Actas das Jornadas
de Jovens Investigadores de Filosofia

PRIMEIRAS JORNADAS INTERNACIONAIS

GRUPO *Krisis*

ACTAS DAS JORNADAS
DE JOVENS INVESTIGADORES DE FILOSOFIA

PRIMEIRAS JORNADAS INTERNACIONAIS

ISBN: 978-989-20-2077-8
Título: *Actas das Jornadas de Jovens Investigadores de Filosofia – Primeiras Jornadas Internacionais*
Autor: Grupo *Krisis*
Data: 2010-07-20
Editor: Olivier Feron
Disponível in http://www.krisis.uevora.pt/edicao/actas_vol1.pdf

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO **5**

Alessandro CALABRESE
Le premesse epistemologiche della filosofia interculturale di Raimon Panikkar 7

André SANTOS CAMPOS
É a Multidão o novo sujeito político do século XXI? Em busca da consciência ontológica 17

António CARDIELLO
Visionarismo e Trasvalutazione politica in Fernando Pessoa 39

Carlos REYES GONZALEZ
Peter Sloterdijk: La concepción política-antropológica o el arte de caminar juntos 53

Clara MANDOLINI
Il lavoro e il trascendentale dell'azione. Per un'antropologia realizzativa in Blondel 65

Cláudio Alexandre S. CARVALHO
Nussbaum e Bataille: um (inesperado) encontro na fragilidade 75

Damián Omar MARTINEZ ARIAS
Multiculturalismo, Filosofía Política y Antropología 95

David DUARTE
Le mythe européen. Le contrat social : Continuité et Discontinuité 107

Davide SCARSO
Dialéctica e ultrabolchevismo: a ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre 131

Eduardo PELLEJERO
As novas aventuras da dialéctica 151

Emanuele PROFUMI
Un dialogo a spirale per la filosofia politica. I presupposti della creazione politica in Brasile 165

Federico Javier IRISARRI VÁZQUEZ
H. D. Thoreau: una aproximación a Resistance to Civil Government 177

Federico RODRÍGUEZ GÓMEZ
¿Soberanía Animal? Bastardear la «vida animal»: «double-round» sobre La bête et le souverain 191

Fernando MACHADO SILVA
Formas de poder e contra-poder na Literatura e no Corpo
a partir de Gilles Deleuze e Jacques Derrida 211

Gonçalo MARCELO
Consciência moral e reivindicação social: em torno do paradigma do reconhecimento 227

Gustavo CASTEL DE LUCAS
Genesis and Steadiness of Modern Political Thought. Thomas Hobbes:
Axiomatic Geometry or Secular Theology? 239

Irene PINTO PARDELHA
Ser si mesmo como um outro. Da transcendência à intersubjectividade em Jean-Paul Sartre 249

Irene VIPARELLI
La "strategia negriana dell' oltre".
Un vero superamento di Marx e Lenin o un giovane-hegelianismo post-moderno? 261

José CASELAS
Como construir uma narrativa de si? 279

Juan A. FERNANDEZ MANZANO
Ética, política y racionalidad 299

Lorenzo BERNINI
Il vulnerabile e l'inerme verso una nuova ontologia dell'umano 307

Luciano BEDIN DA COSTA
Biografias (im)possíveis: O problema da escritura biográfica em oito atos 321

Maria-Chiara TELONI
La Comunitá statale nell'Antropologia filosofica di Edith Stein 331

Miguel ANTUNES
Política, identidade e trabalho 345

Moisés FERREIRA
Do Contributo do Symbolicum *para uma Filosofia Política* 367

Nuno Miguel PROENÇA
Alguns mal-estares na civilização: perspectivas antropológicas com Freud 377

Nuno RIBEIRO
O corpo político e a política do corpo em Nietzsche e Pessoa 387

Pedro SEPÚLVEDA
O pensamento da différance *e a democracia por vir – a partir de Jacques Derrida* 395

Salvador CAYEULA SÁNCHEZ
Biopolítica y fascismo. Una aproximación comparativa a los casos nazi y franquista 403

Sergio RODERO
El pensamiento político leibniziano en nuestra época 413

Thomas BOLMAIN
Rancière avec Foucault.
De la critique du "procès sans sujet" au concept de subjectivation politique 431

Valério ROCCO LOZANO
Miedo, terror, horror: hacia una conceptualización de la violencia política 455

Verónica GAGO
¿Hacia un nuevo materialismo? 467

APRESENTAÇÃO

Este primeiro volume das *Actas das Jornadas dos Jovens Investigadores de Filosofia - Primeiras Jornadas Internacionais* é publicado pelo Grupo *Krisis* e tem como objectivo dar a conhecer alguns dos textos apresentados nas *Primeiras Jornadas Internacionais dos Jovens Investigadores de Filosofia.* Este evento foi organizado pelo Grupo *Krisis* em colaboração com o *Departamento de Filosofia da Universidade de Évora* e teve o apoio financeiro do *Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa* assim como da *Fundação para a Ciência e Tecnologia*. A Universidade de Évora acolheu as jornadas nos dias 4, 5 e 6 de Junho de 2009. A Comissão organizadora do encontro foi formada por Irene Pinto Pardelha, José Caselas, António Caselas, Miguel Antunes, Luizete Dias e David Scarso. Participaram da Comissão científica: o Prof. Doutor Olivier Feron, o Doutor Eduardo Pellejero e as Prof. Doutoras Fernanda Henriques e Irene Borges-Duarte.

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

As Jornadas foram subordinadas ao tema da *Filosofia Política Contemporânea* na sua articulação com a Modernidade, a Vida, a Ontologia, a Antropologia, o Género e a Estética. Os textos reunidos neste volume são testemunhos da fecundidade das temáticas apresentadas ao longo dos três dias de encontro e reflectem o trabalho de investigação que os seus autores levavam a cabo na altura do mesmo.

Le premesse epistemologiche della filosofia interculturale di Raimon Panikkar

Alessandro CALABRESE*
Università degli studi di Siena - Arezzo (Italia)

RIASSUNTO: L'elaborazione di un metodo filosofico interculturale per interpretare l'incontro fra le tradizioni religiose è il contenuto che definisce l'interesse dell'opera di Raimon Panikkar nel panorama filosofico contemporaneo. Il mio intervento intende descrivere i passi che hanno condotto l'autore a tale elaborazione. Dopo una premessa in cui indico i temi e i modi attraverso cui Panikkar si inserisce del dibattito filosofico contemporaneo, procedo all'analisi di alcune questioni caratteristiche della sua visione filosofica, concentrandomi sulla duplice matrice della sua ispirazione teorica: la tradizione indica dell'*Advaita Vedanta* e l'ermeneutica filosofica. In seguito spiego in cosa consista complessivamente l'approccio interculturale della filosofia di Panikkar. Infine, individuo nella metafisica non dualista la prospettiva teorica tracciata dal suo percorso filosofico ed accenno al suo valore nell'ambito della filosofia delle religioni.
PAROLE CHIAVE: Visione non duale, Mito e *logos*, Ermeneutica diatopica, Omeomorfismo, Intuizione cosmoteandrica.

ABSTRACT: The analysis of the intercultural philosophical method to interpret the encounter between the religious traditions and the interest of Raimon Panikkars' work in the modern phylosophical panorama.
My presentation aims to describe the steps that guided the author to perform such research. After the initial assumption in which I will describe the theme and method that Panikkar uses to create the modern philosophical debate, I will proceed to the analysis of two main pillars of his theoretical research: the indique tradition of *Advaita Vedanta* and the philosophical hermeneutics. The explanation of what constitutes the intercultural approach to the philosophy of Panikkar will follow. At the end, I will pinpoint in the non-dual metaphysics the theoretical prospective that can be traced back to Panikkar and emphasize its value to the philosophy of religions.
KEYWORDS: Non-dual vision, Mito e *logos*, Diatopical Hermeneutics, Homeomorphism, Cosmotheandric Intuition.

* Dottorando in Scienze filosofiche. Scuola di Dottorato in Scienza del testo. Sezione di Scienze filosofiche. Università degli studi di Siena. Sede di Arezzo (Italia).

La premessa

Gli studi di Raimon Panikkar rappresentano nel panorama dell'attuale dibattito filosofico il maggior impegno nella ricerca di un'interpretazione della natura dell'incontro fra le tradizioni religiose. La sua opera è fra le maggiori fonti di un'ampia sensibilità filosofica che ha trovato espressione nel corso degli ultimi anni nel lavoro di alcuni importanti autori. Tale sensibilità si rivolge allo studio delle possibilità e dei modi dell'incontro fra le tradizioni religiose e all'approfondimento comparatistico delle forme dell'esperienza religiosa.

Il mio progetto di ricerca è complessivamente rivolto a ricostruire il quadro teorico-filosofico a partire dal quale Panikkar fa emergere la sua filosofia interculturale delle religioni.

Egli muove da una riflessione critica sul dualismo che il pensiero filosofico di impianto razionalistico dell'età moderna, raccogliendo e rielaborando antiche eredità, ha imposto alla coscienza occidentale. Questa riflessione non attinge soltanto alle precomprensioni che alimentano il pensiero occidentale, ma, avvalendosi di sonde interculturali, rivolte in particolare al pensiero indico, ci offre una chiave interpretativa della modernità. Tale interpretazione considera la modernità un «mito», vale a dire un universo di senso fra gli altri; in tal modo essa relativizza la modernità sia in senso orizzontale, ponendola in relazione con la pluralità delle cosmovisioni esistenti al mondo, sia in senso verticale, individuando le sue origini storiche e culturali.

In Panikkar la rilettura critica del razionalismo moderno va nella direzione del riconoscimento del significato teoretico della relatività radicale dell'Essere, della realtà e delle culture e promuove il superamento complessivo di ogni visione monista e dualista degli stessi. Quel riconoscimento trova espressione in una visione 'non dualista', la quale è il portato fondamentale dell'esperienza filosofica indica dell'*Advaita Vedanta*. Il messaggio prinipale dell'*Advaita Vedanta* consiste nella presa di coscienza dell'insuperabilità della tensione fra la ricerca dell'Unità e l'esperienza della molteplicità. Sebbene, infatti, l'Unità dell'Essere sia la realtà vera, nel mondo sensibile l'uomo fa esperienza del proprio sé e del reale in modo frammentato. La via per risolvere tale frattura consiste nella scoperta della non dualità caratteristica del rapporto fra l'Unità e il molteplice. Pertanto la vera natura del reale dev'essere ricercata anche nella relazione fra le sue parti.

Ora, la finalità generale della mia ricerca è di dimostrare come Panikkar individui nella prospettiva tracciata da questa esperienza la chiave per la comprensione e l'interpretazione dei processi interculturali ed interreligiosi nel contesto complesso e problematico della contemporaneità. Nella visione di Panikkar la lezione dell'*Advaita Vedanta* è la cifra per la definizione di un'autentica filosofia interculturale delle religioni. Il percorso che ha condotto il

nostro autore a tale convinzione procede attraverso l'ermeneutica del dialogo fra l'induismo e il cristianesimo e attraverso la lettura interculturale dei testi fondamentali delle due tradizioni religiose.

Lo stato attuale della ricerca, invece, ci permette di evidenziare come l'opera di Raimon Panikkar sia radicata nel dibattito filosofico contemporaneo. Il suo merito nei confronti di quest'ultimo consiste nell'aver reso possibile la mentalizzazione di nozioni e simboli di altre tradizione all'interno dell'orizzonte filosofico dell'Occidente, contribuendo ad aprire la via verso un allargamento in chiave interculturale del discorso filosofico occidentale contemporaneo.

Ciò che accredita Panikkar come pensatore pienamente occidentale è il fatto che egli non si sottrae alla responsabilità di pensare in riferimento allo sfondo degli elementi della crisi che caratterizza la storia occidentale contemporanea. Il suo interesse per l'India e la sua apertura alla conoscenza della *Sruti* sono in stretta relazione con la riflessione sulla crisi dell'Occidente. La sua percezione della relatività radicale dell'essere, elaborata alla luce della nozione indica di *pratityasamuptada*, non può essere compresa realmente se non è colta come risposta alla crisi dell'ontologia parmenidea e della metafisica della soggettività. Il suo interesse verso la religione a-teologica del buddismo e la sua propria elaborazione di una concezione trinitaria di Dio si comprendono come tentativo di soluzione della dialettica contemporanea fra teismo e ateismo. La sua concezione del cristianesimo si intende in relazione alla necessità specificamente contemporanea di aprire questa religione verso una spiritualità non esclusivamente semita e un'intelligenza non esclusivamente greca. Infine, il suo richiamo etico e ontico verso una *metanoia* radicale rispetto alla visione del mondo ereditata dalla filosofia moderna e dalla rivoluzione scientifica è connesso alla critica nei confronti del carattere potenzialmente nichilista e distruttivo della tecnologia.

Procediamo ora alla descrizione di alcune nozioni specifiche della visione filosofica di Panikkar. Dopo la loro esposizione sarà possibile tracciare una pista verso la comprensione della sua apertura interculturale e il tratto propriamente advaitico della sua concezione metafisica.

Visione filosofica: gli strumenti

Panikkar costruisce la sua visione della realtà intorno alla relazione non duale esistente fra le due dimensioni costitutive della natura umana. A queste due dimensioni egli dà il nome di mito e di *logos*. Esse sono principalmente due forme diverse della consapevolezza umana, sebbene ugualmente costitutive e intrinsecamente correlate.

La relazione fra mito e *logos* è tale per cui i due poli non possono fare reciprocamente l'uno a meno dell'altro: il mito descrive una modalità d'accesso al reale che integra le possibilità e i limiti della modalità descritta dal *logos*. Fra di loro, tuttavia, sussiste una tensione: le due modalità della consapevolezza umana agiscono l'una sull'altra, determinandosi reciprocamente.

Il polo del mito è il polo della consapevolezza immediata del reale, la consapevolezza pre-razionale che deriva dall'orizzonte di senso cui si appartiene. Essa si esprime nelle precomprensioni tramite cui gli uomini sono in relazione pre-critica con la realtà che li circonda. Per cui la forma di consapevolezza mitica è immediata, esperienziale, simbolica. Il polo del *logos*, invece, esprime la consapevolezza critica, la capacità di mediazione razionale che permette all'uomo di interpretare e chiarificare la realtà, pur nella complessità delle sue dimensioni.

Il mito è «l'espressione di una forma di consapevolezza *sui generis*». Esso, infatti, è descritto da Panikkar come ciò in cui si crede tanto profondamente da non esserne consapevoli. È lo sfondo di ogni nostra attribuzione di senso, ed è interiorizzato a tal punto da precedere la consapevolezza. Il *logos*, invece, è la fonte della consapevolezza razionale; esso, tuttavia, non è razionalità nel senso della mera concettualità: è razionalità interpretativa. In linea di principio, ogni porzione della realtà è accessibile al *logos* e alla sua opera d'interpretazione. La relazione necessaria e la reciprocità costitutiva fra mito e *logos* è dimostrata dalla stessa natura di quest'ultimo. Esso, infatti, non si identifica esclusivamente e totalmente con la ragione. La ragione è solo un aspetto del *logos*. «*La ragione non è la totalità del logos*. (…) Il *logos* è una certa intelligibilità, ma non è principalmente ragione» (PANIKKAR, 2000: 20). Panikkar descrive la sua concezione del *logos* all'interno di quello che egli definisce un «triplice riduzionismo», il quale corrisponde alla situazione intellettuale in cui si trova l'uomo moderno. Il triplice riduzionismo può essere descritto in questo modo: «*la ragione non è la totalità del logos*, *il logos non è la totalità dell'uomo*; *l'uomo non è la totalità dell'essere*». La ragione appartiene al *logos* ma non si identifica con esso. Questo è anche discernimento e intenzionalità. Come la ragione permea il *logos* senza esserne la totalità, così il *logos* permea l'uomo senza identificarsi pienamente con esso. Ci sono dimensioni dell'essere di quest'ultimo che sfuggono alla capacità di comprensione del *logos*. Eppure «nel momento in cui io dico che il *logos* non è la totalità dell'uomo, lo dico *con il logos*. *Tutti gli sforzi per trascendere il logos hanno il logos come compagno di viaggio*» (PANIKKAR, 1990: 99).

Il quadro teoretico entro cui Panikkar pone il suo discorso sull'interculturalità è quello della prospettiva che egli definisce ermeneutica *diatopica*. Essa è il portato epistemologico della sua ricerca filosofica che, superata la pretesa razionalistica di definire il fondamento dell'Essere, concepisce se stessa come ricerca di senso essenzialmente aperta. I momenti

costitutivi di tale ricerca sono gli stessi che definiscono l'idea della ricerca rinvenibile nell'ermeneutica filosofica di Hans Georg Gadamer: il superamento di una concezione oggettivante del sapere e dei presupposti della metafisica soggettivistica; il dialogo e l'interpretazione, quali cifre dell'attività razionale; la fusione degli orizzonti. In questa declinazione dell'ermeneutica, tuttavia, la determinazione culturale degli esseri è costitutiva della loro identità e riveste un'importanza decisiva nel loro processo di individuazione. Pertanto, il riconoscimento della dimensione culturale dell'identità è uno dei presupposti fondamentali della visione filosofica espressa dall'ermeneutica *diatopica*.

La nuova prospettiva, agli occhi di Panikkar, descrive filosoficamente il percorso kairologico che l'uomo compie verso la riconquista della sua unità ontologica con la totalità del reale. Il superamento della dicotomia epistemologica fra soggetto e oggetto, infatti, per l'uomo ha realmente il significato della liberazione dalla frattura ontologica fra il suo essere e la totalità del reale. Il compimento che la filosofia esprime sul piano teoretico, l'uomo lo vive nella dimensione esistenziale. L'ermeneutica è la filosofia che esprime in modo esplicito l'unità di questi due piani del discorso filosofico.

L'ermeneutica *diatopica*, inoltre, esprime in modo peculiare la visione filosofica di Panikkar. Essa risponde all'istanza della comprensione fra orizzonti di senso radicalmente differenti, che hanno preso forma e hanno espresso la loro autocoscienza e i loro modi di intelligibilità sulla base di tradizioni completamente estranee, nel tempo come nello spazio. Per questo motivo Panikkar le dà il nome di ermeneutica *diatopica*, perché ha il compito di superare il divario esistente fra i diversi *topoi*, 'luoghi' simbolici o culturali, da cui gli orizzonti di senso hanno avuto origine. La considerazione tematica da cui muove l'ermeneutica *diatopica* è la necessità che io comprenda l'altro senza presumere che egli condivida i miei stessi modi di intelligibilità del reale, il mio stesso orizzonte di senso, la mia cultura: in una parola, il mio mito.

Dimensione interculturale: l'orizzonte

Cos'è la cultura secondo Panikkar? «La cultura è il mito inglobante di ogni cosmovisione in un determinato spazio e tempo» (PANIKKAR, 2003b: 56).

Nel parlare di problemi umani non si possono eliminare né ignorare le differenze culturali. Le differenze culturali sono un dato antropologico. «Ogni cultura è cultura *umana*», nel senso che l'appartenenza culturale è costitutiva della condizione umana e che nessun discorso su tale condizione può essere formulato prescindendo da quell'appartenenza. Panikkar afferma che fra natura e cultura esiste una relazione intrinseca tale che la prima è il luogo dell'invarianza mentre la seconda è il luogo delle differenze e della molteplicità. Pertanto «ci sono *invarianti umane*, ma non ci sono *universali culturali*. La loro

relazione è trascendentale: l'invariante umana si percepisce solo in un determinato universale culturale» (*Ibidem*).

In altre parole, la differenza culturale è parte integrante di una condizione unitaria che è la natura umana. La diversità si esprime nelle declinazioni, negli universi simbolici in cui quella natura è rappresentata. Alla luce di tutto questo possiamo sostenere che l'interculturalità fa parte degli elementi che fondano il discorso sulla natura dell'uomo. Pertanto emerge la necessità di ridefinire nella sua prospettiva la nozione di filosofia. Qui nasce l'idea della filosofia interculturale.

Nell'elaborare tale nozione Panikkar muove da una domanda fondamentale: 'che cos'è la filosofia?'. Infatti, alla luce del quadro teorico descritto dall'ermeneutica *diatopica* e dell'approccio interculturale l'istanza teoretica che giustifica la sua ricerca è quella di comprendere a cosa ci si riferisce quando si usa il termine 'filosofia' in orizzonti culturali diversi. In realtà, la stessa domanda 'che cos'è la filosofia?' non può esser posta in un contesto puramente ermeneutico o metafilosofico. Essa stessa è una domanda interna alla filosofia. Pertanto, la presa di coscienza della doppia determinazione dei limiti entro cui si articola il discorso è il primo passo da compiere. Ogni risposta alla domanda 'che cos'è la filosofia?' è posta all'interno di una cultura (prima determinazione) e muove da una precisa concezione della filosofia stessa (seconda determinazione). L'indagine intorno al 'che cos'è' di qualcosa è caratteristica della filosofia, intesa in senso greco e occidentale; la stessa parola 'filosofia' è una parola greca.

Tale è la doppia determinazione da cui si parte. Di conseguenza si pone un problema metodologico. Se la nostra idea di filosofia è figlia di una cultura, cosa intendono le altre culture con 'filosofia'? Formulando la domanda in modo ancora più radicale: esiste nelle altre culture il termine 'filosofia'? Ecco, allora, la reale questione: ci si chiede che cosa corrisponde nelle altre culture a ciò che noi chiamiamo 'filosofia'.

Considerata la determinazione e la relatività imposta al discorso dall'approccio interculturale, Panikkar propone di adottare la parola 'filosofia' come simbolo di qualcosa che travalica il significato di ciò che comunemente si intende con la parola stessa. Tale simbolo può divenire a sua volta espressione della filosofia interculturale. Essa, infatti, intesa in questo modo può essere liberata dalle determinazioni culturali e disciplinari e colta su un piano epistemologico superiore. La filosofia interculturale, in altri termini, non è un'ulteriore specie di filosofia; è un genere di filosofia superiore rispetto alle specie determinate. Essa è posta in una relazione trascendentale con ciò che fin'ora è stato inteso parlando di filosofia. La filosofia interculturale diviene in tal modo un trascendentale formale e non una categoria. L'aggettivo 'trascendentale' è da intendersi nel senso tradizionale della scolastica. È trascendentale ciò che si riferisce alla 'cosa in sé' non le categorie, le quali invece

sono i modi in cui la 'cosa in sé' si manifesta. Quindi, mentre le forme particolari di filosofia sono modi di manifestarsi della filosofia stessa, la natura interculturale ha a che fare con la filosofia in quanto tale. La filosofia interculturale «esiste solo come trascendentale alle diverse attività umane che omeomorficamente corrispondono a quello che, in certe culture, chiamiamo filosofia» (*Ivi*, 51).

Lo strumento per risolvere il problema metodologico della ricerca di ciò che corrisponda alla nozione di filosofia nelle altre culture dev'essere ricercato, secondo Panikkar, negli «equivalenti omeomorfici».

Il principio dell'omeomorfismo consiste nella ricerca di una «correlazione fra due punti di vista di due sistemi differenti in modo che un dato aspetto in un sistema corrisponda a un aspetto in un altro sistema» (PANIKKAR, 1989b: 105).

In altre parole, partendo dal confronto fra nozioni di tradizioni diverse, si cerca di scoprire l'equivalenza del loro ruolo all'interno dei reciproci sistemi di riferimento. Panikkar propone di definire equivalenti omeomorfici quelle nozioni che in sistemi diversi svolgono funzioni equivalenti. Pertanto gli equivalenti omeomorfici non hanno lo stesso contenuto, ma sono definiti tali in virtù dell'analogia fra le funzioni cui assolvono all'interno del loro contesto. Dal rapporto con il contesto deriva la loro definizione.

Ciò che viene ricercato è una equivalenza funzionale ed esistenziale, non concettuale: quella che Panikkar definisce una «analogia di terzo grado». Infatti, nel passaggio da un sistema a un altro non si ricerca lo stesso concetto né la stessa funzione, bensì una funzione equivalente.

Nel caso della filosofia l'impostazione interculturale non ricercherà in orizzonti culturali diversi da quello in cui è nato il concetto di filosofia, il concetto medesimo, bensì nozioni che svolgano funzioni equivalenti alla filosofia o simboli che esprimano il suo equivalente omeomorfico.

Metafisica non duale: la prospettiva

Panikkar propone il suo approccio nei termini di una definizione contemporanea della tradizionale tensione fra 'l'uno e i molti'. Posto di fronte all'irriducibile molteplicità esistenziale del reale, l'uomo tende verso l'individuazione di una via d'interpretazione unitaria che renda in qualche misura intelligibile il senso della molteplicità. Una simile aspirazione verso l'unità ha un significato particolare in riferimento all'interpretazione dei contesti interculturali e al lavoro comparativo fra le tradizioni culturali e religiose. La proposta formulata da Panikkar è di superare la dicotomia fra la tensione verso l'unità e l'esperienza della molteplicità mediante l'adozione di un «orizzonte aperto». In questo si esprime il suo non dualismo.

La prospettiva dell'orizzonte aperto preserva la validità della tendenza verso l'unità e dell'aspirazione verso una forma universale di intelligibilità del reale. Essa, tuttavia, non limita quest'aspirazione identificandola con una prospettiva unica. La prospettiva dell'orizzonte aperto può essere esplicitata nel modo seguente: c'è bisogno di un orizzonte per vedere, comprendere ed interpretare la realtà, ma c'è ugualmente bisogno della consapevolezza che il nostro orizzonte è storicamente e culturalmente determinato. Gli orizzonti possono incontrarsi, interpretarsi e fondersi, ma in virtù della loro costitutiva apertura non è possibile che si esauriscano l'uno nell'altro o si inglobino.

La prospettiva dell'orizzonte aperto trasferisce sul piano teoretico-ermeneutico l'impostazione metafisica non-dualista che deriva dall'ispirazione di Panikkar alla visione indica dell'*Advaita Vedanta*, attraverso la quale egli sceglie di descrivere quella che definisce «natura cosmoteandrica della realtà».

Nel pensiero di Panikkar il superamento della ragione oggettivante coincide con il riconoscimento della centralità della categoria di relazione. La stessa definizione dell'*Io* contiene la relazione. L'*Io*, infatti, è definito dall'essere in relazione con qualcosa. Ora, la struttura della relazione è tale da implicare costitutivamente il darsi di un *Tu*. Ogni relazione, infatti, si presenta nella forma *Io-Tu*. Pertanto, non esiste *Io* senza la relazione e non si dà relazione se non nella forma *Io-Tu*. Quindi l'*Io* non è concepibile senza il *Tu*, perché quel *Tu* in qualche modo è parte dell'*Io* stesso. La relazione, allora, è il centro dell'identità e per estensione è la struttura costitutiva di tutto ciò che *è*. Ma *chi è* il *Tu* con cui l'*Io* è in relazione? Nel rispondere a tale domanda Panikkar supera la prospettiva soggettivistica ed antropocentrica, affermando che quel *Tu* è l'uomo, è Dio ed è il cosmo. Nella relazione costitutiva di queste tre dimensioni, nell'integrazione inscindibile fra le tre parti del reale si accede alla consapevolezza piena della realtà. Questo è il cuore della sua «intuizione cosmoteandrica», la quale esprime la ricerca di una visione non frammentata della realtà. Panikkar la descrive in questi termini: «il divino, l'umano e il terrestre sono le tre dimensioni irriducibili che costituiscono il reale, cioè ogni realtà in quanto reale» (PANIKKAR, 2004: 92).

La realtà è un corpo unico articolato in dimensioni diverse. L'articolazione interna non le toglie l'unità; né tale unità viene meno a causa della diversità fra le dimensioni. Le dimensioni sono reciprocamente integrate nell'unità del reale. In qualche misura la loro integrazione *è* l'unità del reale. Il cuore della concezione metafisica di Panikkar è il riconoscimento dell'unità del reale nella relazione fra le sue dimensioni costitutive.

Per descrivere tale circostanza, Panikkar parla di «relatività radicale» di tutto ciò che esiste: ogni cosa è reale nella misura in cui è in relazione. La relazione è reale tanto quanto sono reali gli elementi che essa pone in relazione. «Lo *status* ontologico della coscienza che unisce le diverse sfere dell'esistenza deve avere almeno la stessa consistenza delle sfere che unisce» (*ivi*: 101).

Per concludere, l'ispirazione advaitica di Panikkar si riconosce nel suo rifiuto della dialettica fra monismo e dualismo, vale a dire fra una visione che riduce la realtà ad un suo solo aspetto e una visione che nega la possibilità di una concezione unitaria del reale a causa dell'irriducibilità delle sue dimensioni. La via scelta da Panikkar è una via non dualista: la relazione fra le parti del reale è costitutiva dell'essere del reale stesso.

A partire da ciò prende corpo la dinamica interna a tutto il discorso filosofico di Panikkar. Applicando tale modello egli interpreta l'esperienza dell'incontro fra le tradizioni religiose e culturali.

BIBLIOGRAFIA:

Opere di Raimon Panikkar

PANIKKAR, Raimon: Maya e Apocalisse. L'incontro dell'induismo e del cristianesimo, Roma, Abete, 1966.

_____ The Trinity and the Religious Experience of Man (1973), trad. it., Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo, Assisi, Cittadella, 1989a.

_____ The intrareligious Dialogue (1978), trad. it., Il dialogo intrareligioso, Assisi, Cittadella, 1989b.

_____ El silencio de Dios. Un mensaje del Buddha al mundo actual (1970), trad. it., Il silenzio di Dio: la risposta del Buddha, Roma, Borla, 1984 e 1992. Nuova edizione, Il silenzio del Buddha. Un a-teismo religioso, Milano, Mondadori, 2006.

_____ Myth, Faith and Hermeneutics (1979), trad. it., Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà, Milano, Jaca Book, 2000a.

_____ La experiencia filosófica de la India (1997), trad. it., L'esperienza filosofica dell'India, Assisi, Cittadella, 2000b.

_____ La torre di Babele. Pace e pluralismo, S. Domenico di Fiesole, Edizioni Cultura della Pace, 1990.

_____ The cosmotheandric Experience. Emerging religious consciousness (1993), trad. it. rivista e ampliata, La realtà cosmoteandrica, Milano, Jaca Book, 2004.

_____ Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica, Milano, Jaca Book, 2002.

Articoli ed interventi di Raimon Panikkar in opere collettive

PANIKKAR, Raimon: La demitologizzazione nell'incontro tra Cristianesimo e Induismo, in Il problema della demitizzazione. Archivio di Filosofia, a cura di E. CASTELLI, Padova, CEDAM, 1961, pp. 243-266.

_____ Philosophy of Religion in the Contemporary Encounter of Cultures, in Contemporary Philosophy: a Survey, a cura di R. Klibansky, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1971, pp. 221-242.

_____ Aporias in the Comparative Philosophy of Religion, in Man and World, Boston, The Hauge, XIII, 3-4, 1980, pp. 357-383.

_____ La notino des droits de l'homme est-elle un concept occidental?, in Diogene, Paris, 120, pp. 87-115. trad. it., La nozione dei diritti dell'uomo è un concetto occidentale?, in S. LATOUCHE (a cura), Il ritorno dell'etnocentrismo, Bollati Boringheri, Torino, 2003a.

_____ Religione, filosofia, cultura, in Simplegadi. Rivista di filosofia interculturale, Treviso, 2003b, anno VI, n. 1.

Bibliografia critica

PRABHU, J. (ed.): *The Intercultural Challeng of Raimon Panikkar*, Maryknoll/New York, Orbis Book, 1996.

BOADA, I. (ed.): *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, Barcelona, CETC, 2004.

É a multidão o novo sujeito político do século XXI? Em busca da consciência ontológica

André SANTOS CAMPOS*
Instituto de Filosofia da Linguagem (Portugal)

RESUMO: Pretende-se aqui analisar a viabilidade filosófica do conceito de multidão tal como surge em Negri e Hardt sob o contexto filosófico do pensamento de Spinoza, do qual é directamente herdado. Tal implica que as descrições de um império global irrelevam no presente imediato para o objectivo de analisar o conceito de multidão, isto é, entre as duas faces vistas por Negri e Hardt na globalização, apenas o segundo se sujeita aqui a análise. Como pressuposto metodológico, estabelece-se que mesmo que Negri e Hardt estejam inteiramente correctos quanto ao que apelidam de *império*, a solidez da multidão enquanto conceito filosófico introduzindo um novo sujeito político deve suportar pelo menos um nível de análise na sua confrontação com a filosofia de Spinoza: o da sua consistência ontológica. Após a fixação em traços gerais das teses de Negri e de Hardt, será esse o nível recuperado para a filtragem do conceito de multidão empregado.
PALAVRAS-CHAVE: Multidão; Império; Negri; Hardt; Spinoza.

ABSTRACT: This article intends to analyze the philosophical viability of the concept of the multitude as it appears in Antonio Negri and Michael Hardt under the philosophical context of Spinoza. The point is to make sure that, whether or not Negri and Hardt are right about they call Empire, the solidity of the multitude as a *multiple political subject* endures at least one level of analysis in confrontation with Spinoza: the level of its ontological consistency. The text is divided into two parts: the first contains a summary of Negri and Hardt's thesis on the multitude, while in the second the ontological status of the multitude is analyzed. The conclusions reached shall prove valuable to answer the question that entitles this article.
KEYWORDS: Multitude; Empire; Negri; Hardt; Spinoza.

* Doutor em Filosofia, Instituto de Filosofia da Linguagem, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Portugal.

Na alvorada do século XXI, foi invocada a emergência de um novo sujeito político colocado sob os holofotes da filosofia política contemporânea: o conceito de multidão. Tais invocações surgiram especialmente nas análises de Antonio Negri e de Michael Hardt ao que consideraram constituir uma realidade chamada de *globalização* – num primeiro momento, ainda algo tímido, na sua obra conjunta *Empire* (NEGRI/HARDT, 2000), com um forte impacto nos estudos políticos contemporâneos, e, num segundo momento bem mais explícito, na obra *Multitude* (NEGRI/HARDT, 2006), uma sequela pretendendo amalgamar argumentos filosóficos com as intenções de um manifesto político. Há entre estas obras uma relação de continuidade e cumulação na análise da globalização, e ambas recuperam alguns conceitos filosóficos tradicionalmente encontrados na história do pensamento ocidental. Não obstante, a tais conceitos filosóficos tradicionais são atribuídos novos significados para maior adequação à descrição do que é tido por novas realidades: o conceito de *império* é suposto descrever e categorizar modelos globais de dominação e opressão em exercício no mundo contemporâneo, sem qualquer referência (nem mesmo mediata) a uma escola de imperialismo; por outro lado, o conceito de multidão é suposto descrever e categorizar um novo sujeito político global puramente produtivo, com uma densidade ontológica providenciada pela globalização, sem qualquer referência a um significado tradicional de tendência à dispersão. As teses de Negri e Hardt permanecem ainda com alguma considerável influência, em especial entre os participantes em movimentos de alter-globalização no sul da Europa e nos Estados Unidos da América, como a publicação electrónica *Multitudes* continua a demonstrar[1].

Pretende-se aqui analisar a viabilidade filosófica do conceito de multidão tal como surge em Negri e Hardt sob o contexto filosófico do pensamento de Spinoza, do qual é directamente herdado. Tal implica que as descrições de um império global irrelevam no presente imediato para o objectivo de analisar o conceito de multidão, isto é, entre as duas faces vistas por Negri e Hardt na globalização, apenas o segundo se sujeita aqui a análise. Como pressuposto metodológico, estabelece-se que mesmo que Negri e Hardt estejam inteiramente correctos quanto ao que apelidam de *império*, a solidez da multidão enquanto conceito filosófico introduzindo um novo sujeito político deve suportar pelo menos um nível de análise na sua confrontação com a filosofia de Spinoza: o da sua consistência ontológica. Após a fixação em traços gerais das teses de Negri e

[1] Quanto à publicação online da revista *Multitudes*, v. http://multitudes.samizdat.net.

de Hardt, será esse o nível recuperado para a filtragem do conceito de multidão empregado.

1. A multidão nos tempos do Império

A introdução de um novo sujeito na arena política, ainda que com as roupagens de uma antiga terminologia, pressupõe a convicção numa alteração de circunstâncias ocorrendo na política contemporânea. Negri e Hardt manifestam uma tal convicção perante alterações ocorridas nos últimos murmúrios do século XX e nos primeiros vagidos do século XXI – alterações com relevância suficiente para inserir o mundo contemporâneo numa nova era política e cultural designada por *pós-modernidade.* Pós-modernidade, neste sentido, significa em especial uma alteração na concepção moderna de soberania, cujos sintomas mais notórios podem ser identificados no declínio do Estado-nação enquanto paradigma de poder político organizado (e absoluto) e na emergência de novos modelos de influência efectiva operando a nível internacional, transnacional e supranacional (tais como organizações internacionais, grupos económicos, ou ONGs). Esta idade pós-moderna é então caracterizada por uma *nova ordem global*, a qual transformou o sistema cerrado de soberanias modernas coexistentes numa rede aberta de distribuição de formas de poder. Em qualquer das suas versões – moderna ou pós-moderna –, Negri e Hardt consideram o poder como sinónimo de dominação e controlo, enquanto algo coercivo e violento impondo-se às forças produtivas da natureza, ou seja, à própria vida humana. O paradigma moderno da soberania tomada no sentido de Foucauld enquanto "disciplinar" ter-se-á portanto dissolvido num conjunto pós-moderno de meios globais para o exercício de controlo sobre todos os aspectos da vida humana em todos os cantos do mundo: a violência da disciplinaridade deu assim lugar a uma mais cruel e intricada versão de *biopoder* sem quaisquer limites e propagando-se como um vírus. Uma transformação não espontânea dos sistemas de controlo e dominação (pois não é tida por uma metamorfose imediata conforme a uma ordem natural das coisas disposta por uma mão invisível) originada para lá do alcance de uma conspiração intencional (pois não é tida por resultado possível de uma racionalidade transcendente ou escondida), mas ainda assim uma transformação. E uma longe de poder ser considerada como prosseguindo uma linha de progressão (NEGRI/HARDT, 2000: xii-xiii, 3-17).

