, procurando deste modo desvendar os elementos de continuidade do seu percurso teórico.

2. Conjuntura, vazio e prática política

Tratar-se-á, de forma preliminar, de apresentar os vários elementos que, nos referidos textos inéditos, apontam para uma continuidade ao longo do pensamento de Althusser.

Na sua autobiografia, publicada postumamente, *L’avenir dure longtemps*, Althusser, regressando ao seu trabalho em torno do estatuto da obra de Marx e com vista a defender-se das acusações que lhe foram movidas de “estruturalismo”, isto é, de uma concepção abstrata da teoria de Marx que não deixaria espaço para a prática política, escreve:

«Desde o princípio, insistimos sobre a diferença estrutural entre combinatória (abstrata) e combinação (concreta), o que constituía todo o problema. Mas quem reparou nisso? Ninguém teve em conta esta diferença. Acusam-me em qualquer parte do mundo de estruturalismo, de justificar a imobilidade das estruturas na ordem estabelecida e a impossibilidade da prática revolucionária; quando, pelo contrário, eu tinha esboçado em relação a Lenine uma teoria da conjuntura.» (ALTHUSSER, 2007: 213)

O primeiro elemento para reter é então o de que a teoria da conjuntura representa o necessário complemento das reflexões de Althusser em torno do estatuto da obra de Marx, na medida em que, ao definir o vínculo, íntimo e necessário, entre teoria e praxis, impede que se considere o marxismo como uma ciência “neutra”.

Em *Notes sur la philosophie*, texto inédito de 1966, a mesma problemática da relação entre teoria e prática revolucionária aprofunda-se, procurando esclarecer a específica dinâmica da sua interação, isto é, indicando o vínculo necessário entre o conhecimento estrutural da conjuntura, fornecido pela “prática teórica”, e a “prática política”:

«Não é por acaso que as teorias fundadas sobre uma tópica que nós conhecemos (Marx, Freud) sejam teorias que possuem, nos seus princípios teóricos, aquilo que permite pensar a sua própria prática, não quero dizer a sua prática teórica, mas a prática específica (luta de classes, cura) que elas tendem a desencadear. Sem tópica, não é possível “orientar-se” numa conjuntura. O objeto duma prática (real e não teórica) é sempre uma conjuntura. [...] Ora uma tópica é um posicionamento, não apenas uma designação dos lugares num campo teórico, mas uma designação das relações de força em função da eficácia atribuída a cada força em função do seu lugar. Todo o posicionamento é, já, posicionar-se em relação de força. Ele é teórico, mas possui virtualmente uma função prática, na medida em que ela já indica, na sua expressão teórica, na modalidade da sua apresentação teórica [...] o seu próprio manual de instrução.» (ALTHUSSER, 1997: 326-327)

No nosso ver, então, a diferença feita por Althusser entre “prática teórica” e “prática política” deve ser interpretada como diferença entre um “pensamento da conjuntura”, funcional que desvende as contradições estruturais numa conjuntura determinada, e um “pensamento na conjuntura”, cuja função é a utilização do referido conhecimento teórico-estrutural tendo em vista a definição duma estratégia para a ação política.

O último dos textos inéditos que precisamos tomar em conta é um longo manuscrito, escrito entre 1971 e 1972 com vista à preparação dum curso sobre o pensamento de Maquiavel. Neste texto encontramos uma paradoxal centralidade da dimensão do vazio, que logo nos revela uma inesperada proximidade para com os textos do materialismo aleatório. Com efeito, segundo Althusser, Maquiavel, recusando toda análise “geral” e focando a sua reflexão na “particular” e específica conjuntura italiana, procura estabelecer as condições para a emergência duma subjetividade política (o Príncipe) que, situando-se no limite entre a conjuntura e o seu vazio, consegue afirmar as condições para a constituição da nação italiana.