Negri e Hardt entendem esta globalização como uma águia de duas cabeças cujas faces se enfrentam em contornos agressivos. Uma dessas cabeças é o *império*, uma série de organismos nacionais, internacionais e supranacionais

unidos numa só lógica de poder e dominação. Este sistema de controlo, encriptado e partilhado, afecta sobretudo a produção económica e social dos agentes singulares naturais, especificamente através de força política, funções de governação, e mecanismos regulatórios. É denominado de *império* enquanto preenche um conceito específico e não a título meramente metafórico, uma vez que para Negri e Hardt um tal sistema de poder global corresponde de maneira exacta ao que "império" significara para os autores clássicos: uma organização de poder sem fronteiras espaciais (pois o seu poder estende-se por todo o globo em doses equivalentes), sem fronteiras temporais (pois propõe-se como a fixação eterna do estado presente das coisas), sem fronteiras temáticas (pois é poder sobre a própria vida e sobre tudo o que respeita ao homem), e sempre dedicada a valores como a paz e a justiça, os quais são positivados como meios universais e legitimadores do biocontrolo num estado permanente de excepção. Por conseguinte, o *império* na sua acepção de ordem global não espelha de todo o significado atribuído por movimentos marxistas-leninistas à noção de "imperialismo", precisamente porque é tido por descentrado (sem metrópole), desterritorializado (sem fronteiras materiais para lá do próprio planeta), e dominador de uma nova forma de trabalho imaterial constituída por produção afectiva (que não simplesmente trabalho agrícola ou industrial) (NEGRI/HARDT, 2000: xi-xvii, 3-21). A distinção entre *império* e "imperialismo" é importante, uma vez que marca a seu jeito a transição da modernidade para a pós-modernidade enquanto identifica um inimigo diferente daquele comummente enfrentado pelos tradicionais discursos de esquerda (NEGRI/HARDT, 2000: 9).

A outra das cabeças da globalização é a *multidão*, um novo sujeito político resultante da comunhão inerente ao viver global. Isto significa que para Negri e Hardt a nova ordem mundial é em simultâneo criticada enquanto sede do *império* e elogiada enquanto solo fértil garantindo as condições para o nascimento e a produção da multidão. Não chega a haver aqui um paradoxo, mas uma espécie de justificação dialéctica: uma vez que ambos os autores consideram todas as formas de soberania moderna em relação necessária com as exigências de poder absoluto do Estado-nação e com as necessidades de expansão contínua do capital (por outras palavras, com o imperialismo capitalista burguês), a soberania moderna é tida por modelo de sujeição e controlo que por seu turno é sempre objecto de resistência; assim, a resistência ao imperialismo moderno constituía como que a expressão fundamental de um desejo de libertação política, isto é, o imperialismo moderno provocava resistência (ou lutas de libertação), a qual por seu turno obrigava a dominação capitalista a adaptar o seu modelo de controlo para lá do paradigma da soberania, assim nascendo o *império*; mas como o *império* é a pura expansão da

dominação do capital por todo o globo, ele acaba por globalizar relações entre singularidades que nunca se efectivariam sem a sua intervenção; enfim, precisamente porque é opressão global, o *império* só persiste garantindo a existência dos globalmente oprimidos, pelo que cria por si as condições de nascimento da multidão. Uma vez que não há um *império* controlador sem uma *multidão* controlada, aquele acabou por construir os fundamentos desta. Por outras palavras, a resistência a formas modernas de opressão exigiu ao poder capitalista uma necessidade de adaptação para sua própria sobrevivência, permitindo assim a existência do *império*; e o *império*, ao estender-se por todo o planeta sem quaisquer fronteiras, provocou o contacto entre singularidades a nível planetário, permitindo assim a existência da *multidão*, a qual por sua vez é agora também resistência a novas formas de opressão (não já modernas, mas pós-modernas). É como se as raízes da multidão permitissem germinar o *império*, que por sua vez frutificou a multidão (NEGRI/HARDT, 2000: 42-44).[2]

Da mesma maneira que Marx houvera elogiado o capitalismo pelo seu progresso sobre exercícios feudais de controlo ao mesmo tempo que identificara o capitalismo como um inimigo ainda mais cruel por superar, Negri e Hardt elogiam o *império* pelo seu progresso sobre o imperialismo e pelas suas condições de multiplicação ao mesmo tempo que o identificam como um inimigo ainda mais cruel por superar. Esta dialéctica materialista na interpretação da história contemporânea aproxima Negri e Hardt de Marx e Lenine, de igual modo impedindo-os de se fundirem[3]: Negri e Hardt admitem a equivalência do capital à dominação, assim como as qualidades de adaptação do capital, mas assumem também que aquilo a que chamam de nova ideologia do mercado mundial requereu uma superação do imperialismo pelo capital. Supostamente, o capital teria necessitado do imperialismo e do Estado-nação para se expandir a dado momento, enquanto sob a forma do *império* toma-os agora como meros obstáculos à dominação global. O capital é então assumido na pós-modernidade como adversário do imperialismo e dos Estados-nação, oposição impensável ainda para os discursos mais conservadores do marxismo-leninismo.

Não obstante, o *império* é tido como absolutamente necessário para o surgimento da *multidão*, a qual por seu turno enfrenta pela primeira vez na História as condições adequadas para a produção de uma vida efectiva de comunhão global entre todas as singularidades humanas não fundidas. A

[2] V., quanto a uma categorização de Negri e Hardt como defensores de uma filosofia especulativa da história pós-Foucauld, FILLION, 2005: 47-72.

[3] Em sentido oposto, considerando Negri e Hardt como inscritos numa narrativa linear eurocêntrica a partir de Lenine, v. GROSFOGUEL, 2008: 15-26.

multidão será assim, para Negri e Hardt, o primeiro sujeito político capaz de ser plenamente uma produção toda positiva de poder sem recurso a exercícios de opressão: será o agente produtivo por excelência de um comunismo imanente. Contudo, a sua génese introduz ainda no seu ADN um elemento primário de conflito, precisamente por começar por ser uma resposta à exploração – uma resistência ontológica, ou uma entidade em luta pela satisfação do seu desejo de libertação. O conceito de multidão é, por conseguinte, um misto de crítica, desconstrução e construção. É crítica na sua relação com a liberdade: uma negação permanente de todas as formas de servidão e opressão e um puro desejo de liberdade. Este desdobramento da crítica transforma a multidão num movimento duplo de desconstrução e construção: porque é resistência ao *império*, está sempre envolvida nos processos produtivos tendentes à destruição do *império* e de todas as formas de exploração humana; em simultâneo, porque permite a sustentação do *império* fornecendo-lhe produtividade, contém em si também o potencial para a construção de um *contra-império*, isto é, de uma nova ordem global de redes afectivas que possa atravessar e superar todo o aparelho transcendental de dominação imposto no *império* no seu nível mais elevado (NEGRI/HARDT, 2000: 46-49).

A multidão é sobretudo um conceito de imanência e de potenciação. É uma pura multiplicidade de singularidades diferentes jamais fundidas numa só unidade e sempre produzindo um âmbito efectivo de comunhão global num espaço omni-relacional, tido também por omni-inclusivo. Todos os agentes produtivos de trabalho imaterial e afectivo participam na potenciação da multidão, enquanto construtores vivos de uma cooperação global despida de conflito. No trabalho imaterial da multidão, toda a potência é produção biopolítica de efeitos afectivos ocorrendo num espaço virtual comum: a multidão é produção do comum, e o comum é a natureza produzida da multidão. Como tal, a multidão é a produção múltipla do comum no seu próprio âmago – esta é a revelação da sua natureza imanente. E uma vez que o comum é algo em constante produção biopolítica e não um conjunto *a priori* de dados ou formas, todos os agentes produtivos contribuem para a sua dinâmica enquanto negações singulares das exclusões operadas pelos aparelhos transcendentes de poder. Com efeito, a produção de efeitos fora do escopo ontológico do produtor acarreta exclusão, uma vez que o produtor em tal caso emite sempre algo para uma coisa exterior que por seu turno, na sua relação com o produtor, começa por se limitar a receber o emitido – e quando o produtor suga a capacidade produtiva do produzido, não só ocorre exclusão, como há também transcendência opressiva. Em sentido oposto, na multidão não há exclusões, e por conseguinte não pode também haver qualquer transcendência. Uma vez que é a produção do comum por singularidades entre

si e em si, todos os efeitos ocorrem nesta ordem de processo e relação, e não numa ruptura ontológica entre um *isto* e um *aquilo*.

A multidão é portanto processo de produção do comum e relações entre singulares – pretende combinar sem contradição o âmbito da comunhão com o âmbito da singularidade. A multidão é plenamente *múltipla* no sentido em que não se faz una e em que valida as diferenças entre agentes singulares produtivos do comum. Não há qualquer fusão em unidade no poder biopolítico da multidão, o que acarreta não ser um corpo político per se nem a fundação de uma unidade composta absoluta, mas sim como que um pedaço de carne (NEGRI/HARDT, 2006: 160-162) – uma carne impossível de incorporar num corpo único superior, apesar de conter as características gerais da pluralidade comum a todos os corpos, como a relação e o processo (NEGRI, 2002). Não é um indivíduo, pois a categoria da individualidade é tida por interpretar a unidade como mónadas encerradas em si mesmas e separadas ontologicamente de tudo o que esteja para lá dos seus contornos, mas mais uma "rede aberta de singularidades conectando entre si com base no comum que partilham e no comum que produzem" (NEGRI/HARDT, 2006: 129).

Tal como o *império* a partir do qual nasceu e ao qual é resistência e desconstrução, a multidão é também globalmente descentrada e desterritorializada, o que a torna numa rede de espaço virtual afirmando-se enquanto comum para a eternidade. Todas as singularidades conectam com todas as restantes singularidades por meio de comunicação contínua, isto é, através de uma contínua (re)produção do comum. Isto explica porque a produção biopolítica da multidão é toda imanente e múltipla em natureza, uma vez que não contém qualquer comando identificável nem um ponto único de emissão de decisões. A multidão aparenta operar como que um enxame, em movimentos colectivos de agentes decisórios singulares actuando em comunhão, ou seja, *co*operando (NEGRI/HARDT, 2006: 79-91; 336-338). Na terminologia introduzida por Deleuze e Guattari, será a realização do mais perfeito rizoma: uma estrutura em rede não hierarquizada e descentrada (DELEUZE/GUATTARI, 1987: 3-25)[4].

A multidão, ademais, não pode ser confundida com outros conceitos designando a presença de colectividades na arena política. Ela difere, desde logo, das *massas*, pois para Negri e Hardt a essência das massas consiste na indiferença. Por outras palavras, nas massas todas as diferenças se fundem num amálgama fluído que engole a identidade dos seus componentes. Os elementos das massas movimentam-se em uníssono enquanto indistintos participantes em

[4] Negando o pressuposto de que Negri e Hardt prosseguem as teses políticas de Deleuze acerca das associações, v. TAMPIO, 2009.

conglomerados uniformes: formam aí uma espécie de pasta de comunhão destituída de dimensão ontológica ao nível da singularidade. Difere, igualmente, do *proletariado*, interpretado por Negri e Hardt como um conceito de exclusões separando trabalhadores de empregadores e de não-trabalhadores, e opondo-se à multidão enquanto pura pluralidade de todos os agentes singulares produtores de trabalho imaterial – na multidão, valida-se um conceito aberto de inclusões no qual os pobres e a burguesia entram em relações mútuas na produção do comum. Aliás, uma vez que o trabalho imaterial é sobretudo produção afectiva ou comunicativa[5], até os desempregados participam continuamente nesse processo produtivo, pelo que tal participação requer uma superação da mera categoria tradicional do proletariado. Por fim, a multidão deve ser distinguida do conceito de *povo*, interpretado por Negri e Hardt no sentido hobbesiano de unidade fundacional da soberania moderna. O povo é tido pelo oposto da dispersão e pelo momento fixo da potenciação política, ou seja, uma colectividade unida de poder político. Pelo contrário, a multidão não possui *uma* face ou *uma* voz e por conseguinte não chega a atingir o estatuto de personagem jurídica – não é um antefacto natural, mas o resultado histórico de transformações contínuas que não podem ser reduzidas à dicotomia entre colectividade e individualidade. Enquanto o povo é o poder político moderno do *Uno* colectivo, a multidão é o poder biopolítico pós-moderno dos *Muitos* singulares em comunhão (NEGRI/HARDT, 2006: xiv-xvi; VIRNO, 1996; VIRNO, 2001; VIRNO, 2004).

A multidão é, em suma, um *sujeito social múltiplo* (NEGRI/HARDT, 2006: 100; BROWN/SZEMAN, 2005) cujas constituição e movimentações não se fundamentam numa unidade de parecenças, mas numa pluralidade de singularidades produzindo o comum. Enquanto sujeito, é também um projecto político na medida em que confronta o *império* na construção de uma cidadania alternativa global. É em simultâneo o ponto de apoio e o fim a atingir numa nova ordem global. E neste projecto que lhe está inerente, a multidão procura preencher os desígnios de duas tradições opostas de argumentos políticos: enquanto é um projecto de produção imanente de poder, nega todas as relações transcendentes de comando, e por conseguinte almeja a destruição do Estado e de quaisquer meios disciplinares de superestrutura, na senda de Lenine; em igual medida, enquanto inclui singularidades capazes de produzir o comum sem renunciarem às diferenças que as distinguem na sua identidade, procura o equilíbrio entre agentes ou facções naturalmente diferentes, na senda de

[5] Para uma crítica à noção de trabalho imaterial de Negri e Hardt, v. MACHEREY, 2004; READ, 2005; CAMFIELD, 2007. Atente-se também na resposta de NEGRI, 2005.

Madison (NEGRI/HARDT, 2006: 348-358)[6]. Por conseguinte, a multidão é também incompatível com qualquer meio de *representação* enquanto estrutura moderna da soberania política, uma vez que a representação envolverá, para Negri e Hardt, transcendência e exclusões – a multidão, pelo contrário, requer uma democracia não representativa e extra-parlamentar. Por se assumir como um conceito ontológico aberto, a multidão é igualmente um desafio político pós-moderno.

2. A dimensão ontológica da multidão

Não obstante a multidão ser para Negri e Hardt o sujeito político por excelência na idade do *império*, está longe de ser um novo conceito político. Pelo contrário, Negri e Hardt remontam este significado positivo da multidão para uma tradição filosófica com início nos finais da Idade Média (com Duns Scott, William de Ockham, e Marsílio de Pádua) e culminando em especial na filosofia política de ontologia necessária de Spinoza – uma como que tradição subversiva realçando a diferenciação e a multiplicação de singularidades mais no âmbito da imanência produtiva do que no âmbito teológico da transcendência. Paralela a esta tradição, uma oposta (e maioritária) escola de pensamento baseada sobretudo em dualismos e mediações requereria uma atenuação de diferenças e uma congregação de homens unidos para a obtenção de um poder político consistente, presente quer na neo-escolástica de Althusius e Suárez (para os quais o poder deriva directamente de Deus para a *consociação* ou para a *colecção*), quer nos individualismos contratualistas da Modernidade encabeçados em especial por Hobbes.

Para Hobbes, a título de exemplo, cada "pessoa individual" arrisca o seu próprio direito quando está fora da sociedade e antevê o outro apenas como ameaça, num horizonte bélico de iminência insuportável que caracteriza as relações entre homens no estado de natureza como de lobos uns para os outros e de ovelhas uns perante os outros. Desde então, tais relações não são senão encontros circunstanciais de unidades personalizadas por natureza, e o vislumbre da ocupação simultânea de um mesmo espaço não abarca mais que

[6] Esta pretensão de unir os projectos políticos de Lenine e de James Madison concentra também a razão por que Negri e Hardt não podem ser simplesmente considerados marxistas-leninistas. Por um lado, a recusa definitiva da transcendência acarreta a impotência completa da "ditadura do proletariado" para a realização de um âmbito imanente do comum. Por outro lado, a natureza omni-inclusiva da multidão acarreta a possibilidade de um ponto comum de produção política entre a burguesia e a classe trabalhadora. Quanto a uma crítica marxista-leninista das teses de Negri e Hardt, v. NARDO, 2003; THOMPSON, 2005.

uma mera colecção de indivíduos ou pontos isolados de imputação de vontades, sem ordem ou critério de junção: estas circunstâncias da *pluralidade* de homens-lobo marcam a presença da *multidão*, mero somatório sem resultado de vontades individuais antagónicas e em conflito, sem aproximações de comunhão ou poderes eficientes de sobrevivência – a multidão não tem unidade, não se lhe atribui qualquer acção ou vontade própria, ela não é uma pessoa.

Para sobreviver, cada homem delineia por deliberação racional, dentro desse cenário caótico do puro plural que é a multidão, uma estratégia de cumprimento das leis naturais conducentes à eliminação da hostilidade e instituição da paz, celebrando um pacto social que faz nascer uma nova pessoa aí onde não havia senão co-presença de unidades. Por transferência pactuada de direitos nasce um poder comum que torna una a colecção primeira de homens, e o estado de natureza devém social ao agregar cada "pessoa individual" num tecido humano que é também "pessoa individual", mas artificial. A mera co-presença de homens-lobo, abarcada como pluralidade, transforma-se agora em rebanho *com* homens-lobo, e o caos que permanece sendo a multidão transmuta-se em organização ordenada num *corpo* de poder único – o brilho de um cálculo de razão individual torna constitutiva a inércia da multidão, pelo que esta devém *povo* enquanto positividade de um conjunto unitário de poder.

Ora, enquanto mera denominação de uma pluralidade de homens, a multidão permanece noção válida mesmo já constituída a sociedade, embora jamais designe a positividade constitutiva de um poder comum entre homens, significado atribuído só pelo povo. A multidão é aí tão só a co-presença dos indivíduos numa sociedade já política, o tal somatório sem resultado de vontades individuais, as quais estão agora submetidas a um poder já constituído; por outro lado, o povo é aí a constituição mesma desse poder a que se submetem os indivíduos, é a pessoa nascida do contrato em exercício de poder, é enfim a união dos homens numa só acção e numa só vontade imputáveis, ou o corpo político convertendo com o mando a comunhão em soberania. Em suma, na sociedade, a multidão é o registo desordenado das unidades humanas em obediência, o povo é o registo ordenado em unidade própria dos indivíduos humanos em exercício de poder.

Não obstante, um corpo não é pessoa a não ser que se manifeste numa vontade tida como sua própria, prestes a expressar-se numa acção una. E as vontades individuais "co-postas" na multidão originam uma só vontade individual conjunta quando formam um corpo (isto é, quando o povo funda a política) *com cabeça*. O poder comum tem um centro decisório que enforma os traços de uma fisionomia artificial e que coloca presente a unidade de um

conjunto personalizável – é como que a face do poder do povo ou o recorte em máscara una do agregado positivo de vontades individuais. É a cabeça do corpo, que por si *representa* todo o restante. Não há portanto socialidade sem um poder comum (político), o qual nasce e é exercido pelo povo dando-se unidade numa junção de vontades personalizada num corpo com cabeça, como o humano. Todo o poder é extensão da força do povo estruturando-se em formas mais ou menos rigorosas (monarquia, aristocracia, democracia), as quais não são senão os específicos contornos da máscara que o povo coloca para se personalizar:

> (...) os homens não distinguem suficientemente entre povo e multidão. O povo é uno, tendo uma só vontade, e ao qual pode atribuir-se uma só acção. Nada disto se pode dizer da multidão. O povo reina em todas as cidades; pois também nas monarquias o povo impera; pois o povo quer através da vontade de um só homem. A multidão, ao contrário, são os cidadãos, isto é, os súbditos. Na democracia e na aristocracia, os cidadãos são a multidão, mas a assembleia é o povo. E na monarquia, os súbditos são a multidão, e, ainda que seja paradoxo, o rei é o povo. (HOBBES, 1998, XII, 8: 137)

Para Hobbes, o poder, que o mesmo é dizer a capacidade de fazer face aos perigos pendendo sobre o direito de natureza, desponta portanto na união, na transição a *unidade* composta, aferível como pessoa, do que fora apenas uma pluralidade dissolvida isolando cada indivíduo – só há poder efectivo num tecido compacto de relações humanas e não na dispersão numérica de múltiplos homens. Hobbes não atribui força constituinte ou constitutiva à mera multiplicidade, desconsiderando assim uma produtividade da multidão. Neste sentido, persegue uma tradição que não atribui senão volatilidade e inconstância à multidão, em favor da solidez fundacional do povo que faz uno o seu poder em exercício de manutenção ao dar-se um rosto de soberania – tradição essa que Maquiavel, lendo Tito Lívio, relembrara já, e a qual tivera especiais cuidados em refutar (MAQUIAVEL, 1997: 57-58, 314-320).

É que Maquiavel valorizara a capacidade de conversão da força própria em poder bruto de compulsão tanto numa unidade pessoal que se sobrepõe aos demais – o príncipe – quanto numa pluralidade já em exercício de força mesmo sem ter ainda em si um rosto de conjunção, muitas vezes brotando aliás em insurreições contra a pessoalidade do mando – e a tal positividade do plural Maquiavel denomina indiscriminadamente de *multidão* (*moltitudine*) ou *povo* (*popolo*). A multidão, porém, não passa a ser o oposto da inconstância por necessidade da sua natureza, mas sim consoante a medida da menor dispersão entre as unidades suas componentes: ela é tão positiva quanto mais próxima entre si estiver a pluralidade, e tão negativa quanto mais afastada entre si

estiver a pluralidade; e esta faceta que a torna ora positiva ora negativa consoante a sua condição virtuosa não é dita diferir das características pessoais dos príncipes, os quais são bons ou maus governantes consoante a sua virtude política. A multidão e o povo são assim sinónimos enquanto são expressões *plurais* de força *conjunta*, isto é, enquanto não dispersam os homens ao ponto do isolamento e enquanto não os compactam ao ponto da unidade em representação. Essa mediação entre a persistência da pluralidade e a concomitância da força dá-se pela organização do múltiplo na forma de *leis*.

A multidão é portanto fraca e inconstante quando não há regulação das relações entre homens, quando não há pelo menos uma aparência descritiva de uma constância de união, ou seja, quando a maior ou menor proximidade entre homens não é senão circunstancial e eles se dispersam com a mesma facilidade com que convêm – nestes casos a multidão está "solta" (*sciolta*). E esta é no fundo a condição primitiva da multidão maquiavélica: muito potente, mas igualmente tendente à dispersão. Ora,

> (...) não há coisa, por um lado, mais formidável que uma multidão solta e sem cabeça, e, por outro lado, não há coisa mais débil […]. Mas uma multidão assim instigada, querendo evitar tais perigos, tem logo de fazer a partir de si mesma uma cabeça que a corrija, a mantenha unida e que pense na sua defesa […]. […] e não fazendo isto, acontece-lhes sempre o que diz Tito Lívio […], que todos juntos são vigorosos, e, quando cada um começa depois a pensar no seu próprio perigo, torna-se vil e débil. (MAQUIAVEL, 1997, I, 57, 315)

Isto significa que a multidão é forte e virtuosa politicamente quando se dá "uma cabeça" (*uno capo*), e aqui as diferenças para com Hobbes esbatem-se um pouco: a multidão é capaz de imensa potência, e aí ela é já forte e constitutiva de poder mas sobre ela paira o espectro da dissolução; eis como então, para evitar a sua "soltura", ela deve ser "regulada por leis" (*regolata dalle leggi*) que lhe imprimam uma marca de permanência da força positiva própria da sua aproximação, e como "os príncipes são superiores ao povo a ordenar leis, formar vidas civis, ordenar estatutos e ordens novas" (MAQUIAVEL, 1997, I, 57: 315), uma "cabeça" auxilia a organizar o poder do múltiplo ao fornecer-lhe modelos (as leis) de manutenção e continuidade da força em somatório plural. A multidão pode então reexercer o seu poder, agora regulado, ou docilizar-se sob o império dessa cabeça que a domina: no primeiro caso, ela mantém "as coisas ordenadas" e faz "aumentar a glória daqueles que as ordenam" (MAQUIAVEL, 1997, I, 58: 319), detendo e exercendo o poder com grande eficácia numa estrutura republicana, aí *governando*; no segundo caso, ela é sobretudo corpo de uma cabeça que lhe sedeia uma vontade una, sendo dominada e constrangida pelo poder de um só numa estrutura monárquica, aí

obedecendo. Todavia, quando, encabeçada mesmo após a instituição das leis, a sua prosperidade depende da virtude política de um só, da capacidade deste em interpretar as variantes da multiplicidade popular e em adaptar-se às mesmas, a multidão coloca-se toda sob os caprichos de um só e submete a sua própria virtude à eventualidade da virtude do seu príncipe. Por conseguinte, a maior virtude política ou a estabilidade da maior força em produção dá-se no exercício do poder pela própria multidão "regulada por leis" (MAQUIAVEL, 1997, I, 58: 319-320). Em suma, enquanto Hobbes não via senão carência na multidão e poder constituinte no povo porque solidificado em unidade personalizada, isto é, a multidão obediente e o povo poderoso, Maquiavel dá à multidão o poder do povo e ao povo a multiplicidade da multidão, equivalendo ambos na negatividade de uma dispersão ou na mera obediência ao poder de um só e na positividade de um exercício de poder tramitado por leis adequadas a um bom governo.

Este curto itinerário seguindo um sentido inverso ao cronológico, de Hobbes a Maquiavel, importa não só para delinear duas tradições filosóficas opostas na validação do conceito de multidão, mas sobretudo para espelhar a progressão metodológica por que passou o sistema de filosofia mais influente no conceito de multidão de Negri e de Hardt – o de Spinoza. Na primeira obra política de Spinoza, o *Tratado Teológico-Político*, de 1670, é ainda marcante a influência da linguagem jurídica e das temáticas políticas de Hobbes. São, no entanto, já aí bastantes as diferenças que os separam: a compatibilidade entre o social constituído e a preservação do "estado de natureza", a desvalorização do papel da razão na formação do pacto político, a importância atribuída a uma positividade dos afectos na produção do comum, a preferência pelo governo por todos em detrimento do governo por um só como meio de maior efectivação do direito de natureza… Não obstante, o retrato do começo do "estado de natureza", a linguagem jurídico-política empregada, a estrutura sistemática seguida no texto, a persistência do pacto instituidor, tudo isso é ainda muito similar a Hobbes, o que a seu jeito auxilia a explicar por que o conceito de multidão não surge aí enquanto conceito político positivo.

Não obstante, ao introduzir ulteriormente na *Ética* o mecanismo antropológico da imitação afectiva, com base na imaginação e não na razão, enquanto motor produtor de conflito e de consenso, Spinoza prepara os fundamentos para uma alteração significativa do seu pensamento político na sua última obra, o *Tratado Político*. Por um lado, partindo da imitação dos afectos, a cooperação política não mais requer, ao contrário de Hobbes, uma intervenção da razão nem de deliberações individuais, pelo que caduca a necessidade do instrumento contratual de unidade política. E tal como a

multidão não tivera qualquer presença filosófica no *Teológico-Político*, também o contrato não parece ter qualquer presença filosófica relevante no *Político*.

Por outro lado, a noção de indivíduo presente na *Ética* entra em evidente contraste com o individualismo hobbesiano, e requer uma superação para poder ser aplicada à política. Para Spinoza, todo o indivíduo é *pars naturae*, e existe no seu direito apenas enquanto potência individuada, isto é, enquanto potência de existir e agir de Deus numa certeza quantificada, numa "parte". O seu direito é a presença na existência de um ser *de* relação só concebível como estando *em* relação. Assim também com o indivíduo humano: o seu direito é o ser mesmo do homem que *é* relação *em* relação. Ademais, é condição inevitável de se ser parte existente da natureza o intercâmbio permanente com outras partes da natureza – todo o indivíduo é inter-indivíduo, constitui-se em composições comunicativas. O intercâmbio é relação de comunicação, linha tecida na união do que há em comum entre indivíduos. Essa é a sede da ontogénese de um direito de natureza individual: um espaço de efectivação do comum, de comunicação. No caso do indivíduo humano, nenhum indivíduo que não outro humano partilha tantas características em comum, pelo que o seu direito efectiva-se apenas nesse domínio em rede de comunicações que lhe é próprio – todo o homem é afinal inter-homem. Um direito de natureza humano requer um olhar para e do outro, um vislumbre que alcance o que se lhe assemelha. Por outras palavras, não há direito de natureza humano sem socialidade.

Aqui, dá-se um impasse metodológico na conversão para a política do *Tratado Político*. Por um lado, a concepção spinozana do indivíduo como ser em individuação impede a espontânea adopção do método aristotélico-escolástico no estudo da socialidade, pois o indivíduo é processo reactualizável de composições e de integrações, e não é dado inteiro e já posto no interior de um todo prévio que dele dependa para existir mas que lhe preceda em realidade. Se o homem fosse um animal social antecedido pela cidade (*pólis* ou *civitas*) pela justificação de um todo anteceder a sua parte, o indivíduo humano não mais seria a própria produtividade em produção de Deus quantificada numa certeza irrepetida, desenrolando-se numa dinâmica causal de composições, seria ao invés mera decomposição do já produzido – o direito de natureza humano encontrar-se-ia só na degradação de uma qualquer potência imputada à socialidade. Por outro lado, a mesma concepção do indivíduo como ser de relações em relações impede a adopção sem reservas do método resolutivo-compositivo, herdado da física cartesiana e aplicado ao estudo da socialidade por Hobbes, pois todo o indivíduo é inter-indivíduo constituindo-se por relações de comunicação, e todo o homem é enfim inter-homem. Enquanto *pars naturae*, o homem é afirmação inscritiva da sua singularidade mesma na

natureza, ele põe-se como coisa relacional de exogénese existencial. O homem que preceda em existência a socialidade é no fundo um contra-senso, pelo que explicar um "estado de sociedade" por uma *transição* a partir de um "estado de natureza" que admite em termos existenciais a presença inicial de um homem isolado destituído de um "outro", é como explicar uma concretização do ser por uma *transição* a partir de uma abstracção do não ser.

Spinoza carece de um conceito que afirme a simultaneidade da efectivação da existência do indivíduo e da existência do social, a naturalidade mesma do direito individual na aferição do comum. Por outras palavras, não mais podendo opor, numa sequência de anterioridade para ulterioridade, difusão ou dispersão numérica a unidade de composição, Spinoza alia na simultaneidade do indivíduo e do social uma pluralidade sem difusão a uma pluralidade que não chegue a ser engolida na voracidade de um todo unitário. Uma vera multiplicação de singularidades que seja assim tomada, enquanto *multiplicidade* de *singularidades*. Um lugar onde o comum e o individual se validem mutuamente sem caírem numa unidade total nem num nevoeiro de impotência individual. E não podendo fornecer de multiplicidade a noção de povo sem o dissolver, Spinoza teria porventura de elaborar um novo conceito, não fossem o seu hábito filosófico de endoreconstrução conceptual e a valorização maquiavélica da multidão: eis como a *multidão* ressalta no *Tratado Político* como conceito de significado renovado, após ser alimentada de uma positividade constitutiva de potência resultante de uma primária tensão metodológica.

A multidão imprime o carácter plural do comum, fazendo da comunhão o lugar e o momento da realidade do direito de natureza individual sem a considerar fusão ontológica. O homem concebido num "estado de natureza" anterior ao comum é, por via do seu direito próprio, mera opinião, nada tendo de real, e enquanto essa "opinião" retrata-o *sui iuris*, expressão de medida da exclusividade das referências a si do direito de natureza individual, por oposição a *alterius iuris*, expressão de medida das referências a outrem do direito de natureza individual, mais parece que o comum ou a realidade múltipla do direito terão de ser buscados nas consequências aos cruzamentos de olhares entre homens – a multidão perde-se enquanto dispersão para se tornar toda uma comunhão real que se mecaniza na validação mútua do direito de um outro (*alter*), pelo que a multidão é dita o comum na multiplicação dos direitos de outrem. A multidão é a realização da potência do indivíduo pelo direito simultâneo de um outro indivíduo (*alterius iuris*).

Ao interpretar o conceito de multidão em Spinoza, Negri, na senda da sua tese sobre a oposição entre potência (*potentia*) e poder (*potestas*), preocupa-se sobretudo com uma valorização do processo constitutivo da potência e menos com a construção definitiva de uma entidade colectiva potentemente poderosa.

Com efeito, para Negri, o sujeito político por excelência estampado no culminar filosófico do sistema de Spinoza é a multidão. Não chega a haver, contudo, a proclamação da necessidade de perda da individualidade no contexto político, e muito menos de um reísmo singular daquele que é o ponto central e nevrálgico do processo constituinte da potência colectiva natural. Pelo contrário, é a definição de coisa singular da *Ética* que permitirá perceber como é que a individualidade humana se constrói a si mesma como entidade colectiva, pois é ela que dará uma determinação materialista ao processo constitutivo da potência, permitindo considerar como coisa real e extensiva o que por natureza é colectivo (NEGRI, 2003, 135). Ora, a potência forma-se numa crescente quantificação conjunta de indivíduos humanos, e assim, quando essa conjunção do múltiplo se faz a si mesma corpo político e jurídico, a construção da potência torna-se ela própria uma política física (NEGRI, 2003: 194-195). A multidão adquire elementos físicos, e torna-se essência produtiva de expressão material: ela é colectividade potente em si e para si, e nesta medida ela não é completamente marco de uma dinâmica de individuação, pois não é ela um mero momento da constituição da individualidade real do Estado; pelo contrário, o Estado é corporificação do poder e por conseguinte é elemento repressor da potência e negação da verdadeira naturalidade, nunca a sua perfeita realização. A multidão fundamenta-se na construção dinâmica do indivíduo, é certo, mas prossegue ela mesma uma via produtiva que se não reduz a mero instrumento de individuação humana, mas que aplica o mesmo método de constituição do múltiplo em várias vertentes, como a das paixões e a da determinação do desejo. Daí o seu carácter aporético: continuamente autoproduzindo-se, a multidão, enquanto autonomia do múltiplo, é um conceito aberto, que é também indivíduo, mas que se não reduz, mesmo ontologicamente, à sua condição de individualidade. O Estado, para Negri, perante o horizonte de produtividade em produção brotando do singular, é apenas elemento circunstancial, a verdadeira densidade ontológica e o fundamento metafísico último da colectividade natural residem na multidão, a qual é realização absoluta da democracia enquanto *praxis* em rede social de "singularidades entrecruzando-se num processo de massas" (NEGRI, 2004: 45; HARDT, 1991; MONTAG, 1999: 62-89; VIRNO, 2002: 8).

Esta não deixa, contudo, de ser uma interpretação problemática. Se a multidão for considerada como a realidade de instabilidade crescente da produtividade do múltiplo, encerram-se-lhe de imediato as portas do estatuto ontológico do indivíduo. A multidão, com efeito, é conceito operando a junção, na natureza, do homem à potência individual, e é assim elemento constitutivo da existência em acto do homem – ao sê-lo, traz espontaneidade ao social e ao direito de natureza humano, enquanto medeia a estabilização da potência ao ser

imaginada num confinamento unitário. Esta sua validade a dois momentos, ora espontânea da produtividade do homem, ora mediadora de um imaginário de unificação, impede que a sua pura pluralidade se confunda com infinitude, mas também que a sua incerteza quantitativa se reduza à unidade de uma soma. A multidão, ao ser reunião de consenso humano, não se faz constitutiva de um acordo universal e sim circunstancial, não sendo portanto infinita na natureza naturada, e designa ainda uma multiplicidade de homens em cooperação cuja quantidade nunca se especifica em definitivo. Ora, um indivíduo é para Spinoza uma *ratio* específica de comunicação entre partes componentes numa certeza quantitativa expressando na existência em acto um grau essencial da produtividade em produção de Deus – uma *ratio certa*. Se a multidão é pluralidade indeterminada ou incerteza quantitativa, ela é medida mais ou menos crescente de potência, e instável nessa quantificação. A sua incerteza crescente contrasta com a certeza estável da individualidade.

Ademais, mesmo se fosse ela tida por individual, restaria a dificuldade da identificação da natureza da sua coesão: se consistisse na sua auto-(re)produção por imitação de afectos, o seu formalismo individual não seria propriamente seu mas tão só dos indivíduos humanos seus componentes, uma vez que o mimetismo afectivo explica-se pelas leis inscritivas dos homens; se consistisse num modelo próprio de estruturação da potência, o que haveria de certeza quantitativa seria imputável a um Estado ulterior, e como tal haveria mais um indivíduo-Estado e não um indivíduo-multidão.

Se a multidão preenchesse a definição spinozana de indivíduo por ser "sujeito político", ela não seria pura multiplicidade, seria unidade do múltiplo. Dar subjectividade à multidão é confiná-la, impor-lhe um limite, coarctá-la enquanto quantificação de produtividade em produção, de potência. A multidão é o mecanismo a que Spinoza recorre para formar e materializar a potência do indivíduo humano *per se*, e para concretizar e realizar o direito de natureza dos homens através da multiplicação. A multidão não pode ser sujeito político por si porque é inconcebível sem o indivíduo humano e sem uma estruturação do poder, sendo ela o onde e o quando em que aquele se dá naturalidade duradoura numa só estrutura comum. Assim se compreende que a potência de multidão seja insuficiente para a individuar, pois essa potência só se torna potência *in se* quando dá a si um direito de natureza, isto é, quando se organiza unitariamente no existir e operar, quando a sua potência pode.