O elemento que, por enquanto, nos interessa salientar é a conotação imediatamente política adquirida neste texto pela categoria de “vazio”:

«Para deixarmos de lado o termo ambíguo de *sujeito*, que seria melhor substituir com o termo de agente, digamos que o espaço presente de uma análise de conjuntura política, na sua própria estrutura, feita de forças opostas e entrelaçadas, só faz sentido se ele organiza ou contém algum lugar *vazio*: vazio a preencher, vazio para aí inserir a ação do indivíduo ou do grupo de homens que virão tomar nele uma posição e apoio, para reunir as forças capazes, para constituir as forças capazes de realizar a tarefa política atribuída pela história – vazio para o futuro.» (ALTHUSSER, 1999: 40)

3. Maquiavel e Lenine. Diferenças conjunturais

Que relação existe entre a definição da conjuntura como espaço de conjunção entre teoria e prática e a definição do materialismo aleatório como “pensamento da conjuntura”? Que relação existe entre a concepção do “vazio” como lugar da prática política, central no manuscrito sobre Maquiavel, e a ontologia do vazio? Qual o papel da crise do marxismo na deslocação das categorias de vazio e de conjuntura do plano político para o plano filosófico?

Para tentarmos responder aos nossos quesitos, será útil abrir um breve parêntese com vista a estabelecer uma confrontação entre as reflexões levadas a cabo por Althusser, na sua “primeira fase”, sobre os “dois teóricos” da conjuntura: Maquiavel, «o primeiro teórico da conjuntura» (ALTHUSSER, 1999: 36) e Lenine, cujo valor teórico deve ser procurado «na análise da estrutura duma conjuntura» (ALTHUSSER, 1967: 157).

Em primeiro lugar, o que permite definir ambos como pensadores “na” conjuntura é, segundo Althusser, a consideração da conjuntura específica como sendo um determinado “problema político”: o da determinação das condições subjetivas para a revolução na Rússia czarista, no caso de Lenine; o da constituição da nação italiana, por Maquiavel. Em segundo lugar, e por conseguinte, quer Lenine, quer Maquiavel, consideram as questões teóricas apenas na medida em que resultam ser úteis para a resolução do problema específico político conjuntural, ou seja, apenas para se tornarem instrumentos da prática política. Assim, para Lenine, a dialética de Marx é «um método revolucionário» (ALTHUSSER, 1967: 159); no que respeita a Maquiavel, «é o ponto de vista da prática política que sozinho determina a modalidade da relação com os elementos da teoria política, e a modalidade e o dispositivo dos elementos da própria teoria política» (ALTHUSSER, 1999: 35). Portanto, conclui Althusser, o pensamento “na” conjuntura acarreta, necessariamente, uma «estranha vacilação» (ALTHUSSER, 1999: 40) da teoria, colocando em questão os próprios pressupostos do pensamento científico: quer a sua suposta neutralidade, na medida em que o pensamento na conjuntura implica a escolha de um ponto de vista de classe específico, ou seja, especifica uma tomada de partido; quer o seu anonimato. Com efeito, se a ciência é um «processo sem sujeito nem fim», muito pelo contrário, o pensamento “na” conjuntura exige e encontra o seu sentido apenas com vista à afirmação da subjetividade política. Para Lenine, tratava-se de constituir, «[...] sob a forma dum partido comunista que não tivesse elos fracos as condições subjetivas, o modo do último assalto contra o elo mas fraco da cadeia dos estados imperialistas» (ALTHUSSER, 1967: 79); para Maquiavel, «o que torna tão diferente o espaço da prática política do espaço da teoria [...] é que ele se encontra transformado na sua modalidade e no seu dispositivo pela existência deste lugar vazio, como lugar a encher, e que tem que ocupar o sujeito (o agente) da prática política» (ALTHUSSER, 1999: 41).