Não é o homem que explica a constituição da potência de multidão, pelo contrário, é a multidão que explica a constituição da potência do homem. Ao ser o onde e o quando do consenso pelo qual o homem devém existente, ela é conceito superando a tensão metodológica entre um homem autónomo pré-social e um homem nascido do social, através da simultaneidade homem-

sociedade. Contudo, ao ser instável, não é também bastante para efectivar em permanência o direito de natureza humano, e portanto é conceito político em carência de um plano de unidade – "político" só quando requer um passo ulterior, quando se assume também como mediação. No fundo, a multidão em Spinoza é sempre um *ad aliud*, uma determinação, ora do homem (em espontaneidade), ora do poder (em mediação). Isto comprova-se, por exemplo, no facto de, ao contrário de Hobbes, Spinoza jamais definir a multidão em todo o *Tratado Político*. Mais ainda, a multidão nunca é sujeito principal de uma frase, mas sim sujeito de uma oração subordinada relativa, frequentemente explicativa de uma oração principal que assume o *imperium* ou a cidade como sujeito principal; e é também determinação de um sujeito principal, razão pela qual surge tantas vezes no genitivo latino. É que a multidão nunca é conceito determinado (pelo contrário, só pode ser indeterminado para se não encerrar em indivíduo ou em sujeito), mas sim sempre determinante. Chame-se-lhe "conceito-aberto", como Negri, se por tal se entender a ausência de confinamento e a necessidade de um conceito antecendente e de um subsequente no seu incremento produtivo, isto é, se se tomar a sua indeterminidade por determinância. A multidão é conceito primordial de determinação, de potência, mas não é fundamento nem centro do processo de produtividade do direito de natureza[7].

Um tal problema na interpretação por Negri do conceito de multidão em Spinoza acaba afinal por afectar em igual medida o conceito de multidão como ele é elaborado por Negri e Hardt no seu confronto com o *império*. Se a multidão é *Muitos* – uma pura multiplicidade –, como é possível que preencha uma categoria de subjectividade política em si e para si? Marx usara em tempos a analogia de uma toupeira (*Maulwurfsarbeit*) continuamente abrindo uma rede intricada de túneis subterrâneos, que atinge a superfície em certas ocasiões, para descrever a actividade continuamente subversiva do proletariado durante o capitalismo e os períodos revolucionários ocasionais em que a força explosiva do proletariado se expressa (MARX, 1979: 185) – Negri e Hardt impõem a insuficiência desta analogia para descrever a positividade produtiva da multidão, uma vez que esta não poderia emergir ocasionalmente em momentos e lugares distintos, mas teria de se estender por todo o globo em simultâneo, mais como uma cobra estendendo-se ao longo de todos os canais subterrâneos e acessíveis à superfície (NEGRI/HARDT, 2000: 52-9). Ao contrário do

[7] Isto patenteia-se textualmente no primeiro parágrafo do capítulo III do *Tratado Político*, onde Spinoza identifica e elabora quasi-definições dos seus conceitos políticos encadeados (o *imperium*, a cidade, a república, o cidadão, o súbdito), omitindo precisamente o único que é indefinível por ser só definitório – a multidão.

proletariado marxista que para Negri e Hardt tinha os seus altos e baixos ontológicos, a multidão é tida por essência bioprodutiva persistindo igualmente enquanto conceito ontológico em todos os momentos e lugares do globo. Contudo, se a multidão é *Muitos*, como poderá persistir enquanto produção política em *Muitos* – enquanto ser (subjectivo) – sem requerer uma mínima invocação de unidade inerente à categoria da subjectividade?

Ademais, a multidão de Negri e Hardt apresenta-se não só como conceito ontológico, mas também como tema de um projecto político. No caso da pós-modernidade identificada, um projecto político de resistência ao *império*. É ainda uma noção de potência produtiva positiva exercida por dois níveis de crítica: um de desconstrução do *império*, e um de construção de uma alternativa, de um *contra-império*. Não obstante, o estatuto ontológico da multidão deve permanecer válido para lá das suas meras circunstâncias de hostilidade, ou seja, a multidão deve ser em si e para si positivamente mesmo após a conclusão do seu projecto político primitivo. Se a multidão é como uma cobra estendo-se ao longo de todos os túneis subterrâneos e estando presente simultaneamente em todos os pontos de contacto entre a superfície e a subversão, poderá sobreviver e subsistir no momento em que o subterrâneo perca validade e tudo passe a ocorrer à superfície, isto é, quando o *império* for derrubado? A positividade produtiva da multidão é sempre colocada por Negri e Hardt como crítica – resistência e alternativa –, e essa parece constituir a sua própria natureza intrínseca. Porém, se a multidão for bem sucedida na sua potenciação de contrariedade ao *império*, este torna-se obsoleto, pelo que a multidão deixa de ser resistência ou alternativa – passa a ser força produtiva omni-inclusiva e infinita, por se ausentarem do plano existencial político quaisquer alteridades exógenas. Enquanto é resistência, a multidão de Negri e Hardt é em simultâneo determinidade e algo de determinado (tendencialmente finita, embora incerta) por ter um "outro" que se lhe opõe – o *império*. Todavia, no caso de perda do "outro", torna-se pura determinidade de singulares, isto é, o onde e o quando da potenciação biopolítica de homens e mulheres por todo o globo. Por outras palavras, perde-se como algo em si para se salientar apenas como um *ad aliud*, um conceito procedimental de produção das subjectividades políticas dos singulares humanos. Tudo isto acaba por acarretar como que um paradoxo na defesa por Negri e Hardt de uma dimensão ontológica da multidão: se o *império* precisa da existência da multidão para a subsistência da sua própria existência, uma vez que é um parasita da produtividade alheia, a persistência ontológica da multidão parece também precisar da existência do *império* para a sua própria subsistência, o que contradiz a própria definição da multidão como resistência e como sujeito político em si.

A força da multidão não pode consistir numa subjectividade própria precisamente porque não é singular e porque não consegue adquirir um traço distintivo de identidade própria para lá do seu vislumbre do olhar hostil do *império*.[8] Não se diferencia por si, mas apenas enquanto oposto ao *império*, ou seja, a sua sustentabilidade ontológica não lhe está inerente em natureza, é apenas algo invocado a partir de uma categoria exterior de poder. Não obstante, a multidão consegue ainda ser um conceito de potenciação, apesar desta força produtiva toda positiva não constituir *uma* subjectividade de *Muitos* mas tão somente a soma sem resultado (daí não ser infinita, mas também não ser *certa*) da produtividade de cada uma das singularidades comunicando entre si *na* multidão. Por conseguinte, a multidão não pode ser algo de determinado enquanto poder político constituinte (não pode ser *uma* alternativa, *um* contra-*império*): é não mais que um conceito determinativo, estando longe de preencher uma categoria de biopoder de si para si. Quando muito, a sua multiplicidade positiva é uma soma sem resultado de *muitos* resultados comunicativos singulares, e portanto um espaço de produção ontológica; todavia, por estar sempre aberto e indeterminado, não se lhe pode atribuir o estatuto de subjectividade. A multidão pode ser um contexto e um momento de determinação de processos ontológicos de subjectividade, mas não pode ser considerada a própria realidade do ser ou um ser efectivo. A ontologia da multidão pode envolver uma pluralidade de processos de ser, mas nunca um "ser-sujeito".

BIBLIOGRAFIA:

BROWN, Nicholas / SZEMAN, Imre. "What is the Multitude? Questions for Michael Hardt and Antonio Negri", *Cultural Studies*, 19, pp. 372-387, 2005.

CAMFIELD, David. "The Multitude and the Kangaroo: A Critique of Hardt and Negri's Theory of Immaterial Labour", *Historical Materialism*, 15, pp. 21-52, 2007.

DELEUZE, Gilles / GUATTARI, Félix. *A Thousand Plateaus*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

[8] V., numa tentativa de reconciliar a multidão de Negri e Hardt com uma noção de subjectividade Sartreana elaborada não como indivíduo monádico nem como entidade colectiva, mas como uma multiplicidade auto-criadora e internamente relacionada, PERNA, 2007.

FILLION, Réal. "Moving Beyond Biopower: Hardt and Negri's Post-Foucauldian Speculative Philosophy of History", *History and Theory*, 44, pp. 47-72, 2005.

GROSFOGUEL, Ramón. "Del imperialismo de Lenin al imperio de Hardt y Negri: 'faces superiores del eurocentrismo'", *Universitas humanística*, 65, pp. 15-26, 2008.

HARDT, Michael. "L'art de l'organisation: agencements ontologiques et agencements politiques chez Spinoza", *Futur antérieur*, 7, pp. 118-143, 1991.

HOBBES, Thomas. *On the Citizen*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MACHEREY, Pierre. "Présentation de *Multitude*", http://www.univ-lille3.fr/set/machereynegri.html, 2004.

MAQUIAVEL. *Discorsi supra la prima deca di Tito Livio*, in *Opere. Vol. I: fli scritti politici*, Torino: Einaudi-Gallimard, 1997.

MARX, Karl. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, in *Karl Marx & Friedrich Engels. Collected Works*, vol. II, London: Lawrence and Wishart, 1979.

MONTAG, Warren. *Bodies, Masses, Power. Spinoza and His Contemporaries*, New York: Verso, 1999.

_____ "Who's Afraid of the Multitude? Between the Individual and the State", *The South Atlantic Quarterly*, 104, pp. 655-673, 2005.

NARDO, Piero Di. "The Empire does not exist – a critique of Toni Negri's ideas", http://www.marxist.com/toni-negri-empire-critique150103.htm, 2003.

NEGRI, Antonio. "Pour une définition ontologique de la multitude", *Multitudes*, vol. 9, nº 2, 2002.

_____ *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

_____ *Subversive Spinoza. (Un)contemporary variations*, Manchester: Manchester University Press, 2004.

_____ "Réponse à Pierre Macherey", *Multitudes*, 22, 2005.

NEGRI, Antonio / HARDT, Michael. *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____ *Multitude*, London: Penguin Books, 2006.

PERNA, Maria Antonietta. "Spinozean Multitude. Radical Italian Thought *vis-à-vis* Sartrean Existential Marxism", *Sartre Studies International*, 13, pp. 35-61, 2007.

READ, Jason. "From the Proletariat to the Multitude: Multitude and Political Subjectivity", *Postmodern Culture*, 15, 2005.

SPINOZA, Baruch. *Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing, 2002.

TAMPIO, Nicholas. "Assemblages and the Multitude: Deleuze, Hardt, Negri, and the Postmodern Left", *European Journal of Political Theory*, 8, pp. 383-400, 2009.

THOMPSON, Paul. "Foundation and Empire: A critique of Hardt and Negri", *Capital & Class*, 86, pp. 73-98, 2005.

VIRNO, Paolo. "Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus", in VIRNO, Paolo (ed.). *Radical Thought in Italy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 189-210, 1996.

_____ "Multitude et principe d'individuation", *Multitudes*, 7, pp. 103-117, 2001.

_____ *A Grammar of the Multitude*, New York: Semiotexte, 2004.

Visionarismo e trasvalutazione politica in Fernando Pessoa

Antonio CARDIELLO*
Universidade de Lisboa (Portugal)

SINOPSI : Quando Fernando Pessoa, in un suo celebre frammento composto in età matura, confessa il desiderio di diventare un creatore di miti, si sta riferendo appena marginalmente al mero effetto drammaturgico della complessa ed eterodossa costellazione di figure eteronimiche da lui prodotta.
La sua ambizione, piuttosto, va a collimare con un proposito interventistico di rinnovamento sociale, diretto a scardinare la stagnazione e la decadenza culturale e politica del Portogallo della sua epoca, alimentando nelle coscienze il mai sedato spirito di redenzione lusitana.
Vettori indispensabili per l'innesco di questa rigenerazione civilizzazionale (che non può prescindere dall'abbandono della propria autoreferenzialità a favore di una maggiore apertura alla categoria dell'alterità e al piano della verosimiglianza), vengono indivituati da Pessoa, nel recupero e nell'integrazione in chiave contemporanea di contenuti di pensiero etici, morali, religiosi ed estetici appartenenti al patrimonio di quella Tradizione che affonda le sue radici in profezie millenaristiche portoghesi, quali il Sebastianismo ed il Quinto Império. Il modo in cui tale retaggio arrivi ad intrecciarsi e integrarsi nell'opera di Pessoa, da un lato con il suo individualismo aristocratico e con il suo liberalismo razionalista e dall'altro con il fervore di molti proclami dalle fragranze anti-situazioniste, costituisce il nucleo principale dell'indagine che qui presentiamo.
PAROLE-CHIAVE: Fernando Pessoa; Nazionalismo Cosmopolita; Repubblica aristocratica; Ultimatum; Quinto Impero.

ABSTRACT: When Fernando Pessoa, in a famous fragment written when he was mature age, confesses his greatest ambition as the desire to become a creator of myths, he is referring only marginally to the mere dramatic effect of the complex and heterodox heteronyms constellation figures he produces.

* Departamento de Filosofia, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisbona, Portogallo.

More concretely, however, his ambition is to coincide with a purpose of interventionist social renewal, which seeks to undermine Portuguese cultural and political stagnation, providing conscience to the most repressed spirits of Lusitanian redemption.
An indispensable trigger to the beginning of the regeneration of this civilization (which cannot be separated from the abandonment of his self-acceptance on behalf of a greater openness to the category of otherness and the level of plausibility and the acceptance of the other within the identical) is Pessoa's individuality in the recovery and integration into contemporary rules, that contain ethical, moral, religious and aesthetic heritage thoughts of belonging to that tradition that has its roots in Portuguese millennial prophecies such as *Sebastianism* and the *Fifth Empire*. The way in which such legacy connects and integrates to the work of Pessoa, first through his aristocratic individualism and his rationalist liberalism and then through the fervor of many anti-situationist proclamations, is the main core of the survey presented here.
KEYWORDS: Fernando Pessoa; Cosmopolitan Nationalism; Aristocratic Republic; Ultimatum; Fifth Empire.

A margine della sua ingente opera poetica e della sua altrettanto densa e penetrante critica letteraria, riscontrabile nelle miriadi di frammenti del suo spoglio, *sancta sanctorum* di quel tanto celebrato teatro di autori-attori immaginari attraverso cui scelse di veicolare una commistione irriducible di flussi di sensazioni e stati d'animo, Fernando Pessoa è anche un acutilante scrittore politico, o meglio, di sociologia politica; un cronista instancabile dei corsi accidentati della storia portoghese, lucido e appassionato, non nel senso di intellettuale organico, ma più propriamente di spettatore disincantato, di anticipatore criptico, di analista idiosincrasico, spesso autore di commenti discrepanti e provocatori sulle medesime problematiche.

Negli anni successivi alla sua morte, avvenuta nel novembre del 1935, tali scritti sparpagliati in diverse pubblicazioni, solleticarono l'interesse dagli amanti e degli apologisti della sua poesia, più per una semplice curiosità biografica che per il suo effettivo valore intrinseco. Questa immagine si modificò almeno in parte nelle ultime decadi, grazie soprattutto alla fuoriuscita di una stupefacente mole di testi e di progetti inediti, capaci di risvegliare interesse tra gli studiosi, oltre ad attrarre di continuo generazioni di nuovi lettori, inesorabilmente sedotti dal pregio indiscutibile delle sue composizioni, l'originalità e l'indipendenza del suo pensiero e la fama acquisita dalla sua multimortfica opera artistica. Oggigiorno il reticolo di saggi, articoli giornalistici, note frammentarie o inconcluse, dai risvolti prettamente politici o sociologici complementari ai reperti poetici in determinati casi di contenuto affine, testimonia come Fernando Pessoa sia vissuto a cavallo di due secoli segnati da profonde radicalizzazioni sociali e semantiche; in una stagione vessata da singolari convulsioni interne ed esterne, da burrascosi cambiamenti culturali ed estetici, da continue alternanze di regime in un Portogallo che passa da una monarchia liberale, naufragata nel 1910, a una repubblica democratica, che con interregni dittatoriali dura fino al 1926 e termina col sorgere prima di una nuova dittatura militare, e quindi con l'instaurarsi del *Estado Novo* nel 1933.

Al cospetto di quanto enunciato, è perciò facile desumere che il problema delle forme di governo rappresentò per Pessoa, e per le maschere eteronimiche che via via indossava, una questione di inusitata importanza: monarchia, repubblica e dittatura sono proprio sistemi governamentali sui quali Pessoa teorizza e polemizza permanentemente, concertando attacchi frontali o difese sottili, giocando con raffinati paradossi e con la sua celebre logica dei contrari.

Il motivo va individuato nella preoccupazione, che in Pessoa fu sempre costante e fertile, per la perdita della coscienza e dell'identità nazionale lusitana della sua epoca. In altre parole, di quella snazionalizzazione da lui considerata il peggior male che possa patire qualsiasi paese, specialmente se possiede –

come è il caso del Portogallo – una storia secolare, apportatrice di valori e tradizioni inestimabili:

> A desorientação em que temos vivido, a decadência em que temos vegetado, deriva da acumulação de três factores, que em três épocas diferentes intervieram na vida nacional e cuja influência infeliz permaneceu.
>
> O primeiro factor — a decadência propriamente dita — data da jornada de Alcácer Quibir, prolonga-se pelo domínio dos Filipes, e até hoje ainda não passou. Lampejos transitórios — a Restauração, o Marquês de Pombal, o Presidente Sidónio Pais — são apenas (salvo o último caso, de cujas consequências não podemos falar ainda) remissões da nossa doença colectiva.
>
> O segundo factor — a desnacionalização — entrou com a vinda do sistema monárquico estrangeiro que, implantado primeiro em 1820, se arrastou, através de uma guerra civil constante, latente ou patente, até à sua fixação em 1851, e a corrupção definitiva dos nossos costumes políticos e administrativos, o abandono total do governo à portuguesa.
>
> O terceiro factor, prolongamento desse segundo, surgiu plenamente em 1910, com a implantação da República. A desnacionalização tornou-se, nessa altura, degenerescência. Nem a degenerescência se limitava aos partidos que a República trouxe (não há estado social mórbido que seja pertença exclusiva de um partido), mas abrangeu também os velhos partidos monárquicos cuja obra a República, anarquizando mais, apenas continuou.
>
> O problema português consiste na destruição da tripla camada de negativismo que assim cobre a Pátria. (Pessoa, 1979: 130-131)

Contro gli ultimi due principali imputati dell'espressione più snaturata della sensibilità patriotica, cioè la la Monarchia Costituzionale e la Repubblica parlamentare (quanto al primo, indentificato con un elenco di alcuni tra i più nefasti accadimenti storico-politici del Portogallo, ci riserviamo di occuparcene tangenzialmente più tardi), innumerevoli sono i commenti, le prefazioni, gli opuscoli, le lettere aperte, i progetti multi e interdisciplinari, partoriti con titoli provvisori in svariate fasi della sua esistenza (*Como organizar Portugal*, *A opinião pública, Da Ditadura à República, Considerações post-revolucionárias, Sob o Partido Republicano, O interregno, Teoria do Sufrágio Político*, *Na farmácia do Evaristo* solo per ricordarne alcuni) spesso senza portarne a compimento la stesura o l'organizzazione, intrisi di esternazioni caustiche e dispregiative, di stroncature inappellabili.

Infatti, se alla Monarchia costituzionale non verrà mai perdonato il suo legame con il cattolicesimo romano, contrastato permanentemente in un altalena di interventi a volte violenti e incendiari, altre volte pacati e tolleranti, sin dalle prime esternazioni dello pesudónimo Joaquim de Moura Costa[1], né il

[1] Sull'anticattolicesimo di Pessoa si consiglia l'indispensabile lettura di José Barreto, 2009, pp. 219-281.

suo suo trapiantare modelli politici forieri, né tanto meno il suo ammiccamento alla borgesia europea[2], la repubblica e i repubblicani saranno il bersaglio prediletto di attacchi dottrinali e personali sistematici. Vituperati ripetutamente con espressioni del tipo, "lama de portugueses", "esterco de gente", "inimigos do interior", "orgia lenta de bandidos", "sub-homens", costoro finirono con il protagonizzare un'opera finalizzata al loro dileggio, verosimilmente posteriore al 1915, intitolata "A Oligarquia das Bestas". Rispettando uno schema adottato anche per il progetto di una lettera mai spedita al Capitão Francisco Xavier da Cunha Aragão (Cf. PESSOA, 2010), leader del partito democratico di quei tempi, la figura più presa di mira diviene il deputato repubblicano Afonso Costa.

Incapace di intravedere nella Repubblica dei Costa altro se non una formulazione politica troppo socializzante, e soprattutto troppo poco nazionale, non deve quindi stupire che Pessoa avesse maturato già in giovane età un virulento antipartitismo. Pensare però che le posizioni di Pessoa si limitassero all'invettiva e alla protesta fine a se stessa, sarebbe ora disgiungere dalla verità il percorso esplicativo che abbiamo intrapreso.

In realtà tutti i suoi strali che investono quei regimi e quelle compagini politiche ritenuti inadeguati e indegni all'amministrazione e al governo dello Stato, non vanno dissociati da un preciso proposito interventistico di rinnovamento sociale, diretto a scardinare la stagnazione, la decadenza culturale e politica di quegli anni, alimentando nelle coscienze il mai sedato spirito di redenzione lusitana.

Il suo radicamento comporta un passaggio ineludibile: sebbene la monarchia pura sia da considerare il regime più appropriato «per una nazione organicamente imperiale come è il Portogallo» (PESSOA, 2003: 205) – una delle nazioni creatrici dell'"essenza della moderna civiltà" – la consapevolezza della sua oggettiva inapplicabilità in contesti moderni, impone una riorganizzazione del potere basata su un altro modello di *disuguaglianza naturale*.

---

[2] «A Monarquia Portuguesa caiu por três razões:1º Por estar consubstanciada com o catolicismo, não só institucional como também espiritualmente; 2º Por não ter logrado atingir uma forma portuguesa, visto que, quebrando a tradição da velha monarquia absoluta, que, embora fosse uma decadência, o era de uma fórmula portuguesa, não curou sequer de chegar a um modo português de a substituir, mas importou, através da França, a forma exterior da monarquia constitucional inglesa; 3º Por nunca ter tido partidos, separados por ideologias diferentes, mas apenas grupos sem noção diferente das coisas e, portanto, como em todo o caso onde a inteligência não impera, governados apenas pelos instintos e pela politiquice de caciques.

É de uma grande importância que examinemos as três causas, que apontámos, para a queda da Monarquia» (Fernando Pessoa, 1979b, p. 117).

Garantire l'ordine vuol dire, nell'opinione di Pessoa, una di queste due cose: o optare per una finzione ipocrita (oligarchie mascherate) o realmente strutturare alcune oligarchie naturali. Dato che la prima ipotesi sarebbe il preambolo da cui hanno origine tutti i mali di una società, si afferma presto in Pessoa la necessità e l'inevitabilità di una repubblica *atipica* di conio aristocratico. Leggiamo in un suo frammento:

> As únicas duas fórmulas governativas que podem dar glória e grandeza a uma nação são a monarquia absoluta e a república aristocrática. Sendo a tendência de toda a sociedade a de ser uma oligarquia, ou uma colecção de oligarquias, só podem ser verdadeiramente grandes dois tipos de sistema social - o que destrua todas as oligarquias e o que "organize" a oligarquia. Ora só o poder pessoal, à D. João II, pode esmagar as oligarquias; e só a República aristocrática, oligarquia dos melhores, pode, aceitando o defeito fundamental dos melhores, triunfar dele por dentro. A republica aristocrática é o sistema mais perfeito, porque é o mais estável dos dois. A monarquia absoluta depende de um homem; a república aristocrática é já uma instituição.
>
> Todos os outros sistemas de governo são maus. (PESSOA, 1980: 337-338)

Assumendo un principio già appartenuto a Platone, che afferma come la massa popolare non possa, per natura, esercitare il governo della Città, ribadisce che l'impegno di guida politica deve essere assunto da un'oligarchia dei migliori, *aristoi*. Creare civiltà, significa per Pessoa influire nella vita e nei destini di una società dopo però aver incluso una premessa inalienabile: l'influenza deve obbedire alle specificità e ai parametri molto peculiari di chi se ne addossa il carico. Per di più, non può essere confusa con il progresso, poiché una trasformazione sottende e esige una rottura, nell'accezione di cambiamento radicale e intrinseco e non di evoluzione. Rifiuta, di conseguenza, il sistema democratico che è il dominio del numero indistinto e avendo come obiettivo il raggiungimento di un equilibrio tra la necessità della coesione, la sicurezza sociale e l'esigenza di autonomia individuale, giunge a concepire un manifesto dagli echi futuristi in cui il governo dei migliori avrà il volto di un *superuomo* non molto distante da quello nietzschiano. Mi riferisco all'*Ultimatum* di Álvaro de Campos, apparso per la prima volta nel 1917 sulle colonne di *Portugal Futurista*.

In esso si trova già un presupposto ideologico rilevante, in un certo qual modo coerente con i brani giornalistici di quegli anni e con le sue attitudini politiche posteriori (sidonismo, dittatura militare). Due letture complementari, secondo Raúl Morodo, definiscono questo manifesto avanguardista: da un lato la sua innovazione letteraria, cioè il tentativo di costruire una derivazione autoctona (il *sensacionsimo*) del modernismo europeo; dall'altro lato le linee teoriche della sua proiezione politico-sociale: partendo da un nazionalismo

esacerbato, denominato da Pessoa "nazionalismo sintetico", in altre parole cosmopolita, per distinguerlo dagli altri nazionalismi da lui individuati, il nazionalismo tradizionalista (l'integralismo lusitano), il nazionalismo integrale (saudosimo di Pascoaes)[3], aspira a far geminare un nazionalismo messianico e autoritario che rifiuti l'Europa precostituita (l'europa testimone dello scempio della prima guerra mondiale) e preconizzi il diramarsi di una nuova identità continentale. L'europa che si critica (in realtà è il Portogallo ad essere bersagliato), è quella che propaga mediocrità senza pianificazione imperiale, senza impulso militare, priva di valori.

Letteratura e politica si incrociano e nulla sfugge alle sue invettive: paesi e scrittori (non solo europei) sono esposti ad anatemi con ingegno e ironia mortificatoria. Gli integralisti dell'Azione Francese (Maurras, Barrés, Bourget) saranno specialmente e sarcasticamente caricaturati. Nessuno si salva dalle sue provocazioni.

Italia, Inghilterra, Francia, Belgio, Germania, Austria, Spagna, Brasile e Stati Uniti, tutti sbeffeggiati e umiliati. Anche i poeti, gli scrittori e i politici più in vista del tempo (alcuni di essi letti e seguiti con ammirazione dal Pessoa privo della maschera di Campos) vengono puntualmente condannati e ridicolizzati: George Bernard Show («charlatão da sinceridade») Anatole France («Epicuro de farmacopeia homepática»), Chesterton («cristianismo para uso de prestidigitadores»), H. G. Wells («ideativo de gesso») Gabriele D'Annunzio («banalidade em caracteres gregos»).

A cospetto di questa Europa miserabile preda della decadenza e della fatiscienza culturare, Pessoa contrappone la "nuova" Europa: l'Europa del futuro, basata sulla "grandezza" e sulla magnificenza, incarnata nei volti e nelle gesta di grandi poeti, grandi statisti, grandi generali.

Designa come "grande politico", colui che possiede le fattezze del leader carismatico, colui che "costruirà coscientemente i destini incoscienti del suo Popolo"; il grande superpoeta sarà poi colui che "ricerca l'immortalità ardentemente"; il grande supergenerale, invece, chiunque "combatta per il Trionfo costruttivo". La nuova Europa è inoltre un Europa basata sulla Forza, Volontà, Intelligenza Nuova, eretta sulle macchine. Ma come giungere

[3] Cf. Raúl Morodo, 1997, p. 81; «A pátria, na sua opinião, estava a deixar-se sufocar por este modelo de nacionalismo inferior que, na sociedade portuguesa, tinha no saudosismo de Pascoaes e no integralismo lusitano os meus mais dignos representantes. A personalidade do primeiro caracterizava-a, Pessoa, por ir "ao passado para descobrir ao presente" […]. A do segundo, por assentar a sua ideologia em ir "ao presente e ao passado para descobrir o presente" […]. A ambos, aponta o dedo acusador responsabilizando-os pelo estado ancilosado em que a nação portuguesa se encontrava» (Luísa Medeiros, 2009, p. 61).

all'allestimento di questa nuova utopia? Come si può innestare la sua idea nelle masse?

Pessoa stabilisce tre proposizioni: "A Lei de Malthus da Sensibilidade"[4], "A necessidade da Adaptação Artificial"[5], "A intervenção cirúrgica anticristã"[6]. Il suo artificio sensazionista, «la sensibilità è la fonte di tutta la crreazione civilizzata», lo porta ad enunciare che il non adattamento al mezzo produce l'incapacità di creare valori culturali. Arriva quindi a sostenere che la situazione attuale (quella rispecchiante l'epoca in cui scrive), si trova di fronte al seguente dilemma: o la morte della civiltà o l'adattamento artificiale della stessa. Il ripiegamento sulla seconda ipotesi richiede un atto di chirurgia sociologica culminante nell'eliminazione dei dogmi cristiani. Pessoa li riconduce a tre gruppi essenziali: il dogma della personalità, il preconcetto dell'individualità, il dogma dell'oggettivismo personale.

Scardinare questi tre capisaldi mediante l'introduzione inevitabile della spersonalizzazione, comporta la riconversione dell'individuo nella specie, nella totalità, e una serie irreversibile di conseguenze ancor più estreme.

Esse investono l'alveo artistico (la difesa di una logica del frazionamento della personalità, premessa di qualsiasi slancio eteronimico[7]) filosofico

---

[4] «*Os estimulos da sensibilidade aumentam em progressão geometrica; a propria sensibilidade apenas em progressão arithmetica*. Comprehende-se a importancia d'esta lei. A sensibilidade — tomada aqui no mais amplo dos seus sentidos possiveis — é a fonte de toda a creação civilizada. Mas essa creação só pode dar-se completamente quando essa sensibilidade esteja adaptada ao meio em que funcciona; na proporção da adaptação da sensibilidade ao meio está a grandeza e a fôrça da obra resultante» (Fernando PESSOA, 2009: 261).

[5] «O que é a adaptação artificial? É um acto de cirurgia sociologica. É a transformação violenta da sensibilidade de modo a tornar-se apta a acompanhar pelo menos por algum tempo, a progressão dos seus estimulos. A sensibilidade chegou a um estado morbido, porque se desadaptou. Não há que pensar em cural-a. Não ha curas sociaes. Ha que pensar em operal-a para que ela possa continuar a viver. Isto é, temos que substituir a morbidez natural da desadaptação pela sanidade artificial feita pela intervenção cirurgica, embora envolva uma mutilação» (Fernando PESSOA, *Ibidem*: 263).

[6] «Qual é a ultima *aquisição* fixa do espírito humano geral? Deve ser composta de dogmas do christianismo, porque a edade Media, vigencia plena d'aquelle systema religioso, precede immediatamente e duradouramente, a eclosão da nossa civilização, e os principios cristãos são contradictados pelos firmes ensinamentos da sciencia moderna. A adaptação artificial será portanto expontanente feita desde que se faça uma eliminação das aquisições fixas do espirito humano, que derivam da sua mergencia no christianismo. Proclamo, por isso, em terceiro logar, A intervenção cirurgica anti-cristã» (Fernando PESSOA, *Ibidem*: 265).

[7] «O maior artista será o que menos se definir, e o que escrever em mais generos com mais contradicções e dissimelhanças. Nenhum artista deverá ter só uma personalidade. Deverá ter varias, organisando cada uma por reunião concretizada de estados de alma simelhantes, dissipando assim a ficção grosseira de que é uno e indivisivel» (Fernando PESSOA, *Ibidem*: 269).

(riconversione della filosofia in esteticismo e scienza pura assieme alla consequenziale soppressione di ogni vestigio di metafisica e di tutto il sentimento religioso che la permea[8]) e soprattutto politico. Sorgerà, così, l'avvento della dittatura dell'uomo completo, complesso e armonico che abolirà totalmente il concetto di democrazia, instaurerà la destituzione di tutte le istituzioni che si appoggiano sull'opinione pubblica e affermerà la "coordinazione dittatoriale":

> O dominio apenas do individuo ou dos individuos que sejam os mais habeis Realizadores de Medias, desapparecendo por completo o conceito de que a qualquer individuo é licito ter opiniões sobre politica (como sobre qualquer outra cousa), pois que só pode ter opiniões o que fôr Média. (PESSOA, *Ibidem*: 271)

Ciò è da intendersi come una dittatura personale, che riceve il nome di "Monarchia Scientifica", anti-tradizionalista e anti-ereditaria di un superuomo – come poc'anzi anticipato – annunciatore e precursore di un nazionalismo mistico e liberale che, nell'aspettativa di Pessoa avrebbe poi permesso un recupero del sentimento religioso più preponderante e eterodosso delle tradizioni spirituali portoghesi, ovvero il *sebastianismo*.

Ora, se è vero che non molto tempo dopo la pubblicazione di *Ultimatum* Pessoa credette di aver intravisto nel generale Bernardino Cardoso Sidónio Pais, artefice del colpo di stato che nel dicembre del 1917 impose per un anno una dittatura militare in Portogallo, quel Presidente-Re della sua preconizzata monarchia-scientifica, è altrettanto indubbio che il suo assassinio, avvenuto quasi ad un anno esatto dalla prima ricorrenza di quell'evento, scatenò in lui l'ispirazione per una nuova trasfigurazione: l'identificazione di Sidónio con la figura leggendaria di D. Sebastião, sublimata, nella nota elegia *À memória do Presidente-Rei Sidónio Pais*, ove le due indipendenti morti storiche collimano in un unico inestinguibile presagio di sventura nazionale.

In merito al *sebastianismo*, invece, tema proverbiale nella lirica lusitana moderna da António Nobre a Guerra Junqueiro, da Lopes Vieira, a Teixeira de Pascoaes, non vi è forse componimento pessoano migliore di *Mensagem* per sintetizzare la densità simbolica del suo mito connesso ad un'attesa secolare di

[8] «Abolição total da Verdade como conceito philosophico, mesmo relativo ou subjectivo. Reducção da filosofia á arte de ter theorias interessantes sobre o "Universo". O maior philosopho aquelle artista do pensamento, ou antes da "arte abstracta" (nome futuro da philosophia) que mais teorias coordenadas, não relacionadas entre si, tiver sobre a "Existencia"» (Fernando PESSOA, *Ivi*).

rinascita civilizzazionale e alla sublimazione di un destino occulto che richiede di essere ammesso come tale per poter compiersi.

Mensagem è, come il *Fausto* e il *Livro do desassossego*, l'opera di quasi tutta una vita. Il poema più vecchio è datato il 21 luglio 1913 e il più recente il 26 marzo 1934. Libro composto da 44 di poesie, fu redatto in occasione della partecipazione del poeta ad un concorso letterario indetto dal Secretariado de Propaganda Nacional (SPN) nel 1934, organismo diretto da António Ferro, amico di Pessoa sin dai tempi dell'esperienza modernista di *Orpheu*.

È organizzato in 3 parti: semplificando un po', la prima, *Brasão*, evoca i sovrani ed i principi che furono gli eroi fondatori del Portogallo, senza che l'evocazione di questi personaggi emblematici, storici o leggendari, segua un ordine strettamente cronologico.

Le seconda, sebbene con alcune modifiche, riprende una sequenza di poesie dal titolo *Mar Português*, già pubblicate nel 1922 nella rivista *Contemporânea* 4, incentrata sui ritratti di quegli eroi che sotto l'impulso di principi e re furono veri agenti dell'espansione portoghese: i marinai e i navigatori scopritori di nuove terre.

La terza parte è infine interamente consacrata alla figura, al destino e al mito di D. Sebastião, così come ad un secondo mito che, nel parere di Pessoa, gli è indissolubilmente legato: quello *Quinto Império*. Sulla scia dei sogni vaticinatori delle Trovas seicentesce di Bandarra[9] che preannunciavano l'avvento imminente di un nuovo messia, successivamente identificato dall'inconscio collettivo popolare nel sovrano che, perendo senza lasciare eredi nella nefasta battaglia avvenuta nel 1758 sul suolo marocchino Al-Ksar el Kebir, consegnò per 60 anni la corona portoghese in mani spagnole, Pessoa invoca anch'egli il ritorno del re *Desejado*. Costui giungerà per restaurare un nuovo e definitivo impero: ripercorrendo i passi di Bandarra e Padre António Vieira che ridiedero lustro alla narrazione biblica dell'interpretazione del sogno di Nabucodonosor da parte del profeta Daniele, il quale segnala l'avvento dei quattro imperi della civiltà antica – Babilonia, Persia, Grecia e Roma – Pessoa perviene alla sua personale concezione dell'epifania di un quinto impero, partendo da una sua analisi dei quattro grandi imperi che lo anticiparono: l'impero greco, l'impero romano, l'impero cristiano e quello inglese. Ovvero di un impero in grado di fondere i 4 precedenti con tutto quello che esiste al di fuori di essi, divenendo così il primo Impero senza preclusioni di classe o razza, veramente mondiale o universale, impostato su un'idea di dominio raggiunto non con la forza dispotica, bensì con lo spirito e la cultura:

[9] Cf. *Trovas do Bandarra*, 2010.

> Para justificar a sua aspiração (de agora) a um império cultural, tem Portugal, além da tradição quebrada desse império, isto é, da indicação inicial nesse sentido, a felicidade de não ter tido até agora uma grande literatura, mas uma literatura escassa e pequena, de modo que está quase tudo por fazer nesse campo, o que torna possível o fazer tudo, e como deve ser feito.
>
> "Fará paz em todo o mundo", diz o Bandarra de D. Sebastião. E a paz em todo o Mundo, só numa fraternidade por enquanto imprevisível, mas que por certo exigirá um meio de comunicação igual - uma língua.
>
> Que mal haverá em nos prepararmos para este domínio cultural, ainda que não venhamos a tê-lo? Não queremos derramar uma gota de sangue; e ao mesmo tempo nos não furtamos à ânsia humana de domínio. Não caímos portanto na esterilidade do universalismo humanitário, mas também não caímos na brutalidade do nacionalismo extracultural. Queremos impor uma língua, que não uma força; não hostilizamos raça nenhuma, de nenhuma cor, como em geral não temos hostilizado, porque podemos ter sido por vezes bárbaros, como todos os imperiais de conquista, mas nem fomos mais, senão menos, que outros, nem nos pode ser contado como defeito que excluíssemos os de outra cor da nossa casa ou da nossa mesa. Assim nos nossa índole prepara para aquela fraternidade universal que a teosofia anteprega, e que é, de há tanto tempo, a doutrina social íntima dos Rosa Cruz.
>
> Se falharmos, sempre conseguimos alguma coisa — aperfeiçoar a língua. Na pior hipótese, sempre ficamos escrevendo melhor. Servimos imediatamente a cultura geral e a civilização: quando mais não fizéssemos, não houvéramos que acusar-nos de ter pecado. (PESSOA, 1979°: 239)

Se il mito, o sogno sebastianista così creato, fosse tramutato con esito dall'elite intellettuale in un immaginario attivo, in un'atmosfera smobilitatrice delle volontà e delle intelligenze nazionali, la menzogna sarebbe, alla fine, ricondotta a "verità" e l'illusione sarebbe tramutata in realtà. Questo è il sebastianismo razionale di Pessoa: un razionalismo pragmatico, probabilmente persino cinico, perché costruisce miti per il popolo, conoscendo l'effetto dell'attrazione che i fattori irrazionali, ampiamente preferiti rispetto al dato veridico, esercitano sulla plebe.

Un nazionalismo, comunque, che non smette di ambire alla valorizzazione della Nazione appoggiando un liberalismo che aspira al riscatto dell'individuo e all'accettazione onto-gnoseologica dell'*altro* in seno all'*identico*, in marchiana inconciliabilità com quel nazionalismo corporativista e gregarista promosso in Portogallo da António de Oliveira Salazar già agli inizi dgli anni trenta del novecento, e riassumibile nel seguente sintagma: lo Stato è l'asse totalizzante su cui poggia la Nazione che mira all'appropriazione del culto popolare (paradigmatico in questo senso sarà l'enorme caso mediatico associato alle apparizioni di Fatima) per finalità ideologiche e politiche quali la diffusione del

fanatismo, l'eccesso di disciplina, lo spirito antiscientifico e la coercizione delle coscienze.

Nonostante l'opuscolo *O interregno: Defesa e justificação da dictadura militar em Portugal*, scritto nel 1928, possa indurre a intravedere in Pessoa un tangibile sostenitore del nuovo regime marziale, proprio in quegli anni esploso nel Paese sotto la guida dei generali Sinel de Cordas e Oscar Carmona, mentre Salazar era allora un emergente ministro delle Finanze (in realtà Pessoa all'epoca si preoccupò di precisare che la dittatura militare che spalleggiava era da intedere come uno Stato esclusivamente di transizione, necessario per la salvezza e rinascita del Paese), alcuni avvenimenti, deflagrati nell'inverno del 1935, determinarono che l'opinione in merito al regime vigente assumesse i toni dell'abiura irreprimibile.

La furia e lo sdegno contro le nuove direttive tendenti a repressioni e indottrinamenti scellerati, assalgono infatti Pessoa a seguito di una proposta di legge presentata al parlamento portoghese il 19 gennaio dal deputato monarchico José Cabral. Questa normativa, «dietro l'intestazione generale mirava in particolare alla messa al bando della Massoneria, rea di costituire – per le sue infiltrazioni politiche e sociali ad ampio raggio – il principale ostacolo al trionfo reazionario del governo di Salazar» (MULINACCI, 2009: 22), nel frattempo divenuto primo ministro.

La goccia che fece traboccare il vaso, fu però il discorso pronunciato dallo stesso Salazar quasi un mese dopo (il 21 febbraio), in occasione della consegna dei premi dell'SPN dell'anno precedente, nel quale *Mensagem* riuscì a strappare uno dei due riconoscimenti in palio: ad un certo punto del monologo, il dittatore si raccomandava che le produzioni creative e intellettuali degli scrittori non solo dovessero rispettare "certe limitazioni", ma anche seguire "alcune direttrici" imposte dai "principi morali e patriottici" del *Estado Novo*. Pessoa, assente quel giorno all'evento, apprese la notizia dai giornali. Furibondo, diede vita qualche settimana più in là, ad una raccolta di recrudescenti componimenti poetici anti-fascisti e anti-salazaristi. Nella sua celebre *Nota Autobriográfica* siglata sempre in Marzo, oltre a definirsi «assolutamente anti-reazionario», finì con il rinnegare perfino il controverso *Interregno* a testimonianza chiara e incontrovertibile di come, ormai quasi prossimo all'epilogo della sua vita, non vi potesse essere nulla, nemmeno la sua opera, al di sopra della dignità dell'Uomo e della libertà dello Stato.

BIBLIOGRAFIA :

BARRETO, José, *Pessoa e Fátima. A propósito dos escritos pessoanos sobre catolicismo e política* in «Fernando Pessoa: o guardador de papeis», organização de Jerónimo Pizarro, Lisboa: Texto Editores, 2009.

MEDEIROS, Luísa, *Fernando Pessoa nacionalista cosmopolita* in «Mealibra – Revista de Cultura», Viana do Catelo: Centro Cultural do Alto Minho, vol. 23, pp. 56-68, Primavera/Verão 2009.

MORODO, Raúl, *Fernando Pessoa e as «revoluções nacionais»*, Lisboa: Caminho, 1997.

MULINACCI, Roberto, *Fernando Pessoa e la politica. Considerazioni di un pensatore inattuale*, in «Fernando Pessoa, *Sulla tirannia*» a cura di Roberto Mulinacci, Parma: Ugo Guanda Editore, 2009.

PESSOA, Fernando, *Carta a um herói estúpido*. Prefácio, estabelecimento do texto e notas de Jerónimo Pizarro, Lisboa: Ática, 2010.

_____ *Sensacionismo e outros ismos*, Edição Crítica de Fernando Pessoa, Série Maior, volume X. Edição de Jerónimo Pizarro, Imprensa-Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2009.

_____ *Escritos autobiográficos, automáticos e de reflexão pessoal*, edição e posfácio de Richard Zenith, Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

_____ *Ultimatum e Páginas de Sociologia Política*, recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão. Introdução e organização de Joel Serrão, Lisboa: Ática, 1980.

_____ *Sobre Portugal – Introdução ao Problema Nacional*, recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão. Introdução organizada por Joel Serrão, Lisboa: Ática, 1979a.

_____ *Da República (1910 - 1935)*, recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Mourão. Introdução e organização de Joel Serrão. Lisboa: Ática, 1979b.

Trovas do Bandarra, organização, notas e posfácio Jorge Uribe, Lisboa: Guimarães, 2010.

Peter Sloterdijk: La concepción política-antropológica o el arte de caminar juntos

Carlos REYES GONZÁLEZ*
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile)

RESUMEN: El presente trabajo intenta clarificar los supuestos psico-antropológicos de lo que Peter Sloterdijk entiende por política. Se destaca la tesis de que las conformaciones humanas son imaginarios lingüísticos-condensatorios en torno a la comunión de hombres de estado en donde el cobijo de lo determinado debe vencer la incertidumbre de lo indeterminado. Se analizan los textos "En El Mismo Barco" Ensayo sobre hiperpolítica y Esferas I Burbujas, en donde el filósofo haciendo uso de metafóricas distintas - a saber la de la navegación en el primer caso y la del mundo prenatal en el segundo - da cuenta de su diagnóstico antropogénico de la constitución política.
PALABRAS CLAVES: Hordas, úteros, incubadoras, paleopolítica, e hiperpolítica.

ABSTRACT: This work exposes an analysis of what Peter Sloterdijk understands as politics. To explain the concept psycho-antropologic supposals are evoqued as "The art of walking together". Below the metapher of navegation Peter Sloterdijk develops in his book "In the same ship" (essay on hiperpolitics), a reading that includes the fictitious way of human form using the main supposals: his like for number three and his phrase "worst for facts". Finally the link of this text with recent trilogy - published by the philosopher during the last decade -, highlighting belly-social explanations that he gave to politic-social form.
KEYWORDS: Horde, belly, incubators, paleopolitic, and hiperpolitic.

* **E-mail:** carrego@gmail.com

I.

Para Sloterdijk, el ejercicio de mantener unidos a los hombres en pos de una vida buena en comunidad no es una problemática exclusiva del hombre moderno, pues al plantearse este tipo de asuntos hay necesariamente que trazar un cierto decurso paralelo entre la historia de los hechos e historia de los problemas y, en consecuencia, admitir que la conciencia de las crisis y dege**n**eraciones de lo social tienen un alcance político-histórico no menor que el de la historia tradicional de las ciudades, los imperios y los reinados (SLOTERDIJK, 1994: 14). La evitación de la dispersión social es por tanto el tema de la política como arte regio y su condición sui generis lo sustenta su histórica condición antropológica de "contención dramática". De ahí que el tema de la vieja ciencia política sea siempre – para Sloterdijk - el de la contención de los dramas que necesariamente tienen y han tenido que producirse cuando los horizontes de pertenencia mutua de las sociedades y los pueblos se expanden hasta dimensiones imperiales y alcanzan, como en la historia de las grandes civilizaciones, envergadura universal y genérica (SLOTERDIJK, 1994: 19).

Al considerar la política como histórica contención dramática de comunidades en crisis, Sloterdijk recalca que la historia de las ideas políticas ha sido desde la antiguedad una historia de las "fantasías de cohesión" respecto de la convivencia y pertenencia mutua de grupos y pueblos; advirtiéndonos que la palabra fantasía no debe ser tomada aquí ingenuamente como mera apariencia ilusiva o imagen engañosa, sino mas exactamente, en el sentido de una "ficción operativa": "como una teoría de la imaginación productiva, como manía demiúrgica, como idea que se hace verdadera a si misma" (SLOTERDIJK, 1994: 19).

En este sentido, cabe afirmar que el texto *En el mismo barco* retoma la inclinación genealógica hacia el retorno a las fuentes de la civilización occidental, a sus metáforas fundacionales para advertir, como ya lo hiciera Nietzsche, que las verdades en torno a lo político, son como todas las verdades, "ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y que son ahora consideradas no como monedas sino como metal" (NIETZSCHE, 1980: 9). Esto es, lo que pretende Sloterdijk demostrar con la metafórica de la navegación para explicar de esta manera el aún persistente carácter demiúrgico de la modernidad. Y de deconstruirla, "*de volverla a la ficción*", se ocupa el ensayo del filósofo. Pues, como refiere Sloterdijk, de entrada se puede afirmar que del mismo modo que desde Cocteau cualquier adolescente sabe que Napoleón era un loco que se creía Napoleón, los politólogos - afirma el filósofo-

deberían saber que las sociedades son sociedades mientras imaginan con éxito que lo son (SLOTERDIJK, 1994: 20).

Desde esta perspectiva es posible afirmar que la historia de la filosofía occidental - al igual que la historia de la política –, es la historia del abandono paulatino de toda huella confesional y autobiográfica, es el olvido de los mecanismos psicosociales que subyacen a las ficciones epistemológico-operativas que actúan como autopoyéticas ilusiones de conservación, cuya envoltura cobija del posible caos político, epistemológico y antropológico *desde la historia de la historia no escrita*. Su sustitución por paisajes conceptuales modernos - barnizados en la actualidad de cientificismo – es, en esencia, el distractor de todo componente onto-antropológico originario, el cual, según Sloterdijk, actuaría como vaciador de todo componente humano, de suerte que en la historia de las altas culturas, se configuran férreos sistemas políticos y epistemológicos funcionariales en los que precisamente la funcionalidad termina por ensombrecer la vida. Dice Sloterdijk:

> La ideología oficial de la cultura superior, en todas sus variedades, quiere hacernos creer que la auténtica historia, aquella de la que merece la pena ocuparse, no tiene más de cuatro o cinco mil años y que el género esencial en el que estamos obligados a contarnos salió de entre la niebla precisamente entonces, en Egipto, Mesopotamia, China y la India". (SLOTERDIJK, 1994: 22)

En este sentido, el hombre no tendría más edad que la cultura superior, la humanidad propiamente dicha comenzaría ya a lo grande.

Esta tesis – dice Sloterdijk - opera en todas partes, pero quizá en ningún lugar se presenta de forma tan desnuda, como allí donde sociólogos, humanistas, teólogos, y politólogos toman la palabra para elaborar modelos colectivos eficaces acerca de lo que es el ser humano.

> Todos ellos hacen surgir al "hombre" ya a partir de la ciudad, del Estado o de la nación y, como es propio, no se olvidan de fijar la apariencia civilizada en los cráneos de los pupilos de la cultura. (SLOTERDIJK, 1994: 23)

Esta obsesión moderna por las culturas superiores no es mas para el filósofo que la mentira fundacional – *el proton pseudos* – sobre la que se sientan las simientes del adoctrinamiento psicopolítico moderno "nunca se podrá insistir bastante en lo falso que ha sido desde siempre ese adoctrinamiento, y en lo funestamente que sigue actuando hoy" (SLOTERDIJK, 1994: 23). Y, precisamente, el superiorismo propio de la cultura moderna no hace más que reducir significativamente para Sloterdijk la duración "real" de la historia de la humanidad, esto a fin de tener manos libres para un adoctrinamiento antropológico de carácter ideológico.

Se trata, para el filósofo en resumidas cuentas, de la doctrina, concebida por clásicos y modernos, de pensar al hombre como ser vivo politico.

> Su sentido es presentar a priori al hombre como un burgués animal de Estado, que necesita, para la plenitud de su esencia, capitales, bibliotecas, catedrales y representaciones diplomáticas. Allí donde esta ideología de la cultura superior se ha impuesto, se repite en cada caso particular la eliminación de la prehistoria, como si cada nuevo individuo fuera un lamentable salvaje al que hay que hacer madurar tan inmediatamente como sea posible para que participe en la vida de los Estados. (SLOTERDIJK, 1994: 23)

Esta puntuación historiográfica, en el juego intelectual del filósofo, no hace más que ensombrecer el origen *pre-gramático* de las conformaciones pre-políticas que fundamentan la antropología de la convivencia. Por ello Sloterdijk en su texto En El Mismo Barco se propondrá ensayar una pre-historia de las constituciones políticas (paleopolítica) de manera de restablecer demiúrgicamente el carácter onto-originario del pre-histórico arte de caminar juntos, pues para Sloterdijk "en cuanto superamos esta anulación de la prehistoria queda a la vista una panorámica sobre la constitución milenaria de la humanidad, de la que sólo desde hace poco se han producido desviaciones notorias". (SLOTERDIJK, 1994: 24)

II.

Dicho lo anterior, Sloterdijk, en el texto citado se propone ensayar tres formaciones de lo que para él constituyen *autenticas fantasías configuradoras de sociedad*, las cuales, según el filósofo, posibilitaron a miles de generaciones anteriores a las nuestras el arte de la política.

> Se trata de tres formaciones cuya secuencia es representable como un progreso en la abstracción real del concepto de humanidad: como si éste hubiera esperado cientos de años, al igual que aguardaba bajo el polvo el genio de la lámpara, hasta que al fin, en el eje del tiempo, hicieron aparición los primeros universalistas, que fueron tan insensatos como para destapar la lámpara - con consecuencias que desde entonces están dando que pensar a teólogos, a filósofos de la historia y a los directores del Fondo Monetario Internacional. (SLOTERDIJK, 1994: 20)

Sloterdijk nos invita a imaginarnos como en principio pequeños grupos conformaban provincias, luego como estos se constituyeron en principados y reinos, más tarde Estados e imperios, y ahora en nuestros tiempos como las conformaciones humanas han derivado en un proceso inevitable de globalización —una sociedad de tránsito universal que sólo puede entenderse

con el concepto de hiperpolítica. Sloterdijk describe este proceso universal con la ayuda de estadios marítimos. Al principio las tribus empleaban balsas, luego empezó la navegación de las costas y grupos mayores usaban galeras y fragatas; en nuestros días existen los transatlánticos y supertanques que derrotan y dominan los mares. Con estas tres imágenes náuticas Sloterdijk pretende mostrar primero, cómo se separaron del tronco originario de la humanidad las poblaciones de cazadores-recolectores (era paleopolítica); cómo luego, en el tiempo de la cultura agrícola, se les superpusieron las capas de los grandes imperios y los reinados (era agraria o política clásica); y, cómo, posteriormente, en la era del industrialismo moderno, una sociedad de intercambio mundial con tendencia a extralimitarse se ha propuesto la creación de exhaustas relaciones planetarias postimperiales (hiperpolítica). En palabras de Sloterdijk:

> Un pintor del ramo se tomaría tiempo para esbozar aquí una especie de teoría de los tres estadios históricos del género humano, tomando como imagen directriz la metafórica de la navegación. Y nada más afín que representar el primer período como una era de las balsas, sobre las que pequeños grupos de hombres son arrastrados por la corriente de la naturaleza a través de enormes espacios temporales; la segunda, como una época mundial de la navegación costera, con galeras estatales y poderosas fragatas que parten hacia arriesgados y lejanos destinos, llevadas por esa visión de la grandeza que está psíquicamente anclada en la bendita hermandad de los hombres; y la tercera, como una época de superviajes, casi imparables en su enormidad, en los que se atraviesa de parte a parte un mar de ahogados, con trágicas turbulencias en los costados de la nave y, a bordo, angustiosas conferencias sobre el arte de lo posible. (SLOTERDIJK, 1994: 21)

La primera de las fases – *la paleopolítica* - es precisamente la que interesa al presente trabajo y de la cual se busca extraer los supuestos filosóficos que Sloterdijk utiliza para elaborar su diagnóstico onto-antropológico de las constituciones sociales, las dos restantes, la política clásica y la hiperpolítica quedan aquí embozadas someramente.

III.

Como ya se ha señalado, para Sloterdijk solo es posible hablar de paleopolítica si se empieza por atacar la imagen doctrinaria del mundo occidental como historia fundamentada en una "falsa conciencia de calendario".

De acuerdo al filósofo, esta perspectiva destruye la unidad de la evolución humana y enceguece a la conciencia contemporánea respecto de las innumerables generaciones que han elaborado *nuestros potenciales genéticos y*

culturales. Sin embargo, para Sloterdijk esta ceguera no es gratuita, pues de alguna forma distrae al hombre moderno del secreto fundacional del arte de caminar juntos, esto es, del secreto carácter antropogenético de la política, lo que en palabras del filósofo corresponde al milagro de la repetición del hombre por obra del hombre o lo que es lo mismo de la antropogénesis:

> Resulta esencial a la paleopolítica (…) que no presuponga al "hombre", sino que lo genere, mientras las culturas superiores siempre consideran al hombre como algo ya dado (…) el mundo de la prehistoria está atravesado por la conciencia de que el arte de lo posible consiste en llamar a la vida a nuevos hombres a partir de los más viejos que ya existen, en un mundo mezquino y peligroso. La paleopolítica es el milagro de la repetición del hombre por obra del hombre. Se ejerce y se logra en un medio que, en alguna medida, parece querer dificultar a los hombres el arte de reponerse en los hijos. (SLOTERDIJK, 1994: 24-25)

El arte de reponerse en los hijos forma parte para Sloterdijk de la gramática fundacional de las arcaicas simientes de la política y su condición es precisada por un entorno percibido como incierto y amenazante por las primigenias comunidades humanas. En este sentido, Sloterdijk señala que lo mejor es imaginarse a las antiguas comunidades como una especie de islas flotantes, que avanzan lentamente, de modo espontáneo, por los ríos de la vieja naturaleza

> (...) que se separan del medio exterior por la revolucionaria evolución de las técnicas de distanciamiento — sobre todo por la novedosa sincronía de huida y contraataque — y están sujetas desde su interior por un efecto invernadero emocional, que amalgama a los miembros de la horda — a través del ritmo, la música, los rituales, el espíritu de rivalidad, los beneficios de la vigilancia y el lenguaje — en una especie de institución psicosocial total. (SLOTERDIJK, 1994: 25)

Estos grupos - para Sloterdijk - pueden denominarse como *islas sociales*, pues, de hecho, han sido extraídos de su entorno como "esferas de conservación animadas", rodeadas por un invisible cerco de distanciamiento, que mantiene alejado a los miembros que la componen de la opresión de la vieja naturaleza "con su protección, el homo sapiens puede convertirse en un ser que, de cara al exterior, evita el conflicto y, hacia el interior, alcanza el lujo". (SLOTERDIJK, 1994: 26)

En este punto, nos previene Sloterdijk, de una ilusión individualista, que, desde la modernidad, se proyecta en la antigüedad. Pues para el filósofo el hombre no es un ser inherentemente individual

> No. En cuanto seres de horda, los hombres son, sobre todo y primariamente, los participantes en una esencia de horda, la cual, en una visión en cierto modo platónica, es un grado más "real" que los individuos que la integran. "El hombre" no puede entrar en su horda como quien entra en un simpático club. La horda es más bien un club totalitario que genera sus propios miembros para "socializarlos" según las reglas del club, las cuales dan significado al mundo. La ley de la horda es la reposición de la horda en su propio linaje. (SLOTERDIJK, 1994: 26)

Sloterdijk recurre a Dieter Claessens, con su metáfora de *la horda como la incubadora de cría*, para referirse al arcaico carácter incubatorio de la política. En este sentido las hordas para Sloterdijk son "hornos para embriones (…) son los establecimientos de la metamorfosis, en los que lo consistente y lo determinado se cuece "a partir de" lo fluido y lo indeterminado" (SLOTERDIJK, 1994: 26). Denominar, en este sentido, a la horda como incubadora de cría, implica en la metafórica de Sloterdijk concebir que las sociedades primitivas tuvieran que colocar todo su empeño en el arte de la *crianza y domesticación* de seres humanos, pues de esta manera lograban así su tarea política primordial, esto es, la "antropogénesis". Así los recién nacidos no serán individuos típicos de su género si no son criados por su grupo social de pertenencia. Las paleopoliticas conformaciones humanas, son por tanto, para Sloterdijk grupos de seres humanos criadores de seres humanos, que conceden a sus descendientes, a través de enormes distancias temporales, cualidades cada vez más desmedidas de lujo (SLOTERDIJK, 1994: 27). Dice Sloterdijk: "Ya aquí comienza para los hombres una histona natural de lo que no es natural, cuyas prolongaciones modernas recaen sobre nosotros en forma de crisis de "alienación" ecológica y social". Pues, para el filósofo, lo que siempre ha ocurrido durante toda la historia de la humanidad es la revolucionaria incubación de la antinaturalidad dentro de la propia naturaleza (SLOTERDIJK, 1994: 28).

Lo que tradicionalmente se denomina prehistoria es, en realidad, para Sloterdijk un "*hiperdrama*", que acontece en forma de exitosa sucesión de evoluciones del lujo:

> En las antiguas incubadoras de cría de las hordas se probaba suerte con los más sorprendentes experimentos biológicos sobre la forma humana. En ellas, y sólo en ellas, pudo el homo sapiens convertirse en el marginado biológico que — hoy más que nunca — parece que es. En aquellas islas flotantes de los viejos y pequeños grupos, los cráneos se hicieron notablemente grandes, las epidermis notablemente delgadas, las mujeres notablemente bellas, las piernas notablemente largas, las voces notablemente articuladas, la sexualidad notablemente crónica, los niños notablemente infantiles y los muertos propios notablemente inolvidables. (SLOTERDIJK, 1994: 28-29)

Estas incubatorias conformaciones paleoculturales, son por tanto las gestadoras de los "tatuajes fundacionales" de las conformaciones políticas futuras. Son constituciones sociales que se fundan en una campana de amor que establece las relaciones empáticamente arcaicas que transparenta y cohesiona entre sí a los miembros de una misma horda

> (...) cuando la empatía se especializa y tìene que ser trasladada a desconocidos, se abre, sobre todo en las culturas superiores que sucederán a las hordas, un espacio para esos dramas que dieron en llamarse amor; en ellas surge también aquella atención hacia congéneres, prójimos y entornos que en la era de las culturas superiores se bifurcará en curiosidad teórica y estado de alarma política. (SLOTERDIJK, 1994: 29)

En este sentido recalca Sloterdijk que todas las conformaciones conceptuales que precederán la teorización de lo político olvidaran su base constitutiva en su "esencia erotológica", pues todas las constituciones políticas se sustentan en su inherente condición pasional de amor a lo determinado y a su vez, en su nativa disposición de "evitación a lo indeterminado".

IV.

Como ya se ha señalado, para Sloterdijk, es inherente a las conformaciones sociales arcaica su cualidad psicoafectiva de amalgamarse hacia el interior y de evitar lo exterior. Esta cualidad psicoafectiva representa la originaria indiferenciación en la que existencia y correspondencia mutua hacen casi indiferenciables a los miembros de una horda.

> Cada uno de sus miembros está unido con mayor o menor continuidad al cuerpo de sonidos del grupo a través de un cordón umbilical psicoacústico. Corresponderse mutuamente, en este caso pertenecer al mismo grupo, en efecto, no significa de entrada más que escucharse juntos —y en eso consiste, hasta el descubrimiento de las culturas de la escritura y de los imperios, el vínculo social por antonomasia. (Sloterdijk, 1994: 30-31)

Este vinculo social o "cordón umbilical" que reúne a sus miembros en un interior psicosocial total crea un efecto de espacio interior homologable para Sloterdijk al "regazo materno".

> El pequeño cuerpo sonoro, vibrante por sí mismo, atento a sí mismo, crea la forma más temprana de aquellas configuraciones del útero social que han conseguido, en todas las épocas de la historia de la humanidad; el efecto de un espacio interior de la comunidad. (Sloterdijk, 1994: 31)

De ahí que vivir en sociedad signifique también, desde siempre, formar parte de un regazo materno imaginario, pues la idea de algo que nos alberga y nos rodea, responde para el filósofo al orden más antiguo de la copertenencia mutua y transmite el arte de trasplantar a los hombres a un espacio interior más amplio:

> La paleopolítica envuelve, con el más exquisito de los cuidados, el interior sensible de la incubadora; y como tal — tan lejos como llegan nuestros conocimientos — se consideraba en todas partes a las madres con hijos pequeños. En cierto sentido, la "sociedad" no es más que una "envoltura" psicofísica alrededor de la esfera en la que madre e hijo repiten el misterio de la vivificación humana. (SLOTERDIJK, 1994: 33)

En este sentido - para Sloterdijk - si quisiéramos hablar más técnicamente, tendríamos que admitir que el territorio madre-hijo ha sido el foco de inspiración de todos los grupos humanos de la antigüedad; y el favorecimiento de la nueva vida, su "idea demiúrgica".

Es sospechoso – recalca el filósofo – que en los tiempos posteriores hayan sido suprimidas las ideas de las sociedades como antiguas incubadoras humanas y se hayan emprendido con éxito otras vías para la cría de seres humanos. Esto pues, como ya se ha señalado, para Sloterdijk, las culturas superiores desvían el punto de mira de sus metáforas fundacionales y por tanto, de sus secretos constitutivos. La repetición del hombre por obra del hombre ha sido cambiada por las altas culturas por el cuestionamiento acerca del *uso* del hombre por parte del hombre, lo que necesariamente para Sloterdijk ha tenido que conducir a dramáticas invasiones posthistóricas del territorio psicopolítico madre-hijo.

> Francamente: podría decirse que toda la "historia" ha sido, en su sentido más estricto, la historia de las manipulaciones del campo madre-hijo (…) es evidente que en el ámbito de lo paleopolítico se mantiene un matriarcado (de arjé) psíquico que se hace respetar en cuanto poder sobre el limitado ressource del amor materno. (Sloterdijk, 1994: 34)

Sloterdijk, ya en 1994, trae a colación la metáfora Aristotélica del mamífero en el útero para de esta manera concentrar de mejor forma su explicación metafórica de la constitución psicopolítica de las conformaciones humanas. En este sentido, el proyecto que el filósofo plantea se sitúa como un proyecto psico-arqueológico, el cual además de realizar un diagnostico a la situación histórico-antropológica, se presume como un proyecto útero-social de las conformaciones políticas:

> Cuando los espacios ya no son habitables puede suceder que una política de añoranza del útero desbroce con violencia su camino (…) por eso, el mantenimiento de las esferas de vida es también una difícil tarea política que habría de ser filosóficamente asesorada. (SAFRANSKI [Sloterdijk, 2003]: 17)

El filósofo profundizará mas tarde en esta idea al desarrollar en Esferas I una perspectiva de la intimidad que permita, en un lenguaje psico-estético, re-posicionar los fundamentos de su filosofía y por tanto, re-fundar los conceptos que enmarcan su perspectiva de lo político. En palabras de Sloterdijk:

> Hablar de las esferas no sólo significa, pues, desarrollar una teoría de la intimidad simbiótica y del surrealismo de la pareja. Es verdad que la teoría de las esferas comienza, por su objeto, como psicología de la formación interior de espacio a partir de correlaciones dúplice-únicas, pero se desarrolla necesariamente hasta convertirse en una teoría general de los receptáculos autógenos. Ésta suministra la forma abstracta de todas las inmunologías (…) Bajo el signo de las esferas se plantea al final también la pregunta por la forma de las creaciones políticas de universo en general. (SLOTERDIJK, 2003: 64-65)

En este sentido, la exposición que Sloterdijk plantea en su primer tomo de Esferas I Burbujas intentará a nuestro jucio brindar una nueva metafórica para lo originario, reemplazando su concepción antropológico-política – desarrollada siete años antes en su texto En El Mismo Barco - por la del mundo pre-natal, el cual se constituirá en el nuevo lenguaje de la visión política que el filósofo hace de lo social:

> En consecuencia, en nuestra exposición precederá la psicología de las esferas a la política de las esferas; la filosofía de la intimidad tiene que fundamentar, inaugurar, acompañar, merodear alrededor de la morfología política. Este orden tiene obviamente una razón expositiva, pero no sólo eso sino también un fundamento en el asunto mismo. (SLOTERDIJK, 2003: 65)

Ahora en Esferas I se reemplazaría la metáfora de la era paleopolítica como origen onto-antropológico de lo social por la de mundo onto-uterino para referir de una forma distinta a supuestos filosóficos y epistemológicos comunes. La idea está en develar que la proposición psicopolítica de Sloterdijk se funda en la sospecha de que las conformaciones humanas son "conformaciones ficticias" que nunca se plantan bajo la para él "falsa idea moderna de los hechos mismos", por ello su posición vincula la episteme con lo estético, arriesgando que su trabajo sea considerado como poco serio:

> La teoría de lo intimo, que se pone en marcha con el análisis de microesferas (…) está dedicada al intento de mostrar que todas las ciencias del hombre siempre han recopilado aportaciones a un surrealismo topológico, dado que no fue posible en ninguna época hablar del hombre sin tener que vérselas con poéticas del espacio interior habitado, iluminantes sólo como fuegos fatuos. (SLOTERDIJK, 2003: 90)

En este punto parece nuevamente inevitable hacer la relación de la filosofía Sloterjkdiana con los enunciados manifestados por Nietzsche en su texto "*Verdad y mentira en sentido extramoral*", particularmente en la denuncia que el filósofo de fines del siglo XIX hace del intelecto humano.

> El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio, merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña. (NIETZSCHE, 1980: 2)

Este fingimiento, es la condición ficcional que todas las conformaciones sociales y políticas representan para Sloterdijk, y su metáfora del regazo materno, concentra en forma efectiva los significados de conservación asociados a toda conformación humana. Es por ello que para Sloterdijk, el *venir-al-mundo* implica la inevitable condición político-antropologica de *venir - a - una - nación* o lo que es lo mismo, de caer inevitablemente bajo el lenguaje incubatorio de un útero político ficcional. Pues -para el filósofo - el lenguaje que le es más próximo a los hombres al camino de la transmisión inmediata es siempre ya el lenguaje de su comunidad política de nacimiento, el cual se tatúa inevitablemente en el mundo postnatal y oculta inmediatamente el origen oscuro de la caverna onto-antropológica originaria.

En palabras de Sloterdijk:

> Si para nosotros el venir-al-mundo siempre significa también venir-al-lenguaje, esto quiere decir que, en tanto que llegados al mundo, no tenemos más alternativa que la de atarnos desde un primer momento a un mundo lingüístico donde el peso del mundo presiona a todo nuevo hablante (…) mientras que las lenguas nacionales son *los sortilegios de brujería* merced a los cuales se crean los futuros cimientos de la sociedad a partir de los recién llegados y aún relativamente indiferentes al lenguaje. (SLOTERDIJK, 1988)

Considerando esta situación desde una perspectiva psico-lingüística y por tanto psico-política, cabe afirmar que para Sloterdijk si la venida al mundo conduce a que toda nueva vida sea tatúe los modelos de su lengua político-natal, también convierte a los hombres en seres "drogodependientes" de sus lenguas maternas. Y esto es lo que a nuestro juicio pretende advertir Sloterdijk,

esto es, la inherente condición domesticadora del lenguaje - o en lenguaje psiconáutico -, su paleo-antropológica condición antropogenética. Pues como recalca Sloterdijk:

> Los mundos son ámbitos que se regulan exitosamente a sí mismos por medio de autohipnosis colectivas; el mundo es todo aquello que "es el caso" para los insulares que van al unísono; la verdad es aquello a lo que puede hacerse referencia desde la isla; y lo que para los isleños no puede ser, jamás será. (SLOTERDIJK, 1994: 32)

BIBLIOGRAFÍA

SLOTERDIJK, Peter, *Venir al mundo venir al lenguaje*. Lecciones de Frankfurt. 1988.

_____ *Esferas I. Burbujas, Reflexión previa: Pensar el espacio Interior*. Ediciones Siruela, Madrid, 2003.

_____ *En el mismo Barco, Ensayo sobre la hiperpolítica*. Ediciones Siruela, Madrid, 1994.

_____ *El Palacio de Cristal*, Conferencia. Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona 2004 Conferencia pronunciada en el marco del debate "Traumas urbanos. La ciudad y los desastres". CCCB

_____ *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2007.

_____ *El desprecio de las masas; Ensayos sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Teorema, Valencia, 1980.

Il lavoro e il trascendentale dell'azione. Per un'antropologia realizzativa in Blondel

Clara MANDOLINI*
Università degli studi di Macerata (Italia)

RIASSUNTO: Il testo analizza il rapporto tra azione e lavoro nella visione filosofica di Maurice Blondel a partire da una prospettiva antropologica. Facendo riferimento alle due edizioni della nota opera *L'Action* e ad altri testi, si evidenzia la strutturale presenza del vissuto lavorativo nella specificazione del carattere pratico fondamentale dell'esistenza umana, derivandone importanti precisazioni della stessa etica contenuta nella filosofia blondeliana. Il lavoro, nel suo carattere realizzativo, si rivela precisazione fondamentale e concreta, benché poco notata tra gli interpreti, della connessione autonomia-eteronomia che costituisce la dialettica dell'agire umano e della volontà.
PAROLE-CHIAVE: lavoro, azione, Blondel, antropologia, etica.

ABSTRACT: The paper examines the relation between action and work in the philosophical vision of Maurice Blondel, from an anthropological perspective. Referring to the two editions of the well-known work *L'Action* and to other texts, it puts into light the structural presence of the work lived experience in the definition of a fundamental practical characteristic of human existence, thus acquiring important specifications on the ethics contained in the Blondelian philosophy. In its realisation value, work reveals itself as the fundamental and concrete specification, even though not so clearly observed by the interpreters, of the autonomy-heteronomy connection which characterises the dialectics of human agency and will.
KEYWORDS: work, action, Blondel, anthropology, ethics.

* *PhD* - Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane, Università degli studi di Macerata, Macerata, Italia. **E-mail:** gilberto100@libero.it

Finora non è stata chiarita la posizione teorica della nozione di *lavoro* umano all'interno della filosofia dell'azione elaborata da Maurice Blondel. L'interesse per questo tema di indagine, inedito nel panorama della letteratura critica sull'Autore[1], è motivato, in generale, dal tentativo di rilevare la posizione di questa nozione entro una filosofia la cui originalità prima è ascrivibile proprio all'intuizione di un *primato* antropologico dell'azione; ma è anche motivato, più in particolare, dalla "rivendicazione" della pertinenza di un preciso spunto di lettura che emerge direttamente dal dettato dell'Autore, nei diversi apporti offerti dalla lettura di opere edite e note inedite. Tale indagine risponde alla seguente domanda: che posto aspira a occupare l'idea di lavoro in una visione dell'azione provvista di un'ampia connotazione antropologica? In altri termini, come si traduce l'intreccio azione-lavoro nella visione blondeliana dell'uomo? È quanto ci proponiamo di evidenziare in queste pagine.

La fecondità euristica dell'intreccio concettuale azione-lavoro è suggerita da quanto Blondel scrive anzitutto nella prima e nella seconda edizione de *L'Action*[2] (1893 e 1937[3]), ma anche in una recensione al testo *Le travail et l'homme* del 1937[4]. Nella seconda edizione de *L'Action* è detto che, in virtù del suo carattere faticoso e non spontaneo e del suo costitutivo orientamento a un "meglio" (di natura materiale o spirituale), il lavoro appare corrispondere alla stessa *condizione umana*, la cui caratteristica originale consiste «nell'ordinare tutte le potenze infuse, spontanee, volontarie, all'unico e supremo fine a cui si è destinati» (BLONDEL, 1937 (1): 485). In questo senso «*l'azione umana, vista nel suo insieme, dal primo fino all'ultimo atto, è in realtà un lavoro*, il lavoro della messa-al-mondo [*enfantement*] del nostro essere-volente alla pienezza della sua fioritura vitale e spirituale»[5]. La metafora della nascita e del parto è utilizzata anche altrove a proposito del lavoro, insieme al suo accostamento con lo

---

[1] Tra la letteratura critica non si ritrovano riferimenti a questo tema, eccetto che il brevissimo accenno in Bordeleau, 1978. Cf. D'Agostino, 1999.