Primazia da prática política e vacilação das categorias teóricas são portanto, para Althusser, os elementos que, definindo as características fundamentais de todo pensamento “na” conjuntura, permitem aproximar Lenine e Maquiavel. Contudo, existe, entre as perspetivas dos dois pensadores, uma diferença fundamental que não é teórica, mas histórica e política, em suma, conjuntural. Enquanto a reflexão de Lenine se refere a uma conjuntura em que, por um lado, as contradições capitalistas têm afirmado uma “situação revolucionária”, por outro, existe uma

subjetividade política capaz de transformar a “situação revolucionária” em “acontecimento revolucionário” – o Partido Bolchevique; a reflexão de Maquiavel foca-se, muito pelo contrário, numa conjuntura cuja característica fundamental é a afirmação duma “situação revolucionária” – a estrutura contraditória da conjuntura italiana – na ausência duma subjetividade revolucionária.

Por isso, segundo Althusser, a tese de Maquiavel é uma “utopia teórica”; na medida em que representa «[...] o esforço de Maquiavel para pensar as condições de possibilidade de uma tarefa impossível, para pensar o impensável» (ALTHUSSER, 1999: 89); isto é, para pensar a revolução sem que sejam dadas as suas condições subjetivas. O vazio representa, em suma, o lugar duma subjetividade revolucionária ausente.

4. Da política à ontologia. A reafirmação da hipótese revolucionária

A reflexão em torno da diferença conjuntural entre Lenine e Maquiavel fornece, na nossa opinião, a chave para pensarmos o papel desempenhado pela crise do marxismo na transformação da teoria de Althusser: sendo ao mesmo tempo teórica e política, a crise não é nada senão a tomada de consciência do processo de desaparecimento das condições, quer teóricas quer políticas, da revolução. Em outras palavras, por um lado os limites teóricos da teoria de Marx impedem-no de desempenhar o seu papel de pensamento “da” conjuntura específica do final da década de 1970, sendo incapaz de desvendar as suas contradições estruturais; por outro lado, a estrutura burocrática e fechada dos partidos comunistas torna-os incapazes de pensar “na” conjuntura, isto é, de encontrar uma estratégia para a prática política. Portanto, a mais profunda significação da crise do marxismo, no nosso entender, deve ser procurada no bloqueio das condições subjetivas da revolução, isto é, na passagem duma “conjuntura leninista”, em que a revolução estava na “ordem do dia”, para uma “conjuntura maquiavélica, caracterizada pelo vazio gerado pela ausência do sujeito revolucionário.

O materialismo do encontro resulta então ser, em primeiro lugar, a filosofia mais adequada à conjuntura histórica específica do começo da década de 1980, em que as condições históricas, políticas e teóricas da revolução desapareceram: uma filosofia que não pode que ser a de Maquiavel, na medida em que a própria realidade se tornou maquiavélica; uma filosofia do vazio, porque é agora possível pensar a política apenas na forma da “ausência”.

A primeira conclusão que podemos tirar das nossas reflexões é então que a análise das categorias de vazio e de conjuntura permite reconhecer na dialética entre pensamento “da” conjuntura e pensamento “na” conjuntura um primeiro elemento de continuidade ao longo da obra de Althusser. Conceptualizada ao longo da “primeira fase” do seu pensamento, esta distinção acarreta uma leitura da conjuntura histórica do final da década de 1970, isto é, da época da crise do marxismo, como momento da dissolvença do vínculo entre teoria e práxis revolucionária e, por conseguinte, como afirmação duma “conjuntura maquiavélica”, dominada pelo vazio.

Contudo, a individuação desta primeira continuidade ainda não pode satisfazer-nos completamente, na medida em que, ao expulsar a possibilidade da prática política revolucionária, ele parece contradizer a definição do materialismo

aleatório como “filosofia para o marxismo” (ALTHUSSER, 2001: 46). Em outras palavras, como é que o materialismo aleatório, imagem filosófica duma conjuntura em que a possibilidade da revolução é negada pela ausência da subjetividade revolucionária, pode beneficiar a teoria revolucionária?