[2] BLONDEL, 1995: 15-530.

[3] BLONDEL, 1937 (1).

[4] BLONDEL, 1937 (2): 669. Va aggiunta a questi testi la corrispondenza inedita di Étienne Borne del 1937, che illumina l'interesse della recensione stessa.

[5] *Ibid*. (corsivi nostri, d'ora in poi 'c.v.'). Le traduzioni sono sempre nostre. In questo caso, il termine centrale è *enfantement*, forbito termine per indicare il parto, che traduciamo qui con la locuzione 'messa-al-mondo', capace di trasmettere oltre che l'idea della nascita, anche quella della concreta apertura al e nel mondo della persona. Traduciamo altresì *épanouissement* con *fioritura*, lasciando intatto il significato francese di *sboccio*, ed evocando allo stesso tempo in tal modo i possibili rimandi attuali alle idee di fioritura umana e di sviluppo personale.

"spettro totale" degli atti, all'arduo percorso teso alla pienezza dell'essere personale:

> Si è potuto dire che il lavoro sia per eccellenza l'atto umano poiché esso suppone la ripresa dall'inizio, lo sviluppo voluto e regolato, lo sforzo costantemente sostenuto di una sorta di parto, analogo a ciò che si nomina per antonomasia il "travaglio del parto". Tutti […] sono chiamati a *operare questa grande opera della propria edificazione laboriosa*. (*Ibid*.)

L'elemento principale da sottolineare qui – centrale *trait d'union* con i contenuti della prima edizione della stessa opera – è l'identificazione del lavoro con il concetto di *atto umano*, di cui Blondel ricorda, nel testo del 1893 (BLONDEL, 1995: 150 nota), la matrice scolastica. Lo stretto legame tra senso del lavoro e dell'azione consente di mettere a fuoco efficacemente le analisi dell'agire ivi condotte, in vista del recupero delle "piattaforme" antropologiche e morali della visione sull'agire. L'accostamento tra le nozioni di lavoro e azione, attuato nei termini di nascita e fioritura personale, è esteso nel riferimento all'idea di un'amplificazione della sorgente volontaria dell'agire. Nel 1937 Blondel scrive che « il seguito stesso delle onde dell'azione non fa che dispiegare le fasi variamente dure e ricompensanti di questa immensa fatica [*labeur*] del nostro parto» (BLONDEL, 1937 (1): 485), quando già nel 1893 egli sintetizzava lo sviluppo dell'azione con l'immagine delle onde concentriche formate dall'atto e dalla volontà: «La volontà sembra sempre sorpassare se stessa, come se nuove onde provenienti dal centro spingessero senza sosta i cerchi, sempre più ampi, dell'azione» (BLONDEL, 1995: 292).

Dunque è centrale, proprio da un punto di vista antropologico, l'interrogazione che chiede conto dello statuto del lavoro partendo dalla ricerca delle «essenziali precisazioni metafisiche e morali» che esso «apporta all'azione», secondo quanto scritto nelle pagine dell'*Excursus 23* de *L'Action* (1937) (BLONDEL, 1937 (1): 485). Il campo d'indagine sul lavoro si definisce allora in maniera *concomitante* eppure anche *eccentrica* rispetto a quello dell'agire. La difficoltà speculativa di collegare i tre termini di conoscere, essere e fare, «al prezzo della difficoltà tutta pratica di volere e fare ciò che si conosce, di conoscere e fare ciò che si vuole» (BLONDEL, 1995: 179), costituisce per Blondel il terreno di una riflessione filosofica doverosa e di una domanda antropologica "ben posta", se è vero che «*non basta agire, ma bisogna lavorare*, cioè forzarsi e produrre più di quanto si possa» (*Ibid*. (c.v.)).

Pur rigettando l'equazione tra lavoro e destino penitenziale del peccato, si suggerisce insomma un accostamento tra lavoro e carattere tragico e penoso dell'esistenza umana. Nelle pagine de *L'Action* (1893), lo spunto fornito dal riferimento *faticoso* dello sviluppo personale consente così di recuperare i tanti

temi connessi all'indagine trascendentale sulle condizioni di effettuazione dell'azione e sul suo sviluppo soggettivo e sociale. Vengono alla luce le componenti della definizione "vissuta" dell'azione, solidali all'emersione di una vera e propria *semantica* del lavoro: la "fenomenologia" del corpo, l'iniziativa interiore, la difficoltà della decisione, lo sforzo connesso all'impiego delle forze, la fatica della messa in opera del voluto, l'individuazione conseguente all'azione, in altri termini, tutti gli elementi di *laboriosità* e *passività* nell'azione, incastonati nella dialettica della volontà. Essi delineano altrettanti punti di sbocco teorico dai piani della materialità, della tecnica, dell'agire produttivo, a quelli della responsabilità individuale e dell'opzione morale, e portano a negare, d'accordo con quanto scritto da Blondel nella recensione del 1937, che si possa ridurre il senso del termine 'lavoro' alla sola attività produttiva remunerata o ai suoi risultati materiali. Il lavoro appare a Blondel, come si legge nell'*Excursus* già citato, elemento che qualifica, in maniera "trasversale", *ogni* azione. Ciò non significa che l'azione tutta si riduca a lavoro, né che l'impostazione volontaria dell'azione possa mutuare dall'agire lavorativo la priorità strumentale e tipicamente effettuativa. Il lavoro è in ogni caso "specificamente umano", considerato che persino l'attività contemplativa «suppone le preparazioni ascetiche e si prolunga in devozione pratica» (BLONDEL, 1937 (1): 485).

Tali analisi convergono sul tema che qui mi preme maggiormente proporvi, a sostegno di una ridefinizione della gerarchia "pratica" di lavoro e azione: si tratta della *dipendenza* teleologica del lavoro in rapporto al fine della *realizzazione* umana (la *consolidamento* della persona nell'essere) (BLONDEL, 1963: 57). L'appartenenza cruciale del lavoro all'ordine dell'attività umana, descritta da Blondel in termini di fatica e sforzo, ma anche di esplicazione realizzativa, esprime la necessaria permeabilità del lavoro rispetto all'ordine dei *fini*, che solo nell'azione possono però essere intenzionati volontariamente e liberamente in ordine al consolidamento ontologico della persona. Il lavoro appare segmento dell'attività umana "attivabile" solo recependo una finalità già data per desiderabile. In questo senso si comprende l'affermazione di Blondel secondo cui «il lavoro è la *passione nell'azione*» (Blondel, 1995, p. 194 (c.v.)), simile a una sofferenza, a «un'intima contraddizione del volere» (*Ibid*. (c.v.)).

La definizione del lavoro sta dunque tra *attività* e *passività*: come la pena, lo sforzo è detto «legge a un tempo mortificante e vivificante» (BLONDEL, 1937 (2): 669); esso stesso *regola* dell'azione e dell'esistenza che, finita, non è se non nel limite, in una *misura* subita eppure sempre convalidata attivamente. Si possono rileggere le osservazioni del 1937 in direzione di una necessaria

normativa concreta e laboriosa dell'azione, con l'ulteriore apporto di chiarezza offerto dal ritorno sull'opera del 1893[6]:

> Come dunque l'intenzione volontaria ha bisogno di incarnarsi e come incontra la resistenza organica? *Che cosa ha da guadagnare patendo*? E che cosa ci rivela questa necessità dello sforzo o del lavoro nell'azione? Tripla questione da risolvere. Diventare passivi, essere contraddetti e costretti, penare ; ecco lì, sembra, per la volontà, una *strana maniera di raggiungere i propri fini*. E tuttavia questa è *l'unica via del suo progresso*. Ecco il paradosso che si tratta di giustificare. (BLONDEL, 1995: 184 (c.v.))

L'ambiguità – il *paradosso pratico* enunciato – risiede qui non tanto nella compresenza di strumentalità e finalità nell'umano, che Blondel afferma contro coloro che pretendono di giustificare una gerarchia tra i mestieri o una mistica della produzione (BLONDEL, 1937 (2): 670), quanto nella *condizione* stessa dell'umano, che non può realizzarsi se non appunto facendosi strumento del proprio stesso volere, esecutore di una finalità irriducibile al processo stesso. Si dà una «essenziale solidarietà dell'ordine fisico e biologico allo sviluppo della vita morale e spirituale dell'umanità», in virtù della quale l'azione, «*quando è specificamente umana, è dappertutto e sempre laboriosa*, sia che si tratti di cooperare con gli stessi agenti fisici, sia che, attraverso lo sforzo morale e intellettuale, l'uomo modelli il suo corpo, le proprie facoltà, le proprie abitudini organiche» (*Ibid*. (c.v.)). Non è dunque possibile isolare l'uomo integrale dall'*homo sapiens*, né dall'*homo artifex*.

Proprio quello antropologico si rivela un aspetto centrale della questione: nell'orientamento del volere al "più d'essere" (al "meglio" (BLONDEL, 1995: 142)) si coglie la fonte prima della dinamica personale, della sua unificazione interiore cosciente, e tuttavia vi si vede già la presenza del "passivo", del "recalcitrante". E ciò non è estraneo alla struttura dell'azione, anzi ne è un fattore fondamentale, trascendentale: «niente ci ferma più che l'azione» (*Ivi* : 194). Qui, come nel seguente passo, l'inerzia, la passività, la fatica, corrispondono *paradossalmente* alla spinta di avanzamento e di "graduale conquista" (*Ivi*: 193) dell'agire: ciò che – in maniera alquanto "litigiosa" (BLONDEL, 1937 (1): 485) – chiamiamo *lavoro*.

> Non si smonta una macchina mentre lavora, così come, affinché l'unità dell'individuo si mantenga e si confermi, occorre che una cooperazione costante associ le sue forze, e che l'equilibrio sempre minacciato sia continuamente

[6] I frequenti passaggi diacronici dell'analisi dal testo della prima a quello della seconda edizione, qui non sufficientemente giustificati per ragioni di brevità, sono convalidati dalla sostanziale unità del pensiero blondeliano (cf. FAVRAUX, 1986: 356-373).

> recuperato, come in un cammino che infatti non è altro che una caduta sempre arrestata […]. *La sostanza dell'uomo è l'azione; egli è ciò che fa*. (BLONDEL, 1995: 231)

Qui, lungi dal ridurre l'uomo a produzione e operazione, Blondel allarga lo spettro semantico della nozione di azione a quanto, della costituzione ontologica stessa dell'uomo, manifesta la dinamicità e il carattere sempre incompiuto della persona, che si alimenta solo confermandosi attraverso le sue passività. Da quale elemento è allora fornita tale unità umana, laboriosamente tesa allo sviluppo, alla propria multiforme "fioritura"? «Per divenire un principio efficace di azione, le energie diffuse hanno bisogno di essere raccolte in una sintesi mentale e rappresentate sotto la forma unica di un fine da realizzare» (*Ivi* : 140).

Si deve allora posare lo sguardo, "al di sotto" e "prima" dell'azione, sul disegno che si forma attorno alla crescita dell'energia umana[7], concomitante alle espansioni progressive e alla dinamica personale e sociale dell'azione. Compito del lavoro è «captare la finalità in un sistema generale di attività» (*Ivi*: 217), realizzarla anzitutto come fine ideale, assumendo "non più l'idea del fine, ma il fine stesso" (*Ivi*: 244), e operando in tal modo la convergenza delle energie costitutive della volontà individuale, orientarle «all'integrità della vita individuale» (*Ivi*: 217). La "divisione intima" tra le tendenze refrattarie alla volontà, recalcitranti di fronte all'accordo dell'intenzione, esprime il «sentimento doloroso della fatica e la coscienza del lavoro» (*Ivi*: 194)[8]. Pertanto, dove Blondel scrive che «per ritrovare l'accordo continuamente rotto tra il realizzato e il voluto, dobbiamo farci causa efficiente di una causa finale e attirarla verso di noi» (*Ivi*: 245), la nozione di lavoro "opera" chiaramente come un elemento essenziale della definizione dell'azione e della stessa condizione umana.

Lavoro è dunque la *genesi* organica e intenzionale dell'azione («l'oscuro lavorio» germe dell'organismo (*Ivi*: 177)), il suo *sviluppo operativo* (la sequenza degli atti «dal primo all'ultimo»), il correlato della tensione al compimento, per il quale l'intero complesso dell'azione si dota di senso e direzione. Il rimando metaforico al parto si collega con la posizione trascendentale del lavoro: l'azione è anzitutto una «crescita interiore» (*Ibid*.) dell'individuo, che la decisione risolve in «unità cooperante» (*Ibid*.) fino a che «l'operazione motrice,

---

[7] Ci limitiamo a menzionare qui il tema dell'*energia*, necessaria chiave che permette di approfondire le ragioni dell'intreccio di azione e lavoro e di delineare una vera e propria "energetica antropologica" ad esso sottostante.

[8] La traduzione di Sorrentino ('travaglio') non fa cogliere il rimando al rapporto peculiare tra azione e operazione.

sorpassando inevitabilmente le frontiere dell'individuo, nasce dopo questa gestazione a un'espansione più completa» (*Ibid*.).

Lavoro non si dà se non orientato al fine ad esso trascendente, a cui offre il *passaggio* necessario, il processo attivo e faticoso di transizione: «L'espressione sensibile dell'atto indica allora una tendenza del volere verso uno scopo ulteriore: ecco perché l'azione appare sempre come transitiva, e anzi sembra essere in un perpetuo divenire» (*Ivi*: 244). Al punto di incontro tra lavoro e azione si ritrova pertanto lo stesso rapporto tra *mezzo* e *fine*, reso nei termini della dipendenza teleologica del mezzo e, inversamente, della soggezione del fine al metodo della propria realizzazione, sotto pena e sforzo (BLONDEL, 1937 (1): 485).

A partire dal tema della finalità, che come si è visto sta sin dall'inizio alla base della comprensione del lavoro, viene in luce un secondo aspetto della questione: ciò che è in gioco ora non è più la definizione di lavoro, ma il modo in cui l'investimento teleologico apportato dalla dinamica volontaria dell'azione conferisce una regola *morale* al lavoro particolare, evitando il pericolo di un'assimilazione dell'umano al paradigma produttivistico. La domanda diventa allora: qual è la *norma* o *misura* del lavoro, quale scaturisce dalla tensione al compimento ontologico, intima motrice dell'azione? La ricerca di una siffatta normativa del lavoro richiama l'esame dei modi in cui l'imperativo tacito di *compimento* dell'essere, attribuito alla costituzione personale, si riflette sulla stessa definizione morale dell'agire lavorativo e della sua efficacia concreta. La risposta si colloca entro il rapporto tra autonomia ed eteronomia.

Un'eteronomia si impone al volere già solo perché «vogliamo realmente non ciò che è in noi, già realizzato, ma ciò che ci sorpassa e ci comanda» (BLONDEL, 1995: 168). Se dunque il lavoro è, simile a una passione, segmento di attività avviato in direzione di un fine deciso "altrove" che nell'operazione, è pur sempre nell'azione che il fine è assunto dal soggetto come *scopo*. Se l'estraneità parziale delle tendenze individuali – l'eteronomia – fonda l'aspetto di passività dell'azione (il lavoro, l'*atto* esecutivo, l'*operazione*), la loro convergenza – l'autonomia concertata – ne definisce l'attività, la direzione finale, l'*azione*.

Come in una diade polare, il lavoro appare trascendentale *realizzativo* dell'azione (della portata ordinatrice del volere, delle tensioni energetiche che costituiscono la persona), così come l'azione appare trascendentale "teleologico" del lavoro, orizzonte di "precisazione" concreta dell'essere e del poter essere soggettivo. È questo il nucleo di una normativa del lavoro (o se si vuole, di una *ergonomia integrale*), in cui l'oggetto "diventa il metodo" e l'esistenza stessa diventa opera laboriosa, edificazione paziente e faticosa in

rapporto al fine ontologico suo proprio. Nelle pagine della recensione al libro *Le travail et l'homme*, laddove esprime i suoi *desiderata*, Blondel scrive:

> Il lavoro non è fioritura (*épanouissement*) senza concentrazione sostenuta, penosa, stancante, estenuante anche; ed è precisamente perché l'uomo deve contribuire liberamente e laboriosamente al proprio destino meritorio che egli è essenzialmente e in forme tanto diverse nelle doglie e nei rischi di un parto. È perché a lui non basta la spontaneità, come basta agli altri esseri: *per fare il proprio mestiere di uomo, l'uomo deve sempre fare sforzo*; e così *l'agire propriamente umano è sempre lavoro*. (BLONDEL, 1937 (2): 671 (c.v.))

La misura del lavoro è dunque l'azione stessa poiché questa si costituisce e si calibra sulla base della stessa "sostanza" umana che per l'Autore è una volontà infinita. Il paradosso del lavoro si congiunge allora al paradosso del desiderio, il che «significa dire che in noi c'è qualcosa da conquistare, che noi siamo ancora, per una parte e per la migliore, estranei a noi stessi, e che *dobbiamo trattarci non come un fine, ma come uno strumento di conquista*» (BLONDEL, 1995: 179). Lo stesso essere *strumento* della propria fioritura è la stessa misura integrale del lavoro; e il lavoro può essere nell'azione, ma anche solo in virtù di questa, passaggio transitivo, necessaria strettoia.

Si può allora rileggere correttamente l'annuncio di una "morale naturale del lavoro" (BLONDEL, 1937 (2): 671), che «la filosofia ha il compito e il dovere di elaborare, senza dover mettere in causa il problema di una caduta originale», per cui «è normale studiare le condizioni del lavoro umano da un punto di vista filosofico» (*Ibid*.). Alla luce di ciò risulta comprensibile come il nucleo di tale morale deve tendere per Blondel a «realizzare in ciascuno l'equilibrio del composto umano e, in tutti, l'armonia e l'unione delle forze che concorrono alle migliori condizioni materiali e spirituali dell'umanità» (*Ivi*: 672).

«Solo l'uomo si costringe, si combatte, si ammazza, *lavora mentre agisce*» (BLONDEL, 1995: 194 (c.v.)). In questa affermazione sono racchiusi in sintesi i confini della nostra rilettura: evidenziare gli elementi che in Blondel contribuiscono a conferire uno statuto trascendentale al lavoro nel contesto realizzativo dell'intera gamma di attività umana, riconoscere la presenza di un'eteronomia costitutiva nel cuore dell'azione. Senza poterci soffermare sui particolari spiragli che da qui si riaprono su un esame delle fonti e una trattazione di temi specifici, sembra più utile schizzare a rapidi tratti il bilancio di cui ora si dispone.

In estrema sintesi, il concetto di lavoro umano appare definibile in Blondel come spazio della *prassi esecutiva*, momento attuativo di ogni iniziativa attiva dell'uomo, inevitabilmente portato a confrontarsi con termini (materiali, noetici, volontari) di *resistenza*. Osando un'espressione estranea al vocabolario

blondeliano, il lavoro pare stagliarsi sullo sfondo totale dell'azione quale *trascendentale concreto* dell'esistenza, criterio operativo di *definizione* reale dell'essenza umana, di convalidazione della stessa unità della coscienza e della sincerità dei fini personali.

L'attenzione portata simultaneamente sulla condizione eteronomica dell'agire di effettuazione e sui suoi elementi trascendenti di orientamento fa progredire la comprensione del lavoro umano lungo due direzioni complementari di analisi: quella *antropologica* come fenomenologia concreta dell'umano, che enuclea la *misura concreta* dell'azione, la regola faticosa del vivere, e quella *assiologica* e *normativa*, che ricongiunge lo svolgimento dell'agire e del produrre a una fonte di senso, a un progetto di compimento deliberatamente assunto.

D'altra parte, l'attenzione al carattere *realizzativo* e operoso del "consolidamento" personale nell'essere, come si è visto, dà corpo a una caratterizzazione molto, se non *troppo* estesa del contenuto del lavoro: dalla genesi dinamica della coscienza e della motivazione intenzionale, alla vitalità soggettiva del corpo, al piano spirituale e assiologico di valutazione delle azioni sociali, fino all'orizzonte della storia personale e umana in generale, di cui si potrebbe mettere in dubbio la reale capacità di definizione e di raccordo tra nozione "ampia" e "ristretta" di lavoro (o *dei* lavori). In proposito ci si potrebbe chiedere se siffatta estensione del contenuto del lavoro non dipenda dall'ampiezza della stessa nozione di azione, identificata con il contenuto di una dialettica volontaria calibrata sulla misura "sfuggente" della trascendenza stessa, posta problematicamente al cuore stesso dell'antropologia.

BIBLIOGRAFIA :

BLONDEL, M., *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris: Alcan, 1935.

_____ «Le problème du travail humain», in *L'Action*, tome II. L'action humaine et les conditions de son aboutissement, Paris: Alcan, 1937 (1).

_____ Compte rendu de É. Borne – Fr. Henry, Le travail et l'homme, «Politique», 11, 2, 1937 (2), pp. 668-672.

_____ «L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique», in *Œuvres Complètes*, t. I, Paris: P.U.F., 1995; trad. it. a cura di S. Sorrentino,

L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi, Cinisello Balsamo: San Paolo, 1993.

BORDELEAU, L.-P., *Action et vie sociale dans l'œuvre de Maurice Blondel*, Ottawa: Editions de l'Université d'Ottawa, 1978.

D'AGOSTINO, S., *Dall'atto all'azione. Blondel e Aristotele nel progetto de « L'Action »* (1893), Roma: EPUG, 1999.

FAVRAUX, P., L'unité de l'œuvre blondélienne, «Nouvelle Revue Théologique», 108, pp. 356-373, 1986.

Nussbaum e Bataille: um (inesperado) encontro na fragilidade*

Cláudio Alexandre S. CARVALHO**
Universidade de Coimbra (Portugal)

RESUMO: Neste artigo defende-se que a coincidência entrevista entre Nussbaum e Bataille incide nas seguintes exigências contraditórias: 1) por um lado preservar um íntimo livre do olhar inspectivo e regulador do Outro, mas também a necessidade de afrontar a concretização dessa mesma barreira constitutiva do sujeito nas suas vertentes pessoal, privada e pública. Ao desdobrar as ambiguidades contidas no conceito de vergonha, desde a sua vertente comunicativa e encenável até ao seu grau constitutivo -naquilo que se apresentará como uma (h)ontologia do sujeito-, os dois autores seguem diferentes trilhos para enfrentar a degradação física e moral do humano. Nussbaum, filósofa procedendo da tradição aristotélica e utilitarista, aposta sobretudo numa reeducação das emoções por via de uma *catharsis* literária e artística. Já Bataille, incategorizável teórico da despesa, foca-se na posição de limiar presente nas emoções de vergonha e nojo. Em consonância com correntes fenomenológicas e psicanalíticas enraizadas na primeira metade do século XX, o conceito de soberania permite ler a passagem do virtual no actual presente em tais emoções.
PALAVRAS-CHAVE: Emoções, Vergonha, Individuação, Erotismo, Soberania.

ABSTRACT: In this article it is sustained that the coincidence interviewed between Nussbaum and Bataille takes place in the following contradictory demands: to preserve a intimate free from the inspective and regulative gaze of the Other by the one side, but also the necessity to affront the concretion of that same border constitutive of the subject in its personal levels, private and public. Unfolding the ambiguities contained in the concept of shame, from its communicative and performable facets to its constitutive level –in what will be presented as an (h)ontology of the subject-, we

* A participação nas Jornadas realizadas na Universidade de Évora bem como a elaboração deste artigo contaram com o apoio financeiro de uma bolsa de doutoramento concedida pela *Fundação para a Ciência e Tecnologia*.

Este artigo é o resultado de alguns aditamentos e correcções à versão originalmente apresentada ao auditório das Jornadas na manhã de 5 de Julho de 2009, e enquadrada na secção "Subjectividade e Política".

** Linguagem Interpretação e Filosofia - Universidade de Coimbra, Portugal. **E-mail:** caskkk@sapo.pt

find in the two authors different paths to envisage the physical and moral degradation of the human. Nussbaum, philosopher proceeding from the aristotelic and utilitarian tradition, bets mostly in a reeducation of emotions through a literary and artistic catharsis. By his side Bataille, uncategorizable theorist of expenditure, centers on the position of boundary present on the emotions of shame and disgust. In consonance with phenomenological and psychoanalytic tendencies deep rooted in the first half of the XXth century, the concept of sovereignty enables the reading of the passage of the virtual in the actual present in these emotions.
KEYWORDS: Emotions, Shame, Individuation, Eroticism, Sovereignty.

> Le contenu essentiellement terrifiant du noyau autour duquel l'existence de chacun d'eux [deux hommes] gravite, intervient dans leur relation comme un moyen terme inévitable.
>
> BATAILLE, 1995: 129

Introdução e objectivos

Com este trabalho não se pretende uma aproximação ou análise comparativa de autores, mas, mobilizar os seus pressupostos teóricos para pensar a fragilidade humana por via da análise do conceito de vergonha e da sua tonalidade mais visceral, o nojo (à falta de equivalente para o termo *disgust*)[1] enquanto "emoções de resistência" ou formações-reacção. Tomo como referências primárias a sua tematização na obra de Martha Nussbaum, em especial nas análises presentes em *Hiding From Humanity*, à luz de algumas das considerações patentes na concepção de erotismo enquanto "experiência interior" desenvolvida na obra teórica e literária de Georges Bataille. Tal via permitirá uma abordagem da importância das emoções, em especial a *auto-reflexividade da vergonha tomada como emoção de limiar definidor*, para uma teoria da subjectividade.

A convergência de autores de proveniências filosóficas tão díspares decorre da partilha de um pressuposto de base, de acordo com o qual, na sua simplicidade o ser humano preserva um íntimo subtraído ao mundo objectivo de valores comutáveis. Na sua vertente comunicativa -à qual Nussbaum dá preponderância- uma tal "reserva" do indivíduo remete em exclusivo para o domínio da integridade pessoal associada a uma identidade social. Mas com Bataille e em consonância com uma tradição francesa da interpretação do sentimento de pudor, a vergonha é sinónima não só de reserva e retraimento mas também indica o insuportável que põe em causa precisamente a ideia da uma essência fixa garantindo identidade. Proporei para a vergonha a função de oscilador (h)ontológico; a noção de identidade remete não só para a sua vertente exterior, que a põe sempre à mercê de expectativas simbólicas, mas

[1] Em virtude da sua proximidade semântica, que desenvolverei mais adiante neste trabalho, optarei por reificar emoções que podemos tomar como modalidades de um mesmo género. Uma discussão das relações entre nojo e vergonha pode ser encontrada em MILLER, 1997: 34–35.

também para um fundo ético onde se confronta com uma falha subjacente à existência individuada.

Em ambos os autores possui especial importância a referência a um domínio de homogeneidade, para o denominar Bataille recorre à noção de "humanidade média"[2] que podemos tomar como análoga à instância legal do "cidadão comum" utilizada por Nussbaum[3]. Esse espaço homogéneo está sustentado na sua marcação por uma resistência "perversa", ao que toma como excesso e indicador da mortalidade, e surge como aquilo que impede uma superação do auto-(des)conhecimento do sujeito. Para desbanalizar um tal domínio que permanece como ficção teórica, por referência à qual certas experiências põem em causa a estabilidade das formas emocionais dominantes no tempo regular abrigado da violência, estes autores apresentam diferentes vias.

O ângulo pelo qual Nussbaum aborda as emoções é recorrente desde as suas primeiras obras, onde a Filosofia é entendida como "terapia do desejo" face às tendências obsessivas de negação ou sublimação ilusória da fragilidade humana. Essa soberania ensimesmada recusa a vulnerabilidade decorrente de dois domínios entrecruzados da *tuché* aristotélica: a corruptibilidade do corpo e a contingência moral que frequentemente conduz à decepção nos laços humanos[4]. Partindo do pressuposto basilar de que há no indivíduo uma disposição inata para a *Eudaimonia* (designando o florescer individual e social), o tema foi desenvolvido por via da análise histórica e crítica das tradições platónica, estóica e cristã em relação ao amor erótico e à animalidade dos corpos[5], nas quais a filósofa norte-americana detecta a *preparação de um morrer*

---

[2] Em *O Erotismo* Bataille utiliza este termo, "Humanité moyenne", ao debater a função da Filosofia reduzida à sua dimensão de utilidade imediata. Diagnosticando o castrador abdicar do projecto hegeliano afirma: «Não sou o primeiro a sentir-me surpreso por esta desapontante consequência da filosofia, que, enquanto expressão da humanidade média, torna-se estranha à humanidade extrema, isto é, às convulsões da sexualidade e da morte.» (BATAILLE, 1962: 259).

[3] O termo "*Average man*", que carrega também uma acepção estatística, é convertido em indicador do admissível, cf. NUSSBAUM, 2004: 34-37.

[4] Oposição entre o incontrolável e o que está submetido ao domínio da *techné* está presente na reflexão de Nussbaum desde o seu texto académico inaugural, cf. *Id.*, 1986: 89-99.

[5] Reconhecendo a pertinência da questão que o Dr. José Caselas me endereçou, respeitante à possibilidade de Nussbaum admitir uma conotação positiva para a "desvergonha", que, como referiu está plasmada na noção grega de *Anaideia*, gostaria reiterar que na sua análise a norte-americana dilui esse problema na sua tradução legal: "o que pode constituir atentado ao pudor?".

Do ponto de vista filosófico penso que a noção de vergonha cobre ela mesma os seus "afrontamentos", é sempre a partir da sua normatividade que é possível qualificar algo como

que quer escapar à experiência da morte por via de mecanismos frequentemente inconscientes ou técnicas de eliminação da insegurança existencial[6].

A reserva no pensamento de Bataille.

A constatação por parte de Nussbaum de resistências diversas a uma aceitação da fragilidade é coincidente com a crítica repetidamente movida por Bataille relativamente à purificação do sagrado levada a cabo pelo Cristianismo[7]. Na sua recusa de elementos heterogéneos, esta religião nova torna o corpo animal objecto de repugnância e a sexualidade uma componente excessiva que deve ser restrita a fins reprodutivos. Foi esta purificação artificial, mas também a tentação da Economia moderna em eliminar o gasto, que conduziu a uma degradação de parte significativa do mundo profano, à criação do seu extremo imaginativo oposto, o i-mundo. Neste espaço desencantado, julga Bataille a respeito da baixa prostituição[8], estão aniquiladas as possibilidades da experiência interior na medida em que foi anulada de antemão qualquer latência imaginária face a um objecto que está assim reduzido à sua dimensão manipulável e como tal desprovido de valor erótico.

---

vergonhoso, neste domínio não há fundamento último senão a fronteira repetidamente erigida e destronada da convenção. O despudor, na sua transitoriedade histórica e cultural, supõe uma ausência que continua sempre presente e face à qual se constitui. Mesmo entre os Cínicos, com destaque para Diógenes, o que está em questão não é a afirmação crua de uma indiferença perante o olhar dos outros mas uma encenação. Ao denunciar "em acto" a artificialidade das convenções sociais, o cínico suspende efectivamente a sua suposta necessidade, bem como o jugo desta sobre si, mas o seu encenar resulta de uma reflexão detida sobre as causas da vergonha. Aquilo que pode conseguir e a que se propõe é um reposicionamento do *Aidos* e não a sua supressão ou dissolução numa "estética" pessoal. A contraparte positiva de tal encenação é a *parrhesia*, traduzível por franqueza, uma posição resoluta quanto ao que é válido de acordo com a natureza.

[6] Nos capítulos 3 e 6 de *The Human Embrace*, R. Hall faz um bom resumo sobre a unidade teórica patente nas obras que Nussbaum consagrou à tragédia e filosofia gregas.

[7] A contundência de Bataille quanto à inédita purificação do sagrado como marca distintiva da religião cristã faz-se sentir nas várias fases da sua obra. Com respeito ao tema que aqui nos ocupa afirma: «não devemos esquecer […] que fora do Cristianismo, a natureza religiosa e sagrada do erotismo é manifesta em plena luz do dia, com a sacralidade dominando a vergonha.» (BATAILLE, 1962: 134).

[8] Bataille contrapõe a posição da prostituição nas sociedades pré-cristãs, onde as cortesãs desempenham uma função sagrada, e a miserável condição da prostituta de rua, cf. *Id*. 1962: 129-139; 1991b: 140-147.

O pressuposto essencial quanto às origens da organização social mas também da integridade pessoal é enunciado por Bataille: «Ele [o Homem] emergiu [da natureza] pelo trabalho, pela compreensão da sua própria mortalidade e movendo-se imperceptivelmente de uma sexualidade despudorada para a uma sexualidade com vergonha [processo em que] se originou o erotismo. (BATAILLE, 1962: 31). Se o trabalho e a observância das interdições consolidam o domínio do descontínuo, na energética de Bataille o erotismo fica como o excedente dessa actividade, reminiscência de práticas sagradas que respondiam ao que o autor francês denominou lapidarmente de "nostalgia do contínuo".

No volume II de *A Parte Maldita* afirmava Bataille a centralidade da vergonha na sua concepção de erotismo e soberania, algo que decorre de um ponto fulcral na história das religiões: aquilo que é alvo de resguardo –porque fora inicialmente tido como decaído- é paradoxalmente aquilo que mais urge consagrar, aquilo que se reveste de maior valor para o homem:

> O homem parece ser o único animal a *envergonhar-se* da natureza de onde provém, e a qual não cessa de abandonar. Este é um ponto sensível para nós. Nós dispusemos este mundo humanizado à nossa imagem obliterando os traços da natureza; acima de tudo removemos dele tudo que nos evoque a forma como saímos dele. A humanidade como um todo assemelha-se àqueles arrivistas que se envergonham de sua humilde origem. (BATAILLE, 1991 b: 62).

Na sua concretização moderna a experiência erótica é pensada como a capacidade de uma comunicação, sempre imaginária e irredutivelmente subjectiva, entre o descontínuo (nível normativo do simbólico e das formas individuadas a que confere valor partilhado) e a heterogeneidade revelada nas experiências de intensidade extrema. Inicialmente centradas no nascimento e na morte, tais experiências são o que põe o sujeito em causa, ou em relação à causa, dada a sua proximidade ao contínuo, tenebroso e fascinante.

A vergonha surge neste contexto como a emoção mais indicativa de uma protecção face à fragilidade –nunca suprimível- indicada no *abalo afectivo e emocional desencadeado na experiência interior de antecipação da morte*, que confronta sociedade e indivíduo com a necessidade de dar conta do seu excedente de energia constitutiva.

Apesar de podermos imaginar Bataille acompanhando radicalmente a denúncia da não-aceitação da dimensão trágica da existência e o erigir de barreiras artificiais face ao impuro, devemos sublinhar a centralidade no seu pensamento de uma polémica recusa da sexualidade como forma de realização pessoal, de uma sexualidade idealizada que estaria assim totalmente liberta de interdições. O que sem dúvida surpreende, e pode mesmo afigurar-se

contraditório em virtude da escandalosa abertura a tal dimensão nas suas "novelas". Em tais obras o autor francês rasga com a observância da moral sexual e abala frequentemente o carácter estável do género; o erótico, iniciado em movimentos transgressivos, permanece inapelavelmente associado ao que põe em causa a persistência do indivíduo no tempo. Mas o que a alguns se afigura como uma hipocrisia, dá significado a toda uma concepção do gozo que, de acordo com este filósofo maldito, seria eliminada no momento em que o seu carácter de excedente face ao tempo regular -onde reina a utilidade e a observância dos costumes e normas legais- fosse reduzido a uma mera função desse mesmo tempo. A cedência ao frémito do instante não deve ser lida como inconsequente ou irrisória. Há um nível de gratuitidade decorrente da sua associação vaga a uma forma de economia primitiva, mas tal dimensão aniquiladora do acumulado está transfigurada.

O gozo, sem correlativo no mundo efectivo, tem um impacto ao nível da relação do indivíduo a si mesmo bem como nas relações com os outros. Mas para tal, a distinção entre o tempo regular e o da excepção deve manter-se vigente para que o movimento de investida seja estendido até ao retorno, à estabilidade das formas. Daí que este filósofo-artista, capaz de ir aos nimbos da obscenidade, na aurora da revolução sexual dos anos 60 manifestasse reservas em relação à eventualidade de uma integral eliminação das interdições sexuais: «penso efectivamente que o potencial humano depende destas interdições»[9]. Já em *O Erotismo* se sustentava que o desvanecer da vigência das proibições significaria uma extinção da sexualidade humana (cf. BATAILLE, 1962: 38-39, e tb. 50, 115.). Ou seja, Bataille não estaria necessariamente a defender uma zona de mistério criada artificialmente, mas remetendo para um nível de experiência onde, pela sua abertura aos possíveis, está envolvida incerteza e desconhecimento quanto às actuais formas do imaginário individual e das relações interpessoais[10].

---

[9] *L'Impossible* in *Œuvres complètes*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1971-88: 512. Como nota M. Richardson, para Bataille a sexualidade como forma de realização pessoal corresponde a uma repressão da nossa incompletude: «Bataille estabeleceu uma ontologia da nudez (...) A ideia que existe um estado natural do qual estamos separados devido a convenções sociais e que pode ser recuperado por via da nossa exposição, é uma forma particularmente perniciosa de puritanismo.» (*Id*., 1994: 38).

[10] Diversos autores, entre os quais destaco S. Žižek leram nesta atitude a tentativa artificial de manter uma espécie de mística da transgressão, que lê também numa certa tradição kantiana, através pela qual se manteria uma latência entre o domínio da normalidade e do heterogéneo, Cf. *e.g. Id*. *Paralax View*, Cambridge: MIT Press, 2006: 94-95. Aquilo que se oblitera nesta interpretação é o pressuposto de base de que há uma relação estrita entre a sexualidade humana e a fragilidade constitutiva.

A instituição da sociedade a partir de interditos recaindo sobre o sangue e a sexualidade, indica a impossibilidade de aceder a um real mítico ou dado sem ter por referência inicial a inserção do sujeito numa rede de valor organizando a temporalidade individual. Tal inserção simbólica tem uma valência psíquica e física consolidada emocionalmente, a qual só é posta em causa confrontando o limite constitutivo do sujeito, regredindo para a ansiedade como tonalidade de fundo subjacente ao nojo e à vergonha. Esta ansiedade é o revés do fascínio que conduziu ao movimento intencional que se abandona a uma experiência em que todas as emoções quotidianas são abaladas na abertura a um desnudamento. A este desnudamento ou despir acede-se por via de um objecto erótico sacrificial onde a limitação da ordem homogénea é denunciada.

No abrir-se a tal domínio excessivo que põe em causa os seus limites, conta sobretudo a experiência interior dessa transição e a sua conversão imaginária de todas as referências "objectivas"[11]. Bataille destaca a importância decisiva da constituição subjectiva de uma ameaça que não se cinge a uma avaliação das propriedades sensíveis do objecto alvo de interdição[12]; há no pressentir de algo como ameaçador um forte investimento afectivo e emocional que transcende a sua qualidade poluente (envolvendo risco efectivo). A consolidação biográfica destas emoções, com grande destaque para a educação na primeira infância, contribuiu para o adensar da fronteira entre o regular e o que põe em causa os limites do sujeito.

---

[11] Destacando a influência de Nietzsche sobre o seu pensamento, W. Menninghaus leu no Bataille dos artigos publicados na revista *Documents* e nas teses posteriormente apresentadas ao *Collège de Sociologie* uma "anti-estética do informe" onde o nojento e asqueroso, face ao qual impõe a vergonha, é o cerne e princípio dinâmico da existência, cf. *Id.*, 2003: 343-55. Em *Attraction e Répulsion*, a partir das teses de R. Callois relativas à periodicidade da transgressão, explorava Bataille o objecto sagrado como tendo uma dupla face, ele é dissoluto e consagrado. A inquietude de Bataille, decorrente da sua discordância face ao modo como A. Kojève apaziguou a negatividade hegeliana, condu-lo à afirmação de algo que ficaria fora da homogeneidade do Espírito enquanto excedente de energia.

[12] Bataille sublinhou que o nojo relativamente a certos materiais e práticas não decorre da sua nocividade efectiva mas de uma reserva, consolidada por projecção imaginativa, socialmente construída -acentuada em especial na correcção da atitude da criança em relação a determinados objectos como fezes, genitália, seio…- em face de algo que marca um limite do decente. Em *O Erotismo* Bataille aponta para o facto de que «o manter desse medo, base do nojo, não é suscitado por um perigo real. A ameaça em questão não pode ser justificada objectivamente. (…) O terrificado recolher em face do decaído não é de si inevitável. Conjuntamente com este tipo de reacção temos todo um espectro de comportamentos artificiais» (*Id.*, 1962: 57).

Nussbaum e o peculiar posicionamento da vergonha entre as emoções.

O modelo James-Lang, há muito abandonado, defendia ainda a concepção da emoção como irrupção na vida racional, desprovida de conteúdo cognitivo impenetrável, inapta para a moral. Esse paradigma foi gradualmente superado a partir de diversas tradições que vieram a convergir nas perspectivas correntes da chamada inteligência emocional. Em concordância com tais perspectivas, a emoção está inserida numa biografia (a vários níveis físico e moral), tendo uma importância crucial na formação da consciência moral e é componente activa nos processos decisórios quotidianos.

Em contra-corrente face a tendências reducionistas recentes provenientes de sectores das ciências cognitivas[13], e tendentes a eliminar a densidade fenomenológica das emoções, Nussbaum parte de uma concepção que toma o seu complexo "enraizamento" na pessoa humana. O apelo subjacente é o do encontro de uma alternativa viável entre o obscurantismo e o cientificismo, a qual deve ser capaz de dar conta não só da sua vertente físico-psíquica mas também da sua dimensão normativa, enquanto instância judicativa de um mundo pessoal significado de acordo com objectivos e fins, a partir dos quais os eventos são "avaliados". A componente emotiva, diferenciada do humor de fundo e dos padrões emocionais do sistema nervoso central, só tem sentido por referência ao seu interface com os valores enraizados numa determinada forma de vida, sendo que, à excepção de emoções reflexas, com grau ínfimo de mediação –como é por exemplo o caso do embaraço momentâneo-, ela envolve sempre o que Nussbaum denomina de *appraisal*[14] da envolvência e significação

[13] Têm sido diversas as críticas provindas sobretudo das ciências cognitivas relativamente a um determinado horizonte filosófico -sobretudo aquele que cai sob a designação de filosofia moral- que trata das emoções proposicionalmente. Nessa tradução proposicional, as dimensões evolutiva, bioquímica e neurológica indiscutivelmente presentes nas emoções são diluídas em esquemas de acção. Mas a verdade é que, ao secundarizar o nível fenomenológico, alguns cognitivistas entregam-se ao empreendimento abstracto de isolar um mecanismo que, desligado do seu enraizamento numa forma de vida onde a emoção pode tomar significado, fica como presença neutra e impessoal. Um bom exemplo deste procedimento purificador das distorções nefastas da análise fenomenológica pode ser encontrado num livro cujo título revela de antemão a pobreza na concepção das ocorrências emocionais, refiro-me a *What Emotions Really Are* da autoria de P. Griffiths. Contrariamente a essa dissecação da vida interior da emoções, no presente trabalho defende-se que continua a ser imprescindível um nível de explicação fenomenológica da emoção enquanto ocorrência psico-corpórea e contextual, envolvendo uma componente evaluativa por referência a conceitos e expectativas reconhecidos por outrem.

[14] Traduzível por apreciação, este é um termo central para a compreensão da perspectiva de Nussbaum. Em *Upheavals of Thought*, o seu grande tratado sobre as paixões, a filósofa enfatiza este domínio da apreciação sempre envolvida na emoção e que a distingue de um mero apetite

do mundo para um indivíduo. Na medida em que as emoções (a compaixão, o pesar, o medo…) envolvem sempre um juízo avalizador quanto ao que um agente investiu de significação, aquelas não podem ser afastadas da jurisprudência moral e legal. A consideração das emoções como parte integrante da avaliação jurídica é requerida de modo a que o domínio da vulnerabilidade possa ser tido em conta nos juízos da acção.

Também sob o pressuposto geral de que as emoções são formas de lidar com a fragilidade, R. Solomon (proveniente da variante cognitivista-proposicional) defendeu que todas tendem para um mesmo fim, a auto-estima. Mas o problema desta visão (*reason-giving cognitivism*) é o de deixar por esclarecer qual o propósito de certos tipo de emoções que são notoriamente recalcitrantes ou não cooperativas[15]; *escapam ao propósito mais imediato de preservação guiando-se por um valor superior ou são desencadeadas em clara oposição ao sistema de crenças do indivíduo*. No primeiro grupo incluímos emoções envolvendo investimentos objectais bem determinados e princípios morais, no último encontramos a vergonha (mas também o nojo) -quase virtude em Aristóteles[16]- enquanto emoção que oferece grande resistência à reeducação. Profundamente enraizadas no encadeamento biográfico do indivíduo -consolidadas por via de fortes meios de socialização- tais emoções podem ser despoletadas sem que o sujeito o consiga explicar ou em contrariedade com as convicções, racionalizações e crenças manifestas a si mesmo. É a constatação desta ambiguidade objectal e irrasoabilidade de fundo resistente à sua exposição proposicional, que leva Nussbaum a considerar que tanto nas modalidades da consideração de crimes como na eventual aplicação de pena humilhante[17]:

---

ou humor. Tal juízo presentifica frequentemente a insuficiência como constitutiva do humano, de modo que: ao «apreciar um objecto exterior como destacado para o nosso bem-estar, reconhecemos a nossa necessidade e incompletude perante as partes do mundo que não dominamos inteiramente.» (*Id*., 2001: 19).

[15] Um tratamento esclarecedor das emoções recalcitrantes, expositivo relativamente aos impasses com que estas confrontam as concepções cognitivistas, pode ser encontrado na recente obra de P. Hutchinson *Shame and Philosophy*, Cf. *Id*. 2008: 90, 99, 112–117, 133.

[16] Cf. *Id*., *Eth. Nic.* 4. 9. [1128b11–12]. Num ensaio de 2001 "Against Valence ("Positive" and "Negative" Emotions)" R. Solomon refere que este mesmo aspecto está patente numa tradição ética com origem no Estagirita, Cf. *Id*., 2002: 148.

[17] As chamadas "penas de vergonha" [*shame penalties*] comuns na justiça senhorial e eclesiástica, renascidas nalguns estados dos EUA e que se expandiram para alguns países Europeus, recuperam a tradição de marcação dos corpos e em especial o descaracterizar do rosto indicador simbólico da individualidade e humanidade, cf. NUSSBAUM, 2004, 217 e seg.

> (…) vergonha e nojo, diferem [por exemplo] de medo e raiva [seus modos adequados] na medida em que são alvo privilegiado de distorção normativa, e como tal não são fidedignas enquanto guias para práticas públicas (NUSSBAUM, 2004: 13)[18].

Uma característica que faz a emoção diferir do afecto ou reflexo consiste em que, envolve invariavelmente um juízo auto-encadeado, no caso da vergonha uma auto-referencialidade -que B. Williams quis autónoma[19]- que em muito transcende um mero automatismo explicável com recurso a uma explicação baseada em leis de equilíbrio adaptativo, em padrões cognitivamente fechados (*hard-wired*), ou redutível à expressão facial impessoal. A vergonha, e a um nível geralmente mais elementar o nojo, é a *auto-afecção de modalidade retrospectiva*[20] *que, mobilizando expectativas provindas do esgar do Outro, sanciona o próprio eu como desprovido de valor em virtude de algo de que o "afectado" se assume responsável* (ainda que a culpa possa estar ausente). Além desta dimensão normativa do conceito, elaborou Nussbaum, com base nos escritos psicanalíticos de D. Winicott e M. Klein, a sua concepção de "vergonha primária", como apego patológico ao *ideal do ego* possivelmente activo em muitos dos resguardos face à mortalidade e sexualidade constitutivas do humano; qualifica-a como: «demanda infantil de omnipotência (…) [que] como o nojo, é uma forma de esconder a nossa humanidade que é simultaneamente irracional no sentido normativo (…) e não confiável no sentido prático.» (*id*.: 15).

Nussbaum marcou bem esta tendência para a defesa melancólica de uma plenitude perdida, mas na sua análise não compreendeu como nesta negação narcísica das emoções de vulnerabilidade e dependência, está indicado um domínio que escapa inevitavelmente à inscrição simbólica, ao fundo de si não

---

[18] Para um desenvolvimento da sua tese quanto à irracionalidade do conteúdo normativo de vergonha primitiva e nojo, cf. *Id*.: 177-189.

[19] Williams recorre na tragédia soflocleana *Ajax*, ao infortúnio do personagem homónimo, sustentando a ideia de que: por maior que seja a "necessidade" provinda da tradição religiosa ou das expectativas sociais, a mediação dessa origem heterónoma tem lugar no próprio indivíduo que delibera quanto ao suportável ou àquilo que o força a "esconder o rosto" perante os seus. Cf. *Id*. 1993: 75 e seg.

[20] Um aspecto bem marcado na vergonha (tal como do nojo) é o seu carácter retrospectivo, desde logo porque pode sempre ser entendida como expressão decorrente de um investimento afectivo passado pelo qual o indivíduo se sente responsável (ainda que não seja necessariamente culpado ou imputável). Mas além deste aspecto psicológico, ela pode desencadear-se na reconstrução de um acontecimento ou estado de extrema intensidade, mas sempre *après coup*, posterior ao regresso da convulsão.

comunicável (para o qual seria mais adequada a noção de ego ideal lacaniana). Mesmo considerando que por comparação com o embaraço «a vergonha é mais pesada, mais lacerante, na medida em que está imbricada com elementos de aspirações pessoais profundamente enraizados» (*id*.: 204), Nussbaum não pensa com suficiente profundidade a sua força "individuadora", o fundo não tematizado que "move" tal emoção. O seu objectivo é sobretudo o de sublinhar a posição peculiar da vergonha entre as emoções, em especial o facto de que o seu conteúdo emocional é incerto e relacionado com demandas excessivas decorrentes do estádio narcísico, sendo que ela deve, também em virtude da sua incomensurabilidade, ser restrita ao domínio da intimidade. Está aqui em causa uma indicação de um cerne individual que escapa ao sancionamento utilitário, e como tal é o estrato mais profundo que a vergonha oculta, algo que fica aquém das esferas legal e moral e que procurarei aflorar mas adiante.

Utilização legal como vertente inevitavelmente perversa da vergonha "construída"

Nussbaum pensa a vergonha sobretudo enquanto infligida a outrem, como estigma, que aniquila o outro enquanto personalidade auto-determinada e com potencialidades em aberto, etiquetando-o e como tal estagnando as suas possibilidades enquanto sujeito. Ainda que considere a ontogénese individuada da vergonha, nomeadamente o seu papel socializador por via da introjecção de expectativas normativas e a resistência a que está associada, não dá relevância ao seu papel constitutivo do indivíduo, indo ao ponto em que ele se confronta com o seu próprio limite.

A filósofa opõe-se à antiga tradição do estigma como forma de recuperação comunitária de um sentido partilhado do sancionável, do que deve contar como reprovável e vergonhoso, considerando que independentemente das matérias de facto, ela pugna por uma forma de tratamento humilhante e atentatório do valor inegociável da pessoa. A vergonha, pese embora o seu conteúdo moral inequívoco, incorpora também metas e pretensões que na sua vertente humilhante são injustificadamente restritivas da auto-determinação dos indivíduos. Ao invés, Nussbaum foca a culpa veiculada pelas expressões emotivas da indignação e da raiva, tidas como formas adequadas e abertas à ponderação do valor moral e legal de um acto, preservando a pessoa de uma essencialização[21].

[21] De acordo com Nussbaum apenas a indignação -ao imputar responsabilidade sem essencializar a culpa, distinguindo entre acto e pessoa- pode contar para a justiça. É o

Deste modo, recusa-se a utilização normativa do nojo e da vergonha; tais emoções têm expressão adequada e razoável apenas por respeito a critérios objectivos da liberdade pessoal. A ambiguidade objectal de tais emoções deriva precisamente da sua constituição subjectiva com capacidade para integrar uma variabilidade imensa de objectos vergonhosos, de acordo com uma sensibilidade normativa provinda de formas culturais e educativas diversas. Seguindo a tradição liberalista clássica, Nussbaum adopta como critério para o que pode ser considerável pelo sistema legal o "princípio do dano" millseano[22]. É este que permitirá escapar às "perversões da normalidade" frequentemente toldadas de visões mitológicas, baseadas em ideias arcaicas de contágio, na base não só da justificação epocal e culturalmente variável da interdição de certos actos e objectos, mas também, e por extensão, da legitimação da negação de direitos subjectivos dos membros de determinados grupos sociais. As perversões do sistema judicial e penal que Nussbaum enumera têm fundamento último numa demanda de omnipotência e completude que uma educação baseada nas humanidades pode corrigir. No seguimento de empreendimentos anteriores a filósofa destaca sobretudo obras literárias onde é celebrado o erotismo dos corpos e dos corações como é o caso nas obras de D. H. Lawrence e W. Whitman, como forma de diagnosticar e tratar as referidas perversões[23].

No capítulo 6 da sua obra ("Protegendo os cidadãos da vergonha") esclarece Nussbaum que uma "sociedade decente" não deve apenas prescindir de um sistema de Direito que recorra a formas de humilhação (as quais devem ser substituídas por julgamentos que tenham base na distinção entre acto e pessoa e sejam conducentes à reintegração efectiva evitando o ressentimento). O Direito, não pode ficar apenas por uma liberdade negativa, mas em conjunto com diversos sistemas sociais, promover a criação de estruturas objectivas que possibilitem o acesso a um patamar mínimo de dignidade para os seus cidadãos. Trata-se de pensar uma sociedade envolvida na protecção activa da decência. Neste âmbito toma especial relevância uma reformulação, ou pelo menos extensão, da sua tão badalada teoria das *capabilities*. Este assunto merecerá um tratamento extensivo desenvolvido em *Fronteiras da Justiça* onde

obscurantismo que procura aprisionar o indivíduo ao acto justificando o envergonhar como forma de expiação. Nussbaum distingue cuidadosamente o conceito legal de indignação e a resposta essencializante do nojo, cf. *Id.*, 2004: 99-10, 166).

[22] Sustentado na partir da filosofia moral de Stuart Mill, o *harm principle* (de acordo com o qual se sanciona apenas o que é nocivo para outrem) conduz Nussbaum ao longo de toda a sua argumentação, cf. 2004, 64-65 e 323-324.

[23] cf. *e.g.* cap. 5 de *Id.*, 2001.

Nussbaum debate as políticas activas de inserção activa de cidadãos. No capítulo segundo dessa mesma obra ("Disabilities and the Social Contract") a norte-americana apontava a necessidade de pensar a ausência de diferentes tipos e graus de "*in-capabilities*" das teorias Contratualistas. Este é um ponto que Nussbaum critica na abstracção teórica da posição original de que partira Rawls e a qual de acordo com a filósofa é nessa sua omissão promotora de exclusões. A autora frisava aí como muitas das vezes o ser ou não incapacitado decorre de imposições sociais e só excepcionalmente da natureza[24]. Como tal também aqui, Nussbaum apelava a um reposicionamento dos padrões que permitem separar entre normalidade e "anormalidade".

Algo que Nussbaum não debate com profundidade requerida é o facto de grande parte das dificuldades com a inserção semântica da vergonha em processos comunicativos derivar da sua distanciação face a uma experiência efectiva. O uso da vergonha não está engrenado com o sentir de algo como ameaçador da integridade pessoal, mas com um cálculo do ameaçador repetidamente encenado na sua relação com o que é tomado por regular.

Nussbaum apresenta exemplos de certos julgamentos, como o de Oscar Wilde, onde tomando como bitola a normalidade aplicada pelo cidadão comum na sua observância de uma suposta sabedoria milenar, certos actos de sodomia e miscigenação de diferentes estratos sociais que hoje temos como banais e não contagiosos, tenderam a ser mistificados, "descritos como indescritíveis" (cf. NUSSBAUM, 2004: 151 e seg.). Não deixa de ser curioso como uma tal forma de descrição corresponda ao recurso último das obras do Marquês de Sade, ao encenar o impossível numa cena à qual veda o acesso (cf. HÉNAFF, 1999: 80-81).

Dada a sua variabilidade cultural, a vergonha imposta, pode apelar a um auto-investimento sobre referentes físicos re-significados culturalmente ou sobre a constituição moral interpretada a partir da conduta. Desta forma o cair sobre si da vergonha corresponde a um refúgio, uma posição de limitação das possibilidades, que *a contrario* enaltece o movimento transgressivo. O próprio M. Heidegger, nas suas lições sobre *Parménides*, aflorou esta dimensão patente na noção da *Aidos* grega; mais que um sentimento, tonalidade afectiva, ela é

[24] Nussbaum sustenta que o «impedimento consiste na perda de uma função normal do corpo; uma incapacidade é aquilo que não podes fazer no teu meio como resultado [daquela perda] (…) O que devemos fazer é prevenir handicaps decorrentes da privação de direitos básicos.» (*Id*. 2007, 423-24).

transversal ao indivíduo e a sua dimensão de exposição ao Ser está acentuada pelo termo alemão *Abscheu* (nojo)[25].

Vergonha na sua dimensão constitutiva: oscilador (h)ontológico (aquém do nível jurídico e moral).

A cunhagem do neologismo *(h)ontologie*[26] -termo este formado a partir da raiz francesa *honte-* por parte de Lacan entronca numa longa tradição fenomenológica francesa de autores próximos a Bataille (Lévinas, Sartre, Merleau-Ponty), sendo nas palavras de J. Copjec definível como «relação ética do ser, o seu e o do outro» (*Id*., 2006: 103). Tal tradição acentua que na sua dimensão basilar: *o olhar do Outro não convoca apenas a uma (auto)imposição de expectativas, mas também a uma incerteza*. Recorrendo a uma formulação de J.P. Sartre ao desenvolver esta vertente do ser-para-outro em *O Ser e o Nada*, podemos ver como a vergonha além da sua dimensão intersubjectiva: «entrega-me a mim mesmo como *não revelado*» (*Id*., 1993; 269). Não se trata apenas da demanda indecifrável do Outro, mas sobretudo da verdade que o sujeito oculta a si mesmo reforçando a ilusória suficiência da sua inserção simbólica.

Lacan apresentava a vergonha não performativizável, manifestando um domínio que resiste ao desenraizamento capitalista e científico do sujeito moderno, domínio esse indicado pela ideia de "extimidade", movimento em que a interioridade pessoal se descobre como abrigando algo de estranho. Em conformidade com esta noção do íntimo que provoca estranheza, Bataille afirmara «o homem atinge a experiência interior no instante em que irrompe de si a crisálida que sente lacerá-lo e não por via do rasgar de algo que no exterior lhe resiste» (Id., 1962: 39.) Este fundo a que a vergonha impõe obstáculo por via

[25] A respeito da ocorrência do termo na poesia de Píndaro, acentua a sua posição como limite revelador: «Dies Wort soll aber nicht ein „subjectives" Gefühl benennen und keine „Erlebnishaltung" des menschelichen „Subjekts". *Aidos* (Scheu) kommt über den Menschen als das Bestimmende und d.h. Stimmende. (...) Aidos - griechisch gedacht - ist nicht ein Gefühl, das der Mensch hat, sondern die Stimmung als das Stimmende, das sein Wesen, d.h. den Bezug des Seins zum Menschen, bestimmt.» (HEIDEGGER, Martin, *Parmenides* (Vorlesung Wintersemester). In: *Gesamtausgabe*, II. Abteilung, Band 54. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1982 [1942/43], 110.

[26] O termo surge em 1969 no conturbado Seminário XVII (*O Invés da Psicanálise*) e marca uma viragem clara no pensamento de Lacan. A vergonha não é já entendida como marcando o fundamento do social, como o fora no Seminário XI em consonância com Sartre, mas precisamente como o pórtico que marcaria a entrada no domínio da psicanálise. Cf. *Id*., 1991: 209-223.

da defesa arreigada da (suposta) plenitude da inserção simbólica (e consciência moral), é acessível no evento interior que torna qualquer essencialização da identidade em termos de nacionalidade, sexualidade e raça como ilusória. Neste nível de vergonha que qualificaremos como constitutiva (por oposição à encenável), é então discernível uma proximidade clara à noção de experiência interior do erotismo, reveladora do facto de:

> (…) o originário da nossa existência é impessoal. O acto erótico, cuja natureza sagrada é manifesta no mundo pagão, suspende a descontinuidade do mundo do trabalho. Ele não só transgride –reconhece e nega- as interdições sexuais, as barreiras historicamente construídas entre sexos, géneros, classes, raças, culturas e idades, mas também dissolve personalidades. (DIREK, 2007: 96)

Essa dimensão originária da vergonha remete para potencialidades virtuais irrealizadas irremediavelmente pervertidas na individuação de um sujeito. É este nível de virtualidade que em reconfiguração constante, está em tensão com os seus investimentos simbólicos e ameaça a sua consistência identitária. Esta (h)ontologia é uma ética da auto-afecção onde a virtualidade, a "insubstancialidade irrealizada" que ameaça aniquilar o sujeito numa integral desubjectivação, é acessível melancolicamente. Seja, comunitariamente como ocorre nas diversas transgressões periódicas das sociedades antigas, seja por via de uma experiência subjectiva da qualidade imaginária que abandona o mundo das referências comuns, trata-se de um abalo das determinações morais originado na nostalgia de contínuo, ou da pulsão que estende a experiência até à indeterminação da personalidade.

Conclusão ou esboço, de valor introdutório, relativo às possibilidades teóricas e literárias da vergonha.

G. Agamben, nos seus escritos sobre o Holocausto, trabalhando a ideia de soberania a partir de Bataille[27], manifesta esta paradoxal posição da vergonha; ela

> (…) não é senão o sentimento fundamental de ser um sujeito, nos dois sentidos aparentemente opostos desta frase: ser sujeito e ser soberano. Vergonha é o que é produzido em absoluta concomitância de subjectivação e desubjectivação, perda de si e auto-controlo, servidão e soberania. (AGAMBEN, 1999: 107).

[27] Iniciado em *Homo Sacer*, cf. em especial *Ib*. 112-115.

Na multifacetada obra de Bataille, mas principalmente na sua vertente teórica, a noção de Soberania toma então sentido a partir desta posição auto-reflexiva indicada na produção da vergonha como confrontação do possível por parte de um indivíduo que, à vista da sua conformação actual, se posiciona perante o seu próprio virtual irrealizado. Esta ideia surge bem vincada em especial no instituir de um espaço humano ao abrigo do contínuo fascinante, possível em virtude do desenvolvimento das emoções da vergonha e do nojo inseparáveis do respeito pelas interdições. O desenvolvimento de tais emoções está então na origem do erotismo entendido como: *forma pela qual um indivíduo experiencia interiormente o seu excesso constitutivo*, na medida em que as mesmas permitem a simultaneidade da subjecção e da soberania na experiência da vertigem do contínuo.

A relevância deste abalo emocional a que a vergonha abre, à condição de ceder ao movimento fenomenológico que a suscita, prende-se com a sua capacidade de estabelecer comunicação forte entre o homem soberano e a humanidade média. Para ser soberana e confrontar efectivamente a extensão possível da experiência emocional, a experiência (trata-se sobretudo da experiência literária) tem de comunicar o silêncio, a solidão e o segredo, com que se debate no extremo e de onde tem de retornar tornando-o acessível ao homem comum e suas instituições protectoras. Isso é conseguido apenas no caso em que sejam captadas as alterações qualitativas verificadas entre o ponto do abandono e do regresso da experiência transgressiva. Esta é uma experiência cujo recobro inevitável é a culpabilidade resultante de uma vivência estranha ao mundo governado pelas leis da utilidade, e que o filósofo associa nietzscheanamente à infantilidade.

No afã de Sade por uma linguagem sem resto, na qual a própria instância da lei mapeia e integra no domínio do possível toda a irregularidade[28], Bataille chamava a atenção para essa obsessão pela retrospecção das alterações, nas suas particularidades externas e no imaginário, decorrentes da "submissão" de um corpo sacrificial ao desejo puro[29]. Tal atitude soberana requer a partir da obra de Sade uma imunidade relativamente às emoções comuns (relacionando o sujeito não apenas aos seus estados internos mas também aos de outrem), as quais são

[28] Sobre a ambição enciclopédica de Sade, concretizada no mapeamento do possível num corpo virtual, cf. HÉNAFF, 1999.

[29] De entre as múltiplas incursões de Bataille na obra do Divino Marquês aquela que está presente nos estudos 2 e 3 de *O Erotismo* dizem bem da distância entre o homem normal e o soberano de Sade cujo traço mais marcante é o carácter cerebral. É por via das possibilidades abertas pela encenação literária que é possível por via reflexiva regressar a uma prática sacrificial.

ainda assim mobilizadas para a confrontação com o irregular, aniquilando qualquer réstia de reserva moral e física, até ao inanimado. A vergonha na sua dimensão soberana será o domínio da concomitância de impotência e autonomia, traduzindo retrospectivamente as qualidades da experiência interior que se abandonou a uma re-significação do simbólico pelo imaginário.

O ponto comum das obras que caem sob a análise de Bataille em *A literatura e o Mal* é o de uma literatura que se abre radicalmente ao reverso dos pressupostos morais e económicos da quotidianidade e tempo-duração que pauta a utilidade. Assim, é sintomática, por parte do filósofo, a aproximação à verdadeira literatura como uma actividade infantil ao serviço da recuperação de uma plenitude [individual] perdida que como tal transgride e confessa-se envergonhada perante a lei do pai (este ponto é destacado por Bataille com respeito à intersecção de vida e obra kafkiana, e está também presente em Dostoevsky). Na sua obra literária e pornográfica escrita sob pseudónimos - primeiro em *Le Bleu du Ciel* e mais tarde em *Ma Mère*- há um evento recorrente onde está patenteada a obsessão de Bataille pela plenitude, irredutível ao domínio do útil, a que o soberano cede preservando o abalo emocional. É uma experiência que põe o "critério do dano" de que se vale Nussbaum perante uma indecisão, denunciando também a sua candura quanto à "natureza" da sexualidade. Trata-se da confrontação do narrador com o corpo morto da mãe. Ao nível simbólico está em causa o enfrentar do possível numa experiência extrema de transgressão. Num só movimento intencional convergem as interdições fundamentais que, estudadas pelos antropólogos e sociólogos destacados na obra de Bataille, foram rapidamente integradas pela Psicanálise: incesto e morte. Trata-se de uma concretização literária (com suposto referente biográfico) do movimento do sujeito que melancolicamente busca aceder ao objecto perdido, à plenitude e intimidade que precede a sua individuação. Já não é a soberania antiga do dispêndio, concretizada num determinado estrato social, mas característica de uma posição que preserva lucidez [apática] perante a conturbação "absoluta" a que se abandonou tendo acesso ao domínio onde o signo, des-saturado das significações quotidianas, cede em face de uma linguagem morta apenas captável pelo conceito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press, 1998 [1995].

_____ *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, New York: Zone Books, 1999.

BATAILLE, Georges. *Death and Sensuality: A Study of Eroticism and the Taboo*, New York: Walker and Company, 1962 [1957].

_____ *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, New York: Zone Books, 1991 [1947].

_____ *The Accursed Share, vol. II & III (The History of Eroticism & Sovereignty)*, New York: Zone Books, 1991b [1949].

_____ *The Tears of Eros*, San Francisco: City Lights Books, 1992 [1961].

_____ « Atraction et Repulsion » I et II *in* HOLLIER, Denis (ed.). *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris: Gallimard, 1995, 120-144.

_____ *A literatura e o Mal*, Lisboa: Vega. 1998 [1957].

BLACKBURN, Simon. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Oxford: Oxford U.P., 1998.

_____ *Lust*, Oxford: Oxford U.P., 2004.

COPJEC, Joan. "May '68' The Emotional Month" *in* ŽIŽEK, Slavoj, *Lacan: The Silent Partners*, New York: Verso, 2006, pp. 90-113.

DIREK, Z. "Erotic Experience and Sexual Difference in Bataille" in WINNUBST, S. (ed.) *Reading Bataille Now*. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York: Routledge, 2001 [1966].

GEMERCHAK, Christopher M. *The Sunday of the Negative. Reading Bataille Reading Hegel*, Albany: SUNY Press, 2003.

GRIFFITHS, Paul E. *What Emotions Really Are*, Chicago: University of Chicago Press, 1997.

HALL, Ronald, *The Human Embrace: The Love of Philosophy and the Philosophy of Love. Kierkegaard, Cavell, Nussbaum*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2000.

HÉNAFF, Marcel. *Sade: The Invention of the Libertine Body*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999 [1978].

HOLLIER, Denis. *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*, Cambridge: MIT Press, 1992.

HUTCHINSON, Phil. *Shame and Philosophy: An Investigation in the Philosophy of Emotions and Ethics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan Ltd, 2008.

IRWIN, Alexander. *Saints of the Impossible: Bataille, Weil and the Politics of the sacred*, Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2002.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre XVII: L'Envers de la Psychanalyse*, Paris: Seuil, 1991.

LAND, Nick. *The Taste for Annihilation: Georges Bataille and Violent Nihilism*. London: Routledge, 1992.

MENNINGHAUS, Winfried. *Disgust: The Theory and History of a Strong Sensation*, Albany: SUNY Press, 2003.

MILLER, William I. *The Anatomy of Disgust*, Cambridge: Harvard U.P., 1997.

NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, New York: Cambridge U.P., 1986.

_____ *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. New York: Oxford U.P., 1990.

_____ *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge, Cambridge U.P., 2001

_____ *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law.* Princeton and Oxford: Princeton U.P., 2004.

_____ *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership*. Cambridge, The Belknap Press / Harvard U.P., 2007.

RICHARDSON, Michael. *Georges Bataille*. London & New York: Routledge, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. *Being And Nothingness: A Phenomenological Essay On Ontology*, New York: Washington Square Press, 1993 [1943].

SOLOMON, Robert, C. *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*, New York: Oxford U.P., 2002.

STOEKL, Allan (ed.). *On Bataille. Yale French Studies 78*. New York: Yale U.P., 1990.

STOLLER, Robert. J., *Observing the Erotic Imagination*. New Haven and London: Yale U.P., 1985.

SURYA et al. (ed). *Georges Bataille: An Intellectual Biography*, London: Verso, 2002 [1992].

WILLIAMS, Bernard, *Shame and Necessity.* Oxford: University of California Press, 1993.

WILSON, Robert R., *The Hydra's Tale: Imagining Disgust.* Edmonton: University of Alberta Press, 2002.

Multiculturalismo, Filosofía Política y Antropología*

Damián Omar MARTÍNEZ ARIAS**
Departamento de Filosofía - Universidad de Murcia (España)

«Toda cultura que se posea es cultura en creación,
todas las diferencias culturales son actos de diferenciación y
todas las identidades culturales son actos de identificación cultural»
Gerd BAUMANN, *El Enigma Multicultural*: 120

RESUMEN: Este artículo está divido en tres partes. En la primera de ellas se trata de hacer una aclaración conceptual del término multiculturalismo desde la perspectiva política: cuándo comenzó a ser usado, dónde y con qué fines; pero también de la base teórica que ha subyacido a tales usos. En la segunda parte se explica el modo en que el multiculturalismo pasó a convertirse en protagonista de la filosofía política liberal de corte anglosajón: cómo Will Kymlicka hizo derivar una defensa del multiculturalismo de los principios liberales, y autores posteriores han señalado que el multiculturalismo deriva del igualitarismo liberal, pero a su vez supone algunos desafíos a ciertas concepciones liberales. Finalmente, en la tercera parte se señala el modo en que la antropología social ha colaborado en el estudio de las realidades multiculturales, pretendiendo una mejor comprensión de los fenómenos tanto para el ámbito teórico, como para el práctico.
PALABRAS CLAVE: Multiculturalismo, Filosofía Política, Liberalismo, Cultura, Políticas de la Identidad.

KEYWORDS: Multiculturalism, Political Philosophy, Liberalism, Culture, Identity Politics.

* La preparación tanto de la comunicación como de este artículo ha sido posible gracias al disfrute de una beca de investigación pre-doctoral de Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Ciencia e Innovación (AP2006-04395), en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia.

** **E-mail:** doma@um.es

Multiculturalismo

Comenzaré hablando del concepto de multiculturalismo, en el modo en que ha sido barajado tanto en las políticas públicas de promoción y apoyo a la diversidad cultural como en la perspectiva teórica que subyace a estas políticas. El término comenzó a ser utilizado en las décadas de los sesenta y setenta en países como Canadá, Australia, y en menor medida Estados Unidos y el Reino Unido, en relación a la modificación del currículum escolar en aspectos como la enseñanza de la lengua materna y religión de los hijos de inmigrantes, los distintos tipos de comida, ropa, etc. A nivel general, esta perspectiva se basaba en reconocer ciertas exigencias culturales a distintos grupos minoritarios en varias esferas sociales. En Canadá y Australia, sin embargo, el foco fue mucho más amplio. Desde el principio, en tales países incluyó, por ejemplo, cuestiones constitucionales relacionadas con la posesión de las tierras por parte de los indígenas y la definición de la propia nación.

Es por esto que el término multiculturalismo en estos países ha pasado a significar, y ahora significa en todo el mundo anglo parlante y en algunos lugares más, la acomodación política por parte del Estado y/o el grupo dominante, de todas las minorías culturales definidas por referencia a la etnicidad, la nacionalidad o la religión.

Sin embargo, incluso a día de hoy, tanto en los discursos teóricos como en los políticos, el multiculturalismo significa cosas diferentes en lugares diferentes. En Norteamérica puede abarcar grupos diferenciados con reivindicaciones territoriales, como los pueblos nativos y los quebequenses[1]. En Europa, los grupos con reivindicaciones similares, como los eslovacos, los escoceses, o los catalanes son pensados en términos de nación, y el multiculturalismo como discurso teórico y político no suele referirse a ellos, sino que se refiere a la mezcolanza urbana post-migración, es decir, a los grupos de inmigrantes y sus descendientes y su situación en el entramado urbano de las grandes y pequeñas ciudades europeas. A veces, normalmente en los Estados Unidos, términos tales como *multiculturalismo* o *coalición arco-iris* suelen incluir a grupos marcados por la diferencia y la exclusión histórica (MODOOD, 2001), como las mujeres y los gays[2].

[1] En estos dos grupos es en los que se centra la obra de Will Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.

[2] De esto se ocupó Iris Marion Young, en *La Justicia y la Política de la Diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000.

Este último significado del término deriva del hecho de que la asertividad étnica asociada con el multiculturalismo ha sido parte de una corriente política más amplia de *políticas de la identidad*, que germinaron en un principio en la década de los sesenta y que transformaron la idea de la igualdad como *mismidad*[3] en igualdad como diferencia. Los movimientos del *Black Power*, el feminismo y el orgullo gay desafiaron el ideal de igualdad como asimilación y argumentaron que «una auto-definición positiva de las diferencias de grupo es de hecho más liberadora» (YOUNG, 2000). Como bien señala Iris Marion Young, los grupos oprimidos adoptaron una visión positiva de su diferencia de grupo, lo cual fue liberador para ellos, ya que les permitió definirse a sí mismos, y rechazar la definición que la cultura hegemónica había hecho de ellos.