No nosso entender, para tentarmos encontrar uma resposta a esta questão, teremos que questionar-nos em torno das razões e das consequências da deslocação da categoria de vazio e de conjuntura do plano político para o plano ontológico, cumprida por Althusser na sua “terceira fase”. Com efeito, o vazio ontológico, negando o permanecer como característica do ser, expressa a sua ineliminável precariedade, transformando o conceito de “conjuntura” em “essência da história”. A afirmação duma conjuntura histórica em que se afirma uma subjetividade política que, partindo da sua origem contingente, seja capaz de adquirir necessidade histórica, determinando, a partir da falta de «Sentido da história» (ALTHUSSER, 2000: 102), um «sentido *na* história» (ALTHUSSER, 2000: 102), representa uma eterna possibilidade aleatória, inscrita na não-essencialidade do ser.

Em suma, paradoxalmente, o vazio ontológico torna-se a condição de possibilidade do preenchimento do vazio conjuntural, isto é, da emersão duma subjetividade política revolucionária.

Concluiremos então que o deslocamento da categoria do vazio para o plano filosófico da ontologia permite manter aberta, numa conjuntura histórica maquiavélica (que parece ter extinguido qualquer hipótese de revolução), uma perspectiva de emancipação. Em outras palavras, apenas em virtude de uma filosofia do aleatório, o marxismo enquanto teoria revolucionária pode sobreviver. É então na fidelidade à possibilidade revolucionária, para além das suas figuras teóricas e políticas herdadas da tradição, que, no nosso entender, devemos encontrar a mais profunda continuidade do pensamento de L. Althusser.

BIBLIOGRAFIA

- BALIBAR, E.: *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991; tr. it. A. Catone, *Per Althusser*, Roma, Manifestolibri, 1991.
- ALTHUSSER, L.: *Pour Marx*. Paris, François Maspero, 1966; tr. it. F. Madonia, *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1967.
- _____. *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, in _____ *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976, pp. 67-127; tr. it. a cura di C. Mancina, *Freud e Lacan*, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 65-125.
- _____. *Notes sur la philosophie*, in _____ *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, Éditions Stock/Imec, 1997, pp. 311-361.
- _____. *Marx dans ses limites*, in _____ *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Éditions STOCK/IMEC, 1994, pp. 367-539.
- _____. *Avant-propos du livre de G. Duménil, Le concept de loi économique dans “le Capital”*, in _____ *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998a, pp. 247-267.

- _____. *Enfin la crise du marxisme!*, in _____ *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998b, pp. 267-281.
- _____. *Le marxisme comme théorie "finie"*, in _____ *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998c, pp. 281-297.
- _____. *Le marxisme aujourd'hui*, in _____ *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998d, 297-311.
- _____. *Machiavel et nous*, Paris, Éditions Tallandier, 2009; tr. it. M. T. Ricci, *Machiavelli e noi*, Roma, Manifestolibri, 1999.
- _____. *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in _____ *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Éditions STOCK/IMEC, 1994, pp. 553-594; tr. it. a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, *Sul materialismo aleatorio*, Milano, Edizioni Unicopli, 2000, pp. 55-117.
- _____. *Sur la philosophie*, Gallimard, Paris, 1994; tr. it. a cura di Aldo Pardi, *Sulla Filosofia*, Milano, Edizioni Unicopli, 2001.
- _____. *Du Capital à la Philosophie de Marx*, in AA. VV., *Lire Le Capital*, tome I, Paris, François Maspero, 1966; tr. it. a cura di M. Turchetto, *Leggere il Capitale*, Milano, Mimesis, 2006a.
- _____. *L'Objet du Capital*, in AA. VV., *Lire Le Capital*, tome II, Paris, François Maspero, 1966; tr. it. a cura di M. Turchetto, *Leggere il Capitale*, Milano, Mimesis, 2006b.
- _____. *L'Avenir dure longtemps*, Éditions STOCK/IMEC, 2007.