Efectivamente, la crítica al ideal liberal de los conceptos políticos como algo culturalmente neutral y ciego al color, con la afirmación de que la cultura y la etnicidad no puede quedar confinada en la así llamada esfera privada, sino que forman estructuras y oportunidades políticas en todas las sociedades, es una de las principales exigencias hechas por el *multiculturalismo* y las *políticas de la diferencia*. Es esta la base teórica con la que se llega a la conclusión de que las democracias liberales, supuestamente neutrales desde el punto de vista cultural, son parte de una cultura hegemónica que sistemáticamente margina a las minorías. De ahí, la exigencia de que las culturas minoritarias, con sus normas y símbolos, tienen tanto derecho como sus homólogos hegemónicos a disfrutar de las riquezas de la sociedad, y a estar en el espacio público, a ser *reconocidos* como grupos, y no solo como individuos culturalmente neutralizados (MODOOD, 2001).

Filosofía Política

El debate sobre el multiculturalismo cobró especial relevancia a principios y mediados de la década de los noventa en el seno de un debate abierto en la filosofía política liberal anglosajona. Durante ese cercano período, la filosofía política normativa venía debatiendo sobre el individuo y su lugar en la comunidad en los países angloparlantes, aunque su influencia se hizo notar en países con tradiciones lingüísticas y filosóficas distintas, debido a la globalización de los modos de vida y pensamiento anglosjanones.

La importancia de la teoría política en el multiculturalismo puede ser parcialmente entendida por la propia dinámica interna de la disciplina. *Una*

[3] El término inglés utilizado es «sameness», y creo que la mejor traducción para este contexto es «mismidad», en tanto que asimilación de lo diferente para convertirse en igual.

Teoría de la Justicia (1971), de Rawls, fue el texto fundamental que dio paso a la renovación moderna de la teoría política normativa anglo-americana. Esta obra fundamental se comprometía a dar una respuesta sistemática, y basada en argumentos filosóficos, a las cuestiones de la justicia distributiva en sociedades que, como los Estados Unidos, eran consideradas con un pluralismo de valores (MODOOD, 2001: 563).

La obra de Rawls dio lugar al conocido debate entre liberales y comunitaristas. Sin embargo, este debate no se centró tanto en las cuestiones relativas a la justicia distributiva, sino más bien en las cuestiones de la racionalidad y el pluralismo de valores. Este debate, por lo tanto, definió sus cuestiones más en términos de la naturaleza de la comunidad y los derechos de las minorías que en términos de justicia distributiva, del mismo modo que en la teoría social se dio un giro desde las cuestiones de conflictos de clase hacia las cuestiones de la identidad y la diferencia. En ambos casos, el marco intelectual se prestó a la teorización sobre el multiculturalismo.

En el debate entre liberales y comunitaristas se asumía que, dependiendo de la posición que uno adoptara con respecto al liberalismo y el comunitarismo, se adoptaría una determinada posición en lo relativo a la defensa o crítica de los derechos de las minorías. Se suponía que, si uno es un liberal que aprecia la autonomía individual, se opondría a los derechos de las minorías como a una innecesaria y peligrosa desviación del énfasis en el individuo. Y al contrario, se presumía que los comunitaristas entenderían los derechos de las minorías como una adecuada forma de protección de las comunidades frente a los erosivos efectos de la autonomía individual. A diferencia de la sociedad mayoritaria –argumentarían los comunitaristas siguiendo esta lógica- las minorías culturales aún no han sucumbido al individualismo liberal, manteniendo una forma coherente de vida colectiva que es preciso proteger frente al avance del individualismo (KYMLICKA, 2003: 32).

En Will Kymlicka encontramos un intento de superar el debate que inscribía la problemática de los derechos de las minorías en el seno del propio debate entre liberales y comunitaristas. En su opinión, esta no fue una forma útil de concebir las demandas a favor de los derechos de las minorías en las democracias occidentales. Su intención desde que escribió *Liberalism, Community and Culture*, en 1989, es hacer compatible la teoría liberal con una defensa filosóficamente justificada de los derechos de las minorías. Sus esfuerzos se han dirigido a desarrollar una teoría del multiculturalismo que esté asentada en las bases filosóficas de la teoría política liberal.

Señalando la importancia que la tradición liberal otorga a la autonomía individual y, por lo tanto, a la posibilidad de revisar los propios fines, junto con la importancia que algunos liberales, entre ellos Ronald Dworkin y el propio

Kymlicka dan a la pertenencia cultural, la obra de Kymlicka derivará la legitimidad de los derechos de las minorías culturales de los propios principios liberales. Al contrario de lo que se suponía al asimilar el debate entre liberales y comunitaristas al debate sobre el multiculturalismo, Kymlicka no establece una disyunción entre *liberalismo o multiculturalismo*, sino que establece una conjunción asociativa que le permite hacer derivar los derechos de las minorías de la propia base normativa de la teoría liberal.

El argumento de un modo muy resumido es como sigue: Si la teoría liberal valora la autonomía individual para que los individuos puedan elegir sus propios fines, y si algunas lecturas de la teoría liberal entienden que las distintas opciones a elegir de cada individuo vienen proporcionadas por nuestra propia cultura[4], por lo tanto, es necesario establecer derechos que permitan que las distintas culturas puedan sobrevivir para que cada individuo, pertenezca a la cultura que pertenezca, tenga la posibilidad de elegir entre las distintas opciones que le brinda su propia cultura.

Como el propio Kymlicka señala:

> La libertad que los liberales reclaman para los individuos no es en esencia la libertad de trascender la propia cultura y la propia historia, sino más bien la libertad de desenvolverse dentro de su propia cultura societal, de distanciarse a sí mismos de determinados roles culturales, de elegir cuáles son las características de la cultura que vale la pena desarrollar, y cuáles carecen de valor. (KYMLICKA, 1996: 130)

Por decirlo en términos rawlsianos, el acceso a la propia cultura sería un *bien primario*; es decir, «un bien que la gente necesita, sea cual fuere el tipo de vida que ha elegido, porque proporciona el contexto dentro del cual efectúa estas elecciones específicas» (KYMLICKA, 1996: 122. n. 11).

De este modo, Kymlicka se introdujo en el debate sobre el multiculturalismo y el liberalismo, tratando de hacer derivar una defensa del multiculturalismo de los principios filosóficos del liberalismo. Hasta este momento, la relación es de derivación, pero otro de los argumentos del multiculturalismo en filosofía política es un grave desafío al modo tradicional en que la teoría liberal y las políticas de las democracias liberales han respondido a los problemas planteados por la diversidad cultural.

Tariq Modood señala que:

[4] Es necesario señalar que para Kymlicka la propia cultura es la nación, ya que Kymlicka trata de hacer compatible el nacionalismo quebequés con el liberalismo. Pero sus planteamientos han cruzado fronteras teóricas y geográficas, y sus argumentaciones son utilizadas para justificar los derechos de las minorías étnicas y religiosas, además de las nacionales.

> El multiculturalismo surge en el seno de las democracias liberales y tanto su apoyo como su crítica tiene que hacerse en relación a las actuales democracias liberales (…) Esto no significa que una evaluación del multiculturalismo sea o deba estar enmarcada por el liberalismo. Lo que yo digo es que el multiculturalismo presupone la matriz de principios, instituciones y normas políticas que son centrales para las democracias liberales contemporá-neas; pero el multiculturalismo es (…) también, un desafío a algunas de esas normas, instituciones y principios. Desde mi punto de vista, el multiculturalismo no puede ponerse en marcha si repudia totalmente el liberalismo, pero tampoco puede hacerlo si el liberalismo tuviera que marcar los límites de la política. El multiculturalismo es hijo del igualitarismo liberal, pero como cualquier hijo, no es una reproducción fiel de sus padres. (MODOOD, 2007: 7-8)

Uno de los principales desafíos a los que se refiere Modood es el del concepto de tolerancia liberal, o en su formulación contemporánea, el concepto de neutralidad estatal. Rawls y Dworkin señalaron que para que el Estado liberal sea justo entre las distintas concepciones del bien, es necesario que se mantenga neutral entre ellas. Los multiculturalistas argumentan que esta neutralidad es imposible, ya que todo espacio público está formado en base a un modo de entender las cosas, en base a una cultura hegemónica. Por ello, plantean que la neutralidad estatal no funciona en la práctica, y por lo tanto es necesario conseguir un reconocimiento público de todos los grupos culturales y su parte de colaboración en la esfera pública.

> El multiculturalismo va claramente más allá de la tolerancia y de la neutralidad estatal, ya que supone un apoyo activo para con las diferencias culturales y una activa actitud desalentadora contra la hostilidad y desaprobación hacia *estas* (diferencias culturales), así como la re-creación de la esfera pública con el fin de incluir completamente las identidades marginadas. (MODOOD, 2007: 64. La cursiva es mía).

Antropología

Hasta ahora hemos señalado de un modo esquemático la emergencia del término multiculturalismo y el modo en que la filosofía política desarrolló el debate sobre los derechos de las minorías hasta convertirlo en parte de los debates sobre los límites de la propia teoría liberal. Pero, ¿de qué culturas hablan los multiculturalistas? Parecería lo más lógico que desde que comenzaron los debates y las denominadas políticas multiculturalistas allá por los años sesenta y setenta, los antropólogos estuvieran interesados por el tema y formaran parte de tales debates. Pero lo que sucedía era todo lo contrario.

Lo cierto es que las relaciones entre antropología y multiculturalismo hasta que comenzó la década de los noventa eran bien distintas de las que se dan a día de hoy. Hasta principios de la década de los noventa, por lo general, el concepto de cultura que barajaban los antropólogos no tenía nada que ver con el barajado por los multiculturalistas.

Como hemos apuntado al principio, el multiculturalismo es un movimiento de cambio. Nació con la intención de desafiar la hegemonía cultural del grupo étnico dominante (o de la clase dominante constituida casi exclusivamente por un grupo étnico) exigiendo un reconocimiento igualitario de las expresiones culturales de los grupos no hegemónicos, primero en el sistema educativo, y más tarde en otros ámbitos de la vida pública.

Por lo tanto, el término cultura que se usaba tanto en discursos como en políticas multiculturalistas era bien distinto de aquellos estudiados por los antropólogos. Cuando los multiculturalistas hablaban de cultura se referían principalmente a las identidades sociales colectivas en lucha por la igualdad social (TURNER, 1993: 412). Para los multiculturalistas, el uso del término cultura venía asociado a ciertas situaciones de marginación política, económica y social, y por lo tanto, a la reivindicación de derechos políticos que han venido a llamarse "derechos culturales". Para el multiculturalismo, a diferencia de para los antropólogos antes de la década de los noventa, la cultura no era un fin en sí mismo, sino un medio para conseguir un fin, y no todos los aspectos de la cultura del modo en que la concebían los antropólogos eran relevantes para conseguir tal finalidad.

Sin embargo, desde mediados de los noventa, las relaciones han comenzado a estrecharse, y podemos encontrar una gran cantidad de trabajos en los que la antropología, la teoría política y otras disciplinas como la sociología han trabajado mano a mano en el estudio de las realidades multiculturales y de la administración de la diversidad.

Como James Clifford y Terence Turner sugirieron, una antropología como *ciencia del hombre*, que estudiara las *culturas del mundo* desde un punto de vista privilegiado no puede hacer nada por el estudio de las políticas de la identidad (CLIFFORD, 2000: 98). Una antropología que no tenga en cuenta los contextos socio-políticos de explotación, los fenómenos provocados por la globalización, no puede servir a los propósitos del multiculturalismo. Para que se diera una colaboración entre disciplinas, señalaban, era necesario que los antropólogos:

> (...) contextualicen sus ideas sobre la cultura enfocando los modos en que los constructos culturales median en los procesos sociales y luchas políticas por los que la gente se produce a sí misma y resiste y/o acomoda relaciones de poder asimétricas. Y cuando ellos (los antropólogos) combinan el descentramiento crítico de las representaciones culturales con el descentramiento de sus propias

> perspectivas teóricas sobre esas representaciones, entonces no solo tendrán una base sólida para lamentarse por el hecho de ser ignorados por los multiculturalistas, sino también una base para hacer contribuciones críticas al programa del multiculturalismo crítico para una cultura democrática. (TURNER, 1993: 422-423)

Y así ha sido en algunos casos. Para concluir, quisiera señalar uno de ellos. Ahora veremos el modo en que los estudios sobre el multiculturalismo, a partir de la segunda mitad de la década de los noventa, han combinado una sabia mezcla de filosofía política normativa y antropología. Una antropología que, como apuntaban Clifford y Turner, ha sabido vincular los procesos culturales con los procesos de dominación política y marginación social, llegando a una comprensión de la complejidad de tales procesos en las últimas décadas.

Una cuestión añeja en el desarrollo de las teorías antropológicas y que ha venido a situarse en el centro del debate antropológico sobre el multiculturalismo ha sido el del carácter ontológico de las propias culturas. La cultura ¿es algo real, o solo un concepto utilizado para estudiar las realidades sociales?; es decir, ¿la cultura se tiene o se crea? Quienes han entendido que la cultura «se tiene», piensan que se ha configurado a través de procesos históricos, y que en la actualidad influye e incluso da forma a los actos y el modo de pensar de todos los llamados miembros de esa cultura. Es decir, la cultura es algo *real*, poseído por personas, y que determina su comportamiento. Quienes entienden que la cultura no se posee, sino que se crea, también piensan que se ha configurado a través de procesos históricos, pero no entienden que esa configuración acabe en algún momento, sino que esa cultura es «moldeada a través de la constante actividad renovadora» (BAUMANN, 2001: 108). Es decir, algo que las personas van creando y recreando a lo largo de sus actividades diarias.

Gran parte de los estudios antropológicos hechos sobre el multiculturalismo han concluido que tanto las políticas como las teorías multiculturalistas[5] parten de que la cultura es algo que se tiene[6]. Debido a esto,

[5] «…el multiculturalismo suele convertirse en una forma de identidad política, en la que el concepto de cultura se funde con el de identidad étnica. Desde un punto de vista antropológico este movimiento, al menos en su forma ideológicamente más simple, está lleno de peligros tanto para las teorías como para las prácticas (políticas). Corre el peligro de definir la cultura como la propiedad de un grupo étnico o de una raza; corre el peligro de reificar las culturas como entidades separadas por hacer demasiado hincapié en la homogeneidad interna de las culturas en términos que potencialmente legitiman las demandas represivas para una conformidad cultural», (TURNER, 1993: 411-412)

[6] Los críticos de este modo de entender las culturas señalan que entender que la cultura se posee es reificar a la cultura. La reificación es -siguiendo a Baumann- «hacer real algo que no existe, o bien convertir conceptos en cosas». (BAUMANN, 2001: 84). Baumann se basa en el concepto de

suponen que esas culturas minoritarias son algo diferenciado, congelado en el tiempo, impermeable a las influencias externas, homogéneo, y sin disensiones internas; que las personas de ciertos orígenes geográficos, étnicos o familiares deben ser definidas por *su cultura* y, además, que su comportamiento está culturalmente determinado. Se dice, en definitiva, que los defensores del multiculturalismo poseen una visión excesivamente funcionalista de las minorías culturales, en la que los conflictos tanto internos como externos al propio grupo son pasados por alto (GRILLO, 1998; ALIBHAI-BROWN. 2000)

De esto se derivan importantes críticas al modo en que las políticas públicas multiculturalistas han sido desarrolladas. Se señala que, con tal concepción de la cultura, las políticas apoyan e incluso ayudan a crear a las élites de las denominadas comunidades étnicas o religiosas. Desde este punto de vista, los intentos por incorporar a los grupos étnicos en las instituciones llevan a la formación de una élite de líderes que pretenden representar sus respectivas comunidades (MODOOD, 1998: 379). Al representar a las culturas como un todo homogéneo, se entiende que los legítimos interlocutores de las instituciones políticas son aquellas élites que dicen representar a su grupo étnico o religioso. «Estas estrategias -dice Gerd Baumann- son represivas, y el multiculturalismo que crean será la única propiedad que posean esas élites que abusan de su poder para definir la forma en que los demás deben ver el mundo» (BAUMANN, 2001: 114).

Gerd Baumann señala que un multiculturalismo basado en la investigación etnográfica nos libera de las nociones esencialistas de la cultura, barajadas por teóricos del multiculturalismo y usadas en las políticas multiculturalistas. En la antropología de principios de la década de los noventa, señala Baumann, se renovó el consenso contra este tipo de concepciones esencialistas de la cultura[7]. Y la concepción procesual de la cultura que surgió

---

reificación que expusieron Berger y Luckmann: «La reificación es la aprehensión de fenómenos humanos como si fueran cosas, vale decir, en términos no humanos […] la reificación es la aprehensión de los productos de la actividad humana *como* si fueran algo distinto de los productos humanos, como hechos de la naturaleza […] El hombre, el productor de un mundo, es aprehendido como producto de ese mundo, y la actividad humana es aprehendida como un epifenómeno de procesos no humanos» (BERGER & LUCKMANN, 1967: 106-107). Por lo tanto, al afirmar que el multiculturalismo parte de un concepto reificado de la cultura, los críticos señalan que *la cultura*, concepto utilizado por las ciencias sociales para referirse a productos derivados de la acción humana, *es convertido en una cosa* que produce y determina el comportamiento del hombre.

[7] Baumann señala varias veces la renovación de este consenso anti esencialista en antropología, por ejemplo en: (BAUMANN, 2001: 112). Podemos encontrar un buen balance de este consenso en: (BOROFSKY, 1994).

de ese consenso anti-esencialista es de la que vienen partiendo gran cantidad de estudios antropológicos sobre la diversidad cultural en los contextos urbanos de los países occidentales.

Al hacer un estudio etnográfico en entornos multiculturales, la antropología permite conocer cuáles son los mecanismos que hacen que alguien se sienta parte de algo, y el modo en que las identidades y las pertenencias son dialogadas e impugnadas[8]. Este sentimiento de pertenencia es el que crea las comunidades, las culturas y las identidades. Muchos programas multiculturalistas llevados a cabo por organismos públicos han establecido fronteras entre «culturas» que no se dan en el día a día; fronteras que son transcendidas por miembros de lo que los organismos públicos entienden que son distintas «culturas». Esto puede convertir al multiculturalismo en una forma de fortalecer a los autoproclamados líderes de comunidades étnicas o religiosas, y por lo tanto una herramienta peligrosa para aquellos a los que va destinado.

Para evitar esto, es necesario combinar distintas herramientas teóricas en el estudio y administración de la diversidad cultural. Un multiculturalismo apoyado en la antropología evitará reificar las identidades nacionales, étnicas o religiosas. Podrá ser consciente de que todas las identidades son identificaciones en un contexto y que, por lo tanto son flexibles y dependen de la situación, son imaginativas e innovadoras, incluso cuando no pretenden serlo. De lo contrario, el multiculturalismo puede convertirse en una búsqueda de autenticidades culturales, y por lo tanto un modo de oprimir a todos aquellos que no son «auténticos» miembros del grupo cultural en cuestión. El multiculturalismo

> (...) no puede ser una cuestión de decir, ¿eres lo bastante nacional, étnico o religioso para ser igual? No merece la pena soñar con un tipo de igualdad como ese y todo el significado que pueda tener radicará en el poder de las autoproclamadas élites. Lo mismo sucede con la teoría multicultural que se presenta desde el punto de vista del filósofo pero que trata la identidad como una etiqueta cultural reificada en lugar de presentarla como un proceso de diálogo. Al reificar la identidad cultural uno se arriesga a seguir el juego a los esencialistas culturales y a consentir que la vigilancia de la pureza cultural quede en manos de las clases elitistas. Sin embargo, si se tomara en serio la naturaleza dialogante de todas las identificaciones se podría esperar encontrar alguna orientación en las realidades multiculturales ya que estas se podrían observar empíricamente. (BAUMANN, 2001: 166)

[8] Baumann hizo un gran estudio etnográfico de un entorno multicultural en Southhall, un suburbio al oeste de Londres, que da prueba de ello. Véase en la bibliografía: (BAUMANN, 1996).

BIBLIOGRAFÍA:

ALIBHAI-BROWN, Yasmin: *After Multiculturalism*, London, The Foreign Policy Centre, 2000.

BAUMANN, Gerd: *El Enigma Multicultural*, Barcelona, Paidós, 2001.

_____ *Contesting Culture. Discourse of Identity in multi-ethnic London,* Cambdrige, University Press, 1996.

BERGER, P. & T. LUCKMANN: *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Harmondsworth, Penguin Books, 1967. (Trad. Cast.: *La Construcción Social de la Realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1994)

BOROFSKY, Robert (ed.): *Assesing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, 1994.

CLIFFORD, James: «Taking Identity Politics Seriously. 'The Contradictory, Stony Ground…'», en: Paul Gilroy, Lawrence Grossberg & Angela McRobbie (eds.): *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, London, Verso, 2000.

GRILLO, Ralph: *Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture and Ethnicity in Comparative Perspective*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

KYMLICKA, Will: *Ciudadanía Multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.

_____ "El nuevo debate sobre los derechos de las minorías", en: Kymlicka, Will, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós, 2003

MODOOD, Tariq: «Anti-Essentialism, Multiculturalism and the `Recognition' of Religious Groups», *Journal of Political Philosophy*, 6/4, 1998, pp. 378–399.

_____ «Multiculturalism», en: *The Oxford Companion to Politics of the World*, Second Edition, Oxford University Press, 2001, pp. 562-564.

_____ *Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2007.

TURNER, Terence: «Anthropology and Multiculturalism. What is Anthropology that multiculturalists should be mindful of it?», *Cultural Anthropology*, 8/4, 1993.

UITEMARK, J. Ugo Rossi & HOUTUM, Henk van: «Reinventing Multiculturalism: Urban Citizenship and the Negotiation of Ethnic Diversity in Amsterdam», *International Journal of Urban and Regional Research*, 29/3, pp. 622-640.

YOUNG, Iris Marion: *La Justicia y la Política de la Diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000.

Le mythe européen
Le contrat social : Continuité et Discontinuité

David DUARTE*
Université Jean Moulin Lyon 3 (France)

RESUME : La déterritorialisation des pouvoirs économiques et politiques à laquelle nous assistons met en cause la forme politique qui a donné du sens à nos représentations communautaires depuis plus de deux cents ans, c'est-à-dire l'État-nation. S'il y a un certain consensus au niveau des élites européennes autour de l'idée selon laquelle l'État-nation est devenu trop petit pour résoudre les défis auxquels il fait face, l'émergence d'organisations supranationales n'a pas encore réussi à remplacer la narrative nationale qui a servi de base aux concepts de l'État moderne comme territoire, frontière, peuple ou encore démocratie représentative. La construction d'un imaginaire européen devient ainsi le défi principal pour une Union Européenne en manque de légitimité et d'adhésion de la part des peuples européennes. Faut-il pourtant rompre avec la tradition de l'État-nation dont nous sommes les héritiers ? Nous pensons que le mythe du contrat social demeure aujourd'hui pertinent pour comprendre notre vie en communauté. Il émerge comme une solution de continuité par rapport à l'État moderne, solution nécessaire si nous ne voulons pas tomber dans l'absence de sens dans nos projets politique. Une solution de continuité qui pourtant se trouve revitalisée par l'émergence d'une conception cosmopolitique et non plus nationale de nos sociétés.
MOTS CLES : Imaginaire, Imaginaire Politique, Mythe, État-nation, Supranationalité, Cosmopolitisme.

* Doctorant à la Faculté de Philosophie, Université Jean Moulin Lyon 3, Lyon, France.

> Le phénomène dont je parle, c'est l'effacement, peut-être le démantèlement, de la forme politique qui, depuis tant de siècles, a abrité les progrès de l'homme européen, à savoir la nation.
>
> MANENT, 2006 : 10

Dans *La raison des nations* Pierre Manent pense les conséquences que la crise actuelle des nations implique dans la vie des communautés et dans celle des sujets qui s'y trouvent. Selon lui, le plus grand danger auquel nous faisons face en négligeant cette forme politique, c'est de tomber dans l'absence de sens. Ceci parce que notre vie en communauté a dépendu des représentations que la nation a forgées, leur mise en cause ne pouvant que nous jeter dans l'absence de repères et donc d'orientation dans les projets politiques.

Ne voir dans la nation qu'une forme politique primitive et minimiser l'importance de la percée nationaliste à laquelle nous assistons, ce n'est pas seulement refuser l'héritage qui a structuré et structure encore aujourd'hui nos représentations politiques. C'est aussi rendre la nation coupable des maux qui ont frappé l'Europe pendant le vingtième siècle tout en oubliant la fonction libératrice que la nation et le nationalisme ont eue pour des peuples qui ont pu ainsi affirmer, comme le soutient Alain Dieckoff, leur « spécificité historique, culturelle, sociale » (DIECKHOFF, 2000 : 15).

Par la mise en avant de la notion de supranationalité, l'Union Européenne est une structure qui implique elle-aussi une réévaluation des représentations traditionnelles de l'État moderne. En créant un pouvoir autonome et en effaçant les frontières entre les États, cette organisation que nous tenons comme originelle met nécessairement en cause les concepts sur lesquels les États se sont construits. L'espace national n'est plus un espace clairement démarqué où s'exerce de manière exclusive un pouvoir voulu et reconnu par un peuple. Ce manque de reconnaissance implique la crise de la démocratie, une crise aggravée par le fait que les législations n'aient pas la publicité nécessaire pour qu'il y ait un consentement de la part des citoyens, dans la mesure où il n'y a pas un espace européen rendant possible la discussion. C'est finalement l'État-nation en tant qu'il représente une volonté générale souveraine qui se trouve affaibli.

L'État-nation est mis en cause dans la mesure où les récits sur lesquels il s'est appuyé pour légitimer l'émergence d'une « ontologie nationale »

(BECK/GRANDE, 2007) semblent dépassés par la déterritorialisation du pouvoir politique. La thèse que nous allons soutenir, c'est que si l'imaginaire national semble faire l'objet d'un refus, tout au moins de la part des institutions européennes, l'Union Européenne n'a pas encore créé un imaginaire, et donc un sens, proprement européen capable de rassembler les peuples qui pourtant la constituent. Dans un premier moment nous allons démontrer la pertinence de l'imaginaire politique pour la constitution des communautés. Dans un deuxième moment nous proposerons le mythe du contrat social comme « mythe directeur » sur lequel l'État moderne a structuré l'imaginaire politique national. Finalement nous essayerons de démontrer que l'émergence d'un imaginaire européen n'exige pas le refus de ce mythe moderne, mais plutôt une actualisation de son bassin sémantique à partir d'un principe nouveau, non plus national, mais cosmopolitique.

DE L'IMAGINAIRE POLITIQUE

Penser les œuvres de l'imagination exige que nous nous placions au-dessus de l'association souvent réalisée entre imaginaire et irréalité. L'imaginaire ne propose pas une vérité pouvant être démontrée par l'expérience, mais un sens aux rapports que les sujets et les collectivités entretiennent avec le monde. Parler d'imaginaire, c'est donc parler de représentation, mais aussi d'affects dans la mesure où il motive l'adhésion ou rejet de la part des sujets. La constitution d'un imaginaire européen se présente ainsi comme une tâche urgente pour une construction européenne en manque d'identification, mais aussi d'engagement en ce qui concerne ses peuples.

Dans *L'imaginaire* Jean-Jacques Wunenburger met précisément en évidence la visée cognitive et la visée instituante pratique de l'imaginaire. Il y soutient notamment que :

> (…) le recours à l'imaginaire du mythe se présente, dans certains usages tout au moins, comme un mode spécifique d'activité intellectuelle et langagière, qui sert de canal d'exposition d'un sens, qui ne trouve pas dans la raison analytique et abstraite de moyen d'expression adéquat. La production de récits mythiques constitue bien une voie d'approche de la vérité. (WUNENBURGER, 2006: 72)

Comme l'auteur nous le fait remarquer, déjà Platon a eu recours à l'imaginaire quand le savoir a été défaillant. En proposant symboliquement une compréhension des choses, le récit mythique les ordonne, rendant possible leur représentation par la narration.

Le monde devient alors un monde de sens qui engage le sujet.

> L'imaginaire arme les agents sociaux d'espérance, d'attente, de dynamismes pour organiser ou contester, bref pour engager des actions qui font la vie même des corps sociaux. Sans la médiation de l'imaginaire, les sociétés risquent de n'être que des organisations stables et fonctionnelles qu'on a pu comparer à des fourmilières. (*Id.*: 78)

Autrement dit, c'est finalement par l'imaginaire que nos projets de société, et donc celui de l'Union Européenne, trouvent leurs motivations et donc l'image de ce que les individus veulent être ensemble. Le récit mythique devient alors un élément essentiel à tout projet politique dans la mesure où c'est en lui qu'il trouve l'explication et ainsi la légitimité même de son existence. En ce sens tout récit mythique est une fondation, mais aussi une « histoire du futur » (ANTÓNIO VIEIRA, 2008) dans laquelle une communauté de sens est déjà une communauté de destin.

L'importance de l'imaginaire politique pour la constitution d'une identité collective peut être exemplifiée avec le rôle joué par le mythe du Cinquième Empire (ANTÓNIO VIEIRA, 2007) au Portugal. Des travaux de ce véritable créateur de mythes qu'a été António Vieira nous retenons surtout l'articulation qu'il a faite entre le messianisme portugais et le mythe du Cinquième Empire. Le messianisme portugais tourne autour d'un personnage, Dom Sebastião. En 1578 Dom Sebastião est parti en guerre au nord de l'Afrique de façon à contrer les avancées des Turcs qui menaçaient les routes commerciales maritimes au long des côtes africaines. Le résultat de cette guerre a été une catastrophe dans la mesure où à la défaite s'est ajouté le fait que le roi ne soit plus apparu. Sans descendance, la couronne portugaise se soumet alors à la couronne espagnole entre 1580 et 1640. Néanmoins, c'est dans la catastrophe que le Portugal a trouvé son salut. Puisque le corps du roi n'a jamais été trouvé, il ne serait pas mort. Il serait seulement en attente et réapparaîtrait, sous le brouillard, dans l'estuaire du Tage, pour redonner au Portugal la grandeur perdue.

Pour la formulation du mythe du Cinquième Empire, António Vieira s'inspire du songe de Nabuchodonosor présente dans le livre de Daniel. Le roi de la Babylone aurait vu en rêve une statue dont la tête était faite en or, la poitrine en argent, le ventre en bronze et les pieds en argile. Une pierre est venue frapper la statue et l'a complètement détruite, la même pierre devenant une montagne qui a recouvert le monde. Cette pierre représenterait alors le Cinquième Empire, celui du monde qui n'aura pas de fin et qui ne pourra avoir lieu qu'après la destruction des autres quatre Empires.

Selon Vieira, si les premiers empires sont ceux de la Babylone, des Perses, des Grecs et de l'Empire Romain, le Cinquième Empire est bien celui de l'Évangile éternel, un empire à la foi spirituel et temporel où tous les royaumes

seraient unis. Le messianisme portugais fait alors son apparition sous la forme du sébastianisme. Le premier empereur serait alors Dom João IV, le roi de la Restauration de l'indépendance portugaise de 1640. Il serait celui qui instaurerait la paix perpétuelle déjà préparée par le mouvement des Découvertes et l'évangélisation du monde. Si le roi Dom João IV mourut sans que le Cinquième Empire soit instauré, ceci n'a pas amoindri les convictions d'António Vieira car ainsi le lien entre le sébastianisme et le Cinquième Empire serait accompli, dans la mesure où Dom João IV incarnerait alors le « roi caché » qui retournerait pour gouverner un monde universalisé par le christianisme.

Ce petit détour par la pensée de l'« Empereur de la langue portugaise » (PESSOA, 1988 : 155) rend plus claires non seulement les motivations, mais également la fonction que récit mythique joue dans l'imaginaire collectif. Tout d'abord, par la création d'une dimension onirique, non seulement la chute d'un peuple, dans ce cas la perte de l'indépendance, est dépassée, comme elle devient un élément essentiel pour son salut. C'est par cette mise en intrigue que finalement les individus et les collectivités dépassent la fragilité de leur existence ontique. Les malheurs deviennent tolérables quand nous les transformons en narratives ou alors quand nous en faisons une histoire, comme l'affirmait Isak Dinesen cité par Hannah Arendt dans *La condition humaine*. A l'opposé de la rationalité scientifique fondée sur une logique binaire exclusive, dans l'imaginaire nous trouvons un conflit permanent entre les contraires, chute et salut, mort et vie, qui plus que s'opposer, s'entremêlent donnant à l'imaginaire son caractère dynamique.

Ensuite, le récit mythique est inséparable d'une narrative sur les origines dans la mesure où nous y trouvons l'acte fondateur d'un ordre qui donne du sens à l'expérience vécue « À cet effet, les récits mythiques remontent généralement le long de filiations généalogiques jusqu'à un premier commencement et tissent des relations entre des êtres ou des événements qui sont distants et séparés dans l'espace réel » (WUNENBURGER, 2006 : 71), mais aussi dans le temps parce qu'une continuité est trouvée. Pour l'élaboration du mythe du Cinquième Empire, Antonio Vieira associe le mouvement des découvertes portugaises au mythe de la fondation du royaume du Portugal. Christ aurait apparu lui-même, dans un rêve, à Dom Afonso Henriques à la veille de la bataille où il fut proclamé par son armé comme le premier roi portugais. Dans ce rêve Christ lui a dit qu'il allait vaincre la bataille car Dieu avait mis sur lui et sa descendance sa miséricorde, mais aussi que c'est Lui le fondateur et le destructeur des empires. Il a alors donné au Portugal la tâche de fonder un empire chrétien pour que Son nom soit connu dans toutes les nations étrangères (ANTONIO VIEIRA, 2008 : 101).

Le récit mythique des origines ne se réduit donc pas à l'explication du pourquoi de la naissance d'un peuple. C'est en lui que se trouve la compréhension des actions humaines présentes et le projet même qui légitime les actions futures. C'est pour cette raison qu'António Vieira a pu écrire une histoire du futur. Non seulement il donne à comprendre l'identité portugaise par la raison même qui a donné origine au Portugal, comme également il peut projeter le peuple lusitanien dans le futur dans la mesure où ce futur était déjà présent au moment des origines. Cette interaction entre les différentes dimensions temporelles dans la narration n'a pas échappé à Paul Ricœur quand il commence son *Temps et récit* précisément par les apories de l'expérience du temps (RICOEUR, 1991 : 21 sq.).

Finalement, les récits mythiques ont comme particularité de personnifier les représentations, les contenus qu'ils transmettent. C'est pourquoi l'identité portugaise est indissociable de la figure de Dom Sebastião. C'est lui qui incarne la chute et le salut donnant ainsi origine au mythe sébastianiste. Néanmoins, encore une fois, l'imaginaire n'est pas statique et les représentations peuvent prendre d'autres visages. Ainsi, le sébastianisme ne perd rien de son sens quand António Vieira affirme que le sauveur du Portugal est non pas Dom Sebastião, mais Dom João IV. Au contraire, par l'émergence de cette nouvelle figure, les représentations qui s'expriment dans l'imaginaire se revitalisent, donnant un nouveau souffle au mythe. Gilbert Durand dirait que les mythes ne meurent pas.

Conflit des polarités, récit des origines, personnification et projection dans le futur, par le récit mythique l'individu et les collectivités trouvent une continuité dans leur rapport au monde et les motivations pour y agir. Nous ne négligeons pourtant pas le fait que ce fut précisément par un appel à l'imaginaire que les plus grands excès ont été commis au vingtième siècle. Jean-Jacques Wunenburger nous met en garde face à ce danger.

> La force même des images peut transformer des sentiments en passions aveugles jusqu'à priver le sujet de tout esprit critique (…) À terme l'imaginaire suscite de la fascination irrépressible, des formes d'idolâtrie qui conduisent au délire (politique et religieux). (WUNENBURGER, 2006 : 80-81)

Néanmoins, ce serait une erreur de penser que c'est l'imaginaire lui-même qui implique nécessairement le radicalisme[1]. Ceci parce que, dans la mesure où l'une des fonctions de l'imaginaire est de motiver les actions humaines, c'est l'utilisation que nous en faisons qui doit être pensée. L'imaginaire est donc

[1] « Un mythe, en lui-même, n'est ni bon ni mauvais. C'est l'utilisation que l'on en fait, c'est son totalitarisme « monocéphale » qui peut être dangereux » (DURAND, 1996 : 40).

inséparable d'une éthique qui doit « préparer le sujet à vivre avec lui selon une dialectique de l'adhésion/distanciation » (WUNENBURGER, 2006 : 85-86).

Cette dialectique prendrait alors les contenus de l'imaginaire comme autant d'Idéaux, autrement dit comme des représentations qui ne trouveront jamais une correspondance phénoménale ou événementielle et qui pourtant motivent aussi bien les phénomènes que les événements. L'efficience de l'imaginaire dépend ainsi d'une relation dans laquelle l'individu et les collectivités agissent « comme si » les représentations étaient réalisables comme ils les avaient imaginées. C'est avec une telle relation que nous pouvons échapper aux excès provoqués par leur prise en considération en tant que réalités vivantes. Les imaginaires surgissent alors comme des « semi-réalités » (*Ibidem*) qui entretiennent un rapport avec la vie matérielle tout en étant une dimension autonome.

2. DE L'IMAGINAIRE POLITIQUE MODERNE : HOBBES ET ROUSSEAU

Hobbes et le pacte originel

Affirmer que l'histoire de la formation des États-nations dépend des représentations forgées par les récits mythiques peut sembler une approche peu pertinente quand nous constatons que les théories politiques de la modernité cherchent à fonder le pouvoir sur la raison. Pourtant, ils sont présents dans les théorisations de l'État moderne et notamment dans le *Léviathan* (HOBBES, 2000) de Hobbes lorsque celui-ci expose sa théorie du pacte originel. Certes, la théorie du contrat n'a pas été inventée par Hobbes. Althusius et Grotius l'avaient pensé avant lui et nous trouvons au moyen âge le *pactum unionis* ou encore le *pactum subjectionis* qui soutiennent déjà la formation de la société par la sortie des hommes de leur état de nature et par une aliénation soumise à certaines conditions du pouvoir. Néanmoins, Hobbes va plus loin dans sa pensée. Dans la lignée de Bodin, qui avait identifié le pouvoir à la souveraineté, il cherche à fonder une souveraineté indivisible et absolue à partir d'un récit qui rend compte du pacte originel par lequel a lieu le passage « des hommes naturels à l'homme artificiel, à l'État-Léviathan » (CHEVALIER, 1950 : 55)[2].

Comme nous l'affirme Jean-Jacques Chevalier, selon Hobbes à l'origine tout est mouvement, tout est effort, appétit pour le bien et aversion du mal. Il fait donc partie de la nature humaine la recherche du plaisir que seul le bien

[2] Dans cette partie nous suivons l'analyse sur les théories politiques modernes de Jean-Jacques Chevalier.

peut nous donner, une recherche qui ne peut aboutir que dans la mesure où le sujet est doté de la volonté d'être heureux. C'est dans cette volonté donc qui se trouve la puissance humaine sans laquelle le sujet ne pourrait pas agir.

Le grand problème auquel le sujet fait face, c'est finalement le fait qu'il ne vive pas seul. Il vit avec des semblables qui peuvent s'assumer comme autant d'obstacles à la recherche de la félicité dans la mesure où eux-aussi sont dotés de puissance et surtout de la puissance de limiter celle des autres. L'état de nature est donc un état concurrentiel où tous se battent contre tous, *homo homini lupus*, créant ainsi une guerre permanente impliquant que tous les sujets vivent dans la crainte de la mort. Or, c'est précisément dans les passions, dans cet état craintif, que se trouve la possibilité du salut. La crainte de la mort conduit les individus à la recherche de la paix. Cette recherche de la paix est aussi naturelle que la volonté d'obtenir les fins auxquelles ils se proposent. Émergent ainsi les « lois de la nature », des articles de paix passés entre les individus en vue de leur propre conservation, dictées par la raison, par le calcul. Néanmoins, les lois de la nature ne sont pas suffisantes pour l'établissement de la paix dans la mesure où, par leur nature même, les individus ont la tendance à les négliger dès que l'occasion le leur permet.

Sortir de l'état de nature exige donc l'émergence d'un tiers qui représentera tous les sujets et dont la volonté remplacera les leurs.

> Le transfert à un tiers, par *contrat* passé « entre chacun et chacun », du droit naturel absolu que chacun possède sur toute chose, c'est là l'artifice qui constituera les hommes naturels en société politique. (CHEVALIER, 1950 : 58)

Autrement dit, l'établissement de la paix ne peut avoir lieu sans un accord mutuel entre les individus. C'est cet accord qui fait émerger l'homme artificiel, ce grand Léviathan dont le pouvoir est immense, puisqu'il possède le monopole du droit naturel. Tous tendront alors, par la crainte, à la paix.

Le transfert vers un tiers du pouvoir n'est pas une idée nouvelle, mais la nature du pacte passé fait de cet homme artificiel un souverain absolu et indivisible. Le Léviathan ne prend pas parti dans le contrat établi, ce qui veut dire qu'il lui est supérieur.

> Par un seul et même acte les hommes naturels se constituent en société politique et se soumettent à un maître, à un souverain. Ils ne contractent pas avec ce maître, mais *entre eux*. C'est *entre eux* qu'ils renoncent, au profit de ce maître, à tout droit et toute liberté qui nuiraient à la paix. Ils sont liés : le maître qu'ils se sont donnés n'est pas. (*Id.*: 59)

Cela veut dire que, par le pacte originel, les sujets renoncent à tout pouvoir pour le mettre dans les mains du Léviathan. Le pouvoir du Léviathan

est non seulement absolu, mais également indivisible, le partage du pouvoir impliquant nécessairement sa propre dissolution. Il devient alors le seul pouvoir législatif car le seul doté d'une volonté, absolue, légitimée par le pacte.

Néanmoins, Jean-Jacques Chevalier nous met en garde en affirmant que le fait que le Léviathan puisse tout faire ne signifie pas qu'il doive tout faire, autrement dit son pouvoir n'est pas arbitraire. Au contraire, la législation dont il est le seul responsable doit tenir en compte la motivation qui a conduit les contractants à signer le pacte, c'est-à-dire le salut du peuple. Le Léviathan doit veiller à la sécurité de tous, mais aussi à ce que les sujets puissent jouir de tout ce que la loi elle-même n'interdit pas. La loi émerge ainsi comme une limitation de la liberté venue de l'extérieur, mais non pas de toute la liberté. Ceci étant, la société idéale serait alors celle qui n'aurait pour lois que celles qui sont nécessaires à la paix.

Par le récit du pacte originel, Hobbes rend sensible, puisqu'il s'agit d'une mise en scène, l'argumentation logique qui pourtant il suit. Dans ce récit nous trouvons les éléments caractéristiques du mythe que nous avons mis en évidence en haut. Tout d'abord, il s'agit d'un récit qui raconte l'origine de l'État par un acte fondateur qui a été le pacte établi par les êtres humains vivant jadis dans l'anarchie. Autrement dit, Hobbes ne cherche pas simplement à expliquer l'origine du Léviathan, mais à démontrer que c'est le pacte lui-même qui rend possible l'ordre et, dirions-nous, l'histoire humaine.

L'établissement d'un tel ordre n'aurait pas été possible si dans la narration ne se trouvaient pas deux opposés incarnés par l'être humain lui-même : la mort, en tant qu'elle est imminente dans l'état de nature, et la vie, en tant que paix sociale trouvée dans l'émergence des institutions politiques. Pourtant, le pacte ne vient pas résoudre cette polarité dans l'être humain. La volonté, la puissance que l'être humain cherche de manière égoïste et qui est à l'origine du chaos, ne disparaît pas avec le Léviathan. Celui-ci peut avoir reçu le droit naturel absolu, comme l'affirme Hobbes, mais l'ambition est toujours latente dans l'esprit des contractants. Dans le Léviathan le conflit demeure permanent.

Ensuite, les contenus de ce récit sont incarnés par un personnage, le Léviathan, cet « homme artificiel » qui représente le pouvoir souverain. Néanmoins, par cette personnification l'État n'est pas seulement l'expression du pouvoir absolu reconnu par les individus. Il incarne aussi l'espérance que les individus tiennent à l'obtention de la sécurité. Ce qui veut dire que l'État est la condition nécessaire pour que les êtres humains réalisent leur projet de société. Si par une raison quelconque il venait à disparaître, c'est le futur même de la société qui serait mis en cause

Rousseau et le contrat social

Comme Hobbes, Rousseau pense aussi l'institution de la société par l'élaboration d'un pacte, d'une convention. Néanmoins, alors que le *Léviathan* de Hobbes peut être pris comme étant le résultat d'une limitation volontaire de la liberté de chaque contractant, Rousseau ne va pas fonder les institutions politiques sur des bases négatives. Il va plutôt penser la liberté en termes de « dénaturalisation ».

> Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui lui est nécessaire ; ce qu'il gagne c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. (ROUSSEAU, 2008: 114-115)

Une liberté civilisée, mais aussi un pouvoir qui n'est pas séparé de ceux qui s'engagent dans le contrat. Au contraire, « le peuple ne contracte qu'avec lui-même, c'est-à-dire, le peuple en corps, comme souverain, avec les particuliers qui le composent, comme sujets » (*Id.*: 114). Autrement dit, émerge ainsi une volonté générale qui n'est pas un agrégat des volontés particulières, mais un corps politique devenu corps moral et collectif auquel tous sont soumis tout en y étant un membre inaliénable.

Le problème que Rousseau se propose à résoudre par le *Contrat social*, c'est celui de faire une association qui puisse protéger l'individu de toute force commune en l'unissant à tous et en faisant que, par cette union au tout, chaque membre n'obéisse finalement qu'à lui-même. C'est-à-dire, faire une association dans laquelle l'individu préserve sa liberté (ROUSSEAU, 2008: 182). La préservation de cette liberté Rousseau la trouve dans la volonté générale que le souverain représente. Celui-ci n'est pas indépendant comme chez Hobbes, mais composé par les signataires du contrat. Les intérêts du souverain deviennent ceux des membres de l'État social et donc « il est tout ce qu'il doit être » (*Id.*: 185).

L'intérêt de l'œuvre de Rousseau pour notre propos, c'est que sa théorie de la souveraineté, en prenant la volonté générale comme contenu, constitue un repère important de nos représentations du pouvoir politique. Nous pouvons affirmer que le principe de souveraineté rousseauiste est le principe formel à partir duquel le récit mythique du passage de l'état de nature à l'état social devient cohérent. L'idée selon laquelle la souveraineté représente la volonté générale d'un peuple, c'est l'héritage que les théories politiques de la modernité nous ont légué et qui pourtant se voit aujourd'hui mis en abîme par les organisations supranationales, notamment par l'Union Européenne, comme nous le démontrerons plus loin.

D'après Rousseau, la souveraineté est nécessairement inaliénable. Il n'y a que la volonté générale qui peut diriger l'État, toute soumission de celui-ci à d'autres intérêts, notamment les intérêts privés, étant prise comme un obstacle à l'obtention de la finalité à laquelle les contractants se sont engagés : le bien commun. Le souverain est ainsi un être collectif qui peut prendre des visages ou des formes différentes, mais sa volonté doit demeurer identique. La souveraineté est donc inaliénable, mais aussi indivisible dans la mesure où elle représente le corps du peuple, toute division ne pouvant que transmettre le pouvoir que sur les mains de volontés particulières (*Id.* : 190 sq.).

La particularité de la pensée de Rousseau est d'avoir identifié le peuple au principe de souveraineté que l'État incarne. L'ontologie nationale trouve ainsi dans la pensée rousseauiste les éléments fondamentaux par lesquels les États vont par la suite se nationaliser. L'association entre unité politique et unité nationale est d'ailleurs déjà présente dans son *Projet de constitution pour la Corse* lorsqu'il affirme :

> La première règle que nous avons à suivre c'est le caractère national : tout peuple a, ou doit avoir, un caractère national ; s'il en manquait, il faudrait commencer par le lui donner. (ROUSSEAU, 1971 : 498)

DE LA POLARITÉ DU CONTRAT SOCIAL

La nation

Par ce brève parcours par la pensée de d'Hobbes et de Rousseau nous avons voulu mettre en évidence les traits principaux de l'imaginaire politique moderne, lesquels ne peuvent pas être réduits aux seuls travaux de ces deux philosophes. Néanmoins, nous prenons leurs travaux comme symptomatiques de l'évolution de la théorie politique moderne qui structure encore aujourd'hui nos représentations.

C'est à partir de la conception hobbesienne de la souveraineté absolue relayée par le principe de la volonté générale, que le récit national, qui pose autant de problèmes à l'émergence d'une conscience européenne, sera construit. Ceci parce que l'État national, en tant que seule souveraineté légitime dans la mesure où il incarne une volonté générale commune mise à l'œuvre dans le cadre d'un territoire exclusif, demeure la plus solide des représentations que nous possédons d'État démocratique. À partir du moment que l'association entre souveraineté étatique et volonté générale d'un peuple constitué ou à

constituer est établie, toute perte de souveraineté semble impliquer une soumission du bien commun à des intérêts qui lui sont contraires. C'est pourquoi Jean-Marc Ferry affirme que « les nations d'Europe présentent (…) une opposition particulière à leur intégration pure et simple dans un État supranational » (FERRY, 2000 : 16). Dans la mesure où l'État-nation est l'acteur de la paix sociale, en tant que son action dépend du bien commun de la communauté qu'il représente, la perte de souveraineté implique nécessairement une perte de démocratie, c'est-à-dire un affaiblissement de la volonté générale. Ce n'est donc pas un hasard si le principal argument utilisé par les eurosceptiques est précisément celui du caractère anti-démocratique de l'Union Européenne.

L'association entre la construction politique européenne et l'absence de démocratie se doit moins au manque de participation des Européens à ce projet politique qu'au fait que ce dernier met précisément en cause l'identification entre le caractère national dont nous parlait Rousseau et la communauté de destin qui est à son origine. En voulant dépasser l'État-nation, l'Union Européenne ne peut qu'affaiblir le rapport sur lequel la démocratisation des États s'est réalisée, autrement dit le rapport entre l'unité culturelle et l'unité politique.

Parler de nation implique que nous pensions deux conceptions différentes. La première est la conception française de nation révolutionnaire. Comme l'affirme Alain Renaut (RENAUT, 1991 : 26 sq.) la nation est alors la conséquence « de l'union des volontés dans une association libre, fondée sur l'adhésion aux principes du contrat social ». Cela présuppose que la nation n'est pas naturelle, mais une construction réalisée à partir d'un lien contractuel qui dépend de la volonté d'adhésion rationnelle de la part des individus. En ce sens, la nation s'institutionnalise, c'est-à-dire, la nationalité devient citoyenneté. L'État-nation devient ainsi le lieu privilégié de la démocratie puisque expression d'une souveraineté voulue et reconnue par les membres qui le composent. En conséquence l'État-nation devient aussi le symbole de l'indépendance de la volonté générale.

À cette conception de nation s'oppose celle des romantiques. Fortement marqués par les invasions napoléoniennes, ils vont contrer la tendance à l'universalisation de la nation révolutionnaire par une conception organique de la nation. Alors que pour l'esprit révolutionnaire la nature avait offert à l'être humain l'identité rationnelle, que les jacobins essayeront de mettre en place, les romantiques voient dans la nature la légitimité même de l'existence d'une pluralité de communautés. Ceci étant, nous n'intégrons pas une communauté nationale grâce à un acte volontaire, mais par le simple fait d'être né quelque part. Alors que pour la conception révolutionnaire nous devenons membres

d'une communauté nationale, pour la conception romantique nous sommes membres d'une communauté nationale.

L'opposition entre ces deux conceptions est bien évidente dans les lettres échangées par Ernest Renan et David-Frédéric Strauss à propos de la guerre franco-prussienne (RENAN, 1992). Pour légitimer l'appartenance de l'Alsace-Lorraine à la France, Renan présente les arguments de la nation-contrat, alors que Strauss présente ceux de la nation-organique. Dans un premier moment, Renan semble prendre une position intermédiaire en soutenant qu'à partir du moment que la légitimité dynastique a été rejetée, il n'y a que le principe des nationalités, fondé sur la volonté des populations, mais aussi sur la race et l'histoire, qui peut fonder la délimitation entre les États. Strauss lui répond que, par l'histoire et par la langue, l'Alsace-Lorraine appartient à la race allemande et qu'ainsi l'Allemagne a la légitimité d'utiliser tous les moyens pour la réintégrer dans sa famille.

Renan contre-argumente alors en conduisant la logique de son adversaire à l'absurde. Dans la mesure où nous prenons l'histoire comme argument, alors il n'y a aucune raison pour s'arrêter à la présence germanique en Alsace-Lorraine et négliger celle des celtes ou même des hommes des cavernes et des orangs-outans. Avec une telle philosophie de l'histoire, nous l'affirme Renan, il n'y a sur terre que le droit des orangs-outans, dépossédés de leurs terre par la cupidité humaine (*Id.* : 155). Ce n'est donc pas au passé de décider à quelle famille les uns et les autres appartiennent, mais au droit des êtres vivants de n'obéir qu'à une volonté consentie par eux-mêmes (*Id.* : 156).

Il faut pourtant nuancer la position de Renan. S'il est vrai qu'il ridiculise l'argument historique présenté par Strauss, il le fait non pas pour refuser l'apport de l'histoire dans la constitution d'une nation, mais pour rompre le lien entre cette histoire et la politique des races. Dans *Qu'est-ce qu'une nation ?* Renan n'oublie pas l'importance de l'histoire. Il y affirme notamment que la nation est un principe spirituel déterminé par deux choses, le passé et le futur, la possession commune d'un héritage et la volonté de le vitaliser pour qu'il demeure dans l'histoire (*Id.* : 54). C'est en ce sens que la nation est un « plébiscite de tous les jours » (*Id.* : 55). Par l'expérience vécue, le membre d'une communauté nationale réanime un passé qui donne le contenu à la communauté de destin dans laquelle il est intégré.

D'où l'importance que la rédaction des histoires nationales a eue pour la nationalisation des États. À partir du moment qu'un lien entre passé, présent et futur a été établi à travers certains mythes fédérateurs et symboles communs à toute une communauté, celle-ci a pu se constituer une image d'elle-même et de son rôle sur la scène mondiale. L'association entre État en tant que pouvoir souverain et la nation en tant que communauté d'appartenance à un même

bassin sémantique, pour utiliser la formule de Gilbert Durand, a donc été essentielle à la construction d'un moi moral collectif cher à Ficthe dans ses *Discours à la nation allemande*, d'une subjectivité collective face à d'autres subjectivités collectives. Par l'État-nation, une communauté défend ainsi son projet et donc ce qu'elle est face à d'autres États-nations[3].

Les projets utopiques

La concurrence entre les individus que Hobbes a mis en évidence avec son récit du pacte originel est aussi présente entre les États. Se fait alors sentir le besoin d'un pouvoir supérieur au pouvoir étatique de façon à contrer un état de nature qui se manifeste dans les rapports entre les sujets collectifs qui sont les États-nations. C'est d'ailleurs l'idée centrale que nous soutenons dans ce texte, à savoir : l'imaginaire que l'Union Européenne doit se constituer si elle veut motiver et légitimer son projet politique, et ainsi avoir l'adhésion des peuples européens, n'a pas besoin de refuser l'héritage moderne. Au contraire, c'est sur cet héritage moderne qu'il doit se constituer, autrement dit, sur le récit du contrat social, mais désormais revitalisé par le principe supranational qui vient dépasser, et non pas nier comme nous le démontrerons plus loin, le principe national. La paix cherchée est la motivation majeure qui a rendu possible que les États-nations se faisant la guerre depuis plusieurs siècles délèguent à un tiers l'exercice de certaines compétences qui leur étaient jadis exclusives. C'est finalement la même motivation qui a conduit les êtres humains à se rassembler pour constituer un pouvoir dont la souveraineté était légitimée par leur soumission au contrat.

Ce besoin d'une autorité supérieure à celle des États avait déjà été pressenti avant même que les catastrophes du vingtième siècle n'arrivent. C'est aux souverains que l'abbé de Saint-Pierre se dirige dans son projet *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (ABBÈ DE SAINT-PIERRE, 1981). Il y envisage l'établissement d'un arbitrage permanent de façon à en finir avec les différends

[3] Notre objectif ce n'est pas celui d'une analyse des formes que l'État-nation a prises dans l'histoire européenne, mais de mettre en évidence que les différents États-nation se sont construits selon des projets délimitant leur unité culturelle. L'unité culturelle de l'État-nation est donc fondée sur l'image que la communauté possède d'elle-même et qu'elle veut réaliser et non pas sur l'existence ou absence d'une, par exemple, homogénéité linguistique. La Suisse en est un très bon exemple.

entre les souverains. La force du texte de l'abbé de Saint-Pierre est d'avoir dépassé les arguments sentimentaux pour construire la Grande Alliance européenne juridiquement. Ceci parce que les seuls sentiments ne suffisent pas pour que l'Alliance résiste aux intérêts particuliers des souverains. C'est le droit qui peut rendre la paix envisageable. La paix demeure ainsi, comme pour les contractants du pacte originel, la motivation première de l'Alliance. « Il me parut alors nécessaire de commencer par faire quelques réflexions sur la nécessité où sont les Souverains d'Europe, comme les autres hommes, de vivre en Paix » (*Id.* : 130).

L'abbé Saint-Pierre ne se fait pourtant pas d'illusions. Pour que son projet de paix perpétuelle ait de l'efficacité il lui faut convaincre les souverains des bienfaits de l'unité européenne. Le *Troisième Discours* est consacré à cette problématique. C'est sur la raison pratique que finalement l'auteur du *Projet* va fonder la paix perpétuelle. Néanmoins, c'est dans le *Quatrième Discours*, et plus notamment dans le deuxième article, que cette raison pratique se manifeste plus clairement. En affirmant que « la Société européenne ne se mêlera point du gouvernement de chaque État » (*Id.* : 206) l'abbé de Saint-Pierre est conscient qu'il n'aura pas le consentement des souverains si la Société leur retire les pouvoirs dont ils sont jaloux.

Rousseau lui-même avait pensé le besoin de constituer une grande confédération pour contrer l'état de nature présente aussi bien dans les êtres humains que dans les États (*Id.* : 89 sq.)[4]. Dans l'*Extrait du projet de paix* Rousseau s'inspire de l'œuvre de l'abbé, mais souligne l'importance du fait que les princes soient comme tous les autres hommes et donc aussi soumis aux passions qu'eux. Ce qui veut dire que le pacte social doit être généralisé aux États. C'est le seul moyen existant pour que l'intérêt général nourri par le bien commun ne soit pas soumis aux intérêts particuliers. Autrement dit, plus que penser les raisons pratiques, comme le fait l'auteur du *Projet*, il faut penser les fondements de la société européenne. Ces fondements Rousseau les trouve dans l'émergence d'un droit public européen qui serait « un horizon rationnel normatif extérieur à toute histoire » envisagée d'après « l'Idée - déjà pure et transcendantale comme l'Idée kantienne - de la société universelle » (*Id.* : 96).

Dans les livres IX et X de l'*Esprit des Lois*, Montesquieu va ajouter une pierre à la construction de l'édifice de la paix perpétuelle, mais désormais en proposant une théorie fédéraliste. Tout en nous rappelant que les empires sont nécessairement despotiques, il affirme que les Républiques sont fragiles et que

[4] Nous suivons l'analyse de la postérité du *Projet* de l'Abbé de Saint-Pierre proposée par Simone Goyard-Fabre.

le seul moyen qu'elles possèdent pour se défendre c'est de s'unir à d'autres républiques. Naît ainsi la république fédérative.

> Cette forme de gouvernement est une convention par laquelle plusieurs corps politiques consentent à devenir citoyens d'un État plus grands qu'ils veulent former. C'est une société de sociétés, qui en font une nouvelle, qui peut s'agrandir par de nouveaux associés qui se sont unis » (*Id.* : 99)[5]

L'idée d'un État fédéral élargi à toute l'Europe a pourtant trouvé (le trouve-t-il encore ?) dans les particularismes européens un obstacle insurmontable.

De son côté Kant va penser son *Projet de paix perpétuelle* à partir d'une fondation transcendantale de la paix. Il l'exprime dans la *Doctrine du Droit* : la raison pratique morale impose qu'il ne doit pas y avoir de guerres. Avec des tels présupposés, la paix perpétuelle n'est plus une simple affaire romanesque, mais devient un devoir (*Id.* : 106). Un devoir qui cesse de l'être, parce qu'il perd sa possibilité de réalisation, sans un droit international soumettant l'état de nature auquel les États se sont livrés. L'incompatibilité fait partie de la nature humaine, mais c'est cette même nature qui la conduit à la sociabilité. Comme pour Hobbes, où le besoin de sécurité motive les êtres humains à la constitution d'un pacte, pour Kant c'est la guerre en tant que fait inhérent à la nature humaine qui conduit les États à la constitution d'un ordre international. Avec Kant, « le droit cosmopolitique n'est pas simple affaire de volonté, ni même de bonne volonté. Le contrat social, dont il est la généralisation, n'est pas un acte empirique, mais une *Idée pure de la Raison* » (*Id.* : 104).

Certes, dans le *Projet de paix perpétuelle* Kant se montre beaucoup plus modeste en réduisant cette grande Société régie par le droit universel à une simple Alliance pour empêcher toute guerre future. Autrement dit, il soumet la paix perpétuelle à un principe négatif. Même le cosmopolitisme se voit limité au droit qu'a l'étranger de séjourner périodiquement dans un État qui n'est pas le sien. Néanmoins, la pensée de Kant est particulièrement importante dans la mesure où il ne se limite pas à proposer la paix comme finalité de l'expérience vécue par les individus ou par les États. Il en fait, dans la *Doctrine du droit*, la clé de voûte de la législation universelle *a priori* de la raison.

L'IMAGINAIRE POLITIQUE EUROPÉEN

De l'épuisement du delta national

[5] Cité par Simone Goyard-Fabre.

Par ce petit résumé des théories politiques modernes nous pouvons constater un fait qui marque l'évolution du récit du contrat social et donc l'imaginaire politique de la modernité. La pensée politique moderne n'est pas univoque, mais possède deux pôles qui conditionnent son évolution : l'un national et l'autre supranational. En affirmant, dans son *Projet de constitution pour la Corse*, que la formation d'une communauté politique exige la mise en évidence d'un caractère national, Rousseau soumet le contrat social, et ainsi la destinée d'un peuple, à l'existence d'une homogénéité culturelle qui, finalement, délimite sa souveraineté à l'espace qu'elle occupe. Ce qui ne veut pas dire que pour Rousseau le contrat social doive être réalisé dans le seul cadre national. Au contraire, à partir du moment que une subjectivité collective émerge avec sa communauté de destin que l'État représente, elle fait face à d'autres subjectivités collectives, à d'autres communautés de destin, à d'autres ontologies nationales dont la réalisation n'est pas forcément compatible avec la sienne. Ce n'est plus seulement l'homme qui est le loup de l'homme, ce sont les communautés nationales qui deviennent les louves des autres communautés nationales.

Rousseau avait donc pressenti le besoin d'aller au-delà du cadre national pour l'accomplissement du contrat social. Néanmoins, sa méfiance à l'égard des intérêts particuliers a impliqué son pessimisme à l'égard de la possibilité d'une soumission des souverains à une autorité supérieure. Un pessimisme qui s'est révélé justifié si l'on prend compte de l'expérience vécue. En effet, l'évolution de l'État moderne s'est réalisée par l'institutionnalisation de l'imaginaire national, les projets d'unité européenne ne dépassant jamais le format papier. Les contenus des concepts majeurs de la modernité politique, comme ceux d'État, de souveraineté, de territoire et donc de frontière, de peuple et de démocratie, ont été déterminés par la représentation de la nation en tant que tout cohérent agissant dans l'histoire comme un sujet libre de décider selon sa propre volonté. Lui retirer cette possibilité de décider lui-même ce qu'il est, ce serait mettre en cause le contrat social et l'existence même de la communauté en tant que sujet collectif libre.

C'est pourquoi l'État moderne associe l'indépendance politique à l'autonomie culturelle. Dans la mesure où l'État incarne le projet communautaire, toute perte de souveraineté implique une mise en cause de l'unité culturelle comprise en tant que projet de vie en commun. D'un autre côté, toute hétérogénéité culturelle implique un affaiblissement du pouvoir étatique dans la mesure où celui-ci serait confronté à une scission interne provoquée par l'existence de différentes communautés de destin. Le rapport d'identité construit par l'État-nation entre politique et culture constitue peut-

être le facteur déterminant pour sa réussite dans l'histoire des formes politiques en Europe.

Néanmoins, dans l'imaginaire collectif le sens d'un mythe n'est jamais statique, mais subi une évolution. Cette évolution peut avoir lieu dans la mesure où l'institutionnalisation d'un sens déterminé par la suprématie de l'un des pôles ne fait pas disparaître totalement le pôle contraire. Nous prenons ici appui sur le concept de « topique socioculturelle » que Gilbert Durand a pensé dans le chapitre IV de son *Introduction à la mythodologie*. Selon Durand, une société est conditionnée par un inconscient collectif spécifique qui trouve dans les productions culturelles son moyen d'expression. Le paysage culturel devient donc un espace de théâtralisation où se débat la pluralité des archétypes dont l'inconscient collectif est constitué. De ce conflit émerge une hiérarchie déterminée par des rôles positifs, ceux qui se sont institutionnalisés en systèmes singuliers et que Durand qualifie de « surmoi » social, et des rôles négatifs joués par les opposants à la terminologie et codes établis, le « ça » pluriel qui demeure dans le domaine de la possibilité.

Or, selon Durand, la revitalisation d'un mythe se trouve non pas du côté de l'institutionnalisation, mais dans celui des possibles.

> Disons très grossièrement que, dans une société donnée, lorsque le mythe tend à expurger ses recours à l'imaginaire profond et que les rôles les plus adéquats à la rationalisation et à la conceptualisation du système sont les seuls honorés (c'est le cas des rôles « techniques » dans la technocratie, des rôles « administratifs » et « juridictionnels » dans la bureaucratie), ce sont les rôles négatifs et « marginalisés » qui sont le réservoir des ressourcements mythologiques. (DURAND, 1996 : 138)

Autrement dit, c'est au moment même de son institutionnalisation, de son actualisation que le mythe perd sa force mythique se démythologisant, dans la mesure où il devient uniforme refusant toute ouverture. « Il n'y a plus de société, de communauté, mais une masse ou le *numen* mythique se dilue dans un torrent subversif et dévastateur » (*Id.* : 139-140).

Le vingtième siècle constitue l'exemple majeur de ce torrent subversif et dévastateur qui a touché l'Europe avec l'institutionnalisation de l'imaginaire national et la négligence dont l'imaginaire supranational a fait l'objet à l'intérieur du mythe du contrat social. Sans la supervision d'une autorité supérieure, les États européens ont fait l'expérience de l'état de nature qui a finalement détruit l'image que l'Europe se faisait d'elle-même de « partie précieuse de l'univers terrestre, la perle de la sphère, le cerveau d'un vaste corps », comme l'a bien exprimé Paul Valéry dans la *Crise de l'Esprit* de 1919. Le vingtième siècle s'est donc affirmé comme l'« épuisement du delta » (*Id.* : 86) national qui a mis en cause le récit même du contrat social. Nous avons pu

constater les limites de la réduction du contrat social à la seule narrative nationale, dans la mesure où l'exclusivité de cette dernière a mis en cause la finalité même du contrat : le bien commun.

L'émergence d'une nouvelle narrative : le cosmopolitisme

Avec la formation des Communautés Européennes a lieu la revitalisation du mythe du contrat social et non pas sa dissolution. L'unité européenne constitue finalement l'étape dans le récit du mythe directeur moderne où le pôle supranational cesse d'être dans le domaine de la possibilité pour s'institutionnaliser. Si jusqu'aux Traités de Paris et de Rome nous n'avons eu que des nations que la contingence plaçait sur l'espace géographique européen, avec l'Union Européenne nous avons finalement une entité qui s'assume en tant qu'européenne. En cela consiste l'originalité du projet européen, c'est-à-dire non pas l'émergence d'un mythe nouveau qui soutiendrait son identité, mais la revitalisation du mythe moderne par l'institutionnalisation d'un nouveau principe supranational qui fait de l'identité européenne une identité politique (BECK/GRANDE, 2007 : 16).

Dans *Pour un empire européen*, Ulrich Beck et Edgar Grande soutiennent que le principe supranational est déterminé par une nouvelle lecture des institutions politiques rendue possible grâce à la nature cosmopolitique de la construction européenne. La nature cosmopolitique de l'Union Européenne est notamment mise à l'œuvre par les institutions supranationales européennes. Les auteurs mettent en évidence le rôle joué par la Cour européenne de justice dans cette *européanisation verticale* : « Grâce à sa jurisprudence, la Cour européenne de justice devient un *entrepreneur cosmopolitique*, qui par la force du droit fait mordre l'Europe cosmopolitique sur l'Europe nationale » (*Id.* : 19). La Cour européenne de justice devient ainsi le garant d'une volonté supérieure à celle des États nationaux, d'une volonté européenne qui, par la jurisprudence, est créée par le droit. En ce sens l'européanisation n'est rien d'autre qu'un processus d'autocréation de l'Europe.

L'intérêt du concept de cosmopolitisme, tel qu'Ulrich Bech et Edgar Grande le comprennent, pour notre recherche est dans le fait qu'il conserve dans son contenu le conflit entre le principe national et le principe supranational. L'institutionnalisation du principe supranational n'exige pas, selon les auteurs de *Pour un empire européen*, l'exclusion du principe national. Au contraire elle ne peut avoir lieu sans une prise en compte des nationalités. Autrement dit, le changement de narrative auquel nous assistons avec la construction politique de l'Union Européenne n'implique pas une vraie rupture

entre l'ontologie nationale et l'ontologie cosmopolitique, mais plutôt une réévaluation des représentations forgées par la première selon une nouvelle perspective que le principe supranational nous donne avec le cosmopolitisme.

Cette réévaluation toucherait surtout les dualités héritées de l'ontologie nationale, notamment celle d'« intérieur-extérieur ». Le nationalisme cherche à homogénéiser les différences et à établir des démarcations. Vers l'intérieur, il abolit les différences par une homogénéisation des normes. Vers l'extérieur, il cherche au contraire à mettre en évidence les différences (*Id.* : 25). Tout le récit national à la base de la construction des États-nations est incompréhensible sans la prise en considération de cette logique d'alternative exclusive où les identités sont bien démarquées et souvent en opposition.

À cette *Première Modernité* se suit une *Deuxième Modernité* qui fait de la reconnaissance de l'altérité tant sur le plan interne qu'externe son trait caractéristique. Le cosmopolitisme de cette *Deuxième Modernité* fait de l'Europe une Europe de la différence qui non seulement dépasse l'ontologie nationale exclusive, comme également ne peut exister qu'enracinée dans la nation, source de la diversité.

> Pour l'idée de l'Europe cosmopolitique, ce point est d'une importance capitale. L'Europe cosmopolitique ne représente pas seulement l'opposé de l'Europe nationale : l'Europe cosmopolitique ne peut exister sans l'Europe nationale. (*Id.* : 30)

La diversité devient alors fondatrice d'une identité qui cesse d'être tranchée pour devenir ouverture avec la multiplication d'appartenances et de réseaux d'interdépendance.

Que devient alors le mythe du contrat social avec ce changement de narrative ? Tout d'abord, la paix sociale n'est plus le rôle exclusif de l'État, mais de « Bruxelles ». L'État, en tant qu'expression de la volonté générale d'une communauté, n'a plus le monopole législatif. Au contraire, ce pouvoir législatif est désormais incarné par une autorité supérieure légitimée par la volonté des différentes subjectivités collectives. De la même façon que l'État moderne tire son origine de la volonté des individus exprimée dans le pacte originel, les institutions européennes retirent la leur du libre arbitre des États-nations. En ce sens, nous ne pouvons pas affirmer que l'Union Européenne est une construction réalisée à marge des peuples européens dans la mesure où elle émerge comme le résultat de leur volonté incarnée par les États qui les représentent légitimement.

D'un autre côté, le contrat social supranational garde la même communauté de destin que celui du récit national. La *Déclaration Schuman* devient donc le symbole d'un rassemblement motivé certes par la prospérité

économique désirée par les États qui ont été dévastés par la Deuxième Guerre Mondiale, mais aussi, et surtout, par le souhait d'établir en Europe la paix entre des sujets collectifs qui se sont fait la guerre depuis plusieurs siècles. Nous pouvons d'ailleurs affirmer que cette paix constitue la plus grande réussite du projet politique européen en ce qu'il a mis à l'œuvre la paix perpétuelle rêvée par les utopistes du dix-huitième siècle.

La narrative cosmopolitique du contrat social garde ainsi la polarité qui a motivé la signature du pacte originel. C'est avec l'existence d'une crainte naturelle de la mort qu'un rassemblement a lieu en vue de l'obtention de la paix[6]. À cette dualité vient s'ajouter une autre qui conditionne la fonctionnalité de l'Union Européenne. Si l'autorité législative est désormais incarnée par un pouvoir supérieur des États, la nature même de ce pouvoir implique qu'il n'est pas aliéné de manière absolue des subjectivités collectives. Il est plutôt le résultat d'une opposition permanente existant au niveau européen entre des institutions supranationales, comme la Commission Européenne et la Cour Européenne de Justice, et des institutions représentatives du pouvoir national comme le Conseil Européen.

L'existence institutionnelle de cette polarité semble ainsi être la reconnaissance de la part de l'Union Européenne du rôle essentiel à jouer par les différents sujets collectifs dans l'obtention de cette finalité supranationale que le bien commun est devenu. Il nous semble que s'il est vrai que ce fut par la négligence du caractère supranational du bien commun que la narrative nationale a conduit les États européens à leur propre affaiblissement, il est vrai aussi que l'Union Européenne échouera nécessairement si elle néglige les nations qui pourtant la constituent. Ceci parce que dans la même mesure que la volonté générale que les États incarnent est légitimée par les contractants du pacte originel, celle de l'Union Européenne trouve sa légitimité dans les États qui lui ont donné l'origine.

Conclusion

Cette appropriation institutionnelle de la part de l'Union Européenne de l'héritage que les États-nations constituent (BRAGUE, 1992)[7] n'implique

[6] Nous pouvons même nous demander si la réussite de ce projet politique en termes de Paix en Europe ne constitue-t-elle précisément la raison du manque d'adhésion des peuples à l'Union Européenne, dans la mesure où la paix serait devenue une donnée acquise, tout au moins en ce qui concerne l'espace européen.

[7] Rémi Brague fait de l'appropriation d'un héritage le trait marquant de l'identité européenne.

pourtant pas l'adhésion des peuples européens à son projet. Au-delà de la crise du système représentatif dans lequel les États européens se trouvent[8], ce manque d'engagement est plutôt le résultat d'un manque de sentiment de coappartenance à une communauté qui pourtant l'Union Européenne est censée représenter. Il faut dire l'Union Européenne n'a pas agi sur ce terrain-là en adoptant la méthode fonctionnaliste dans sa construction. Trois positions se sont manifestées dans les projets de construction européenne. Les tenants du confédéralisme soutenaient une unité européenne où les États garderaient leur souveraineté, symbolisée par la préservation du droit de veto à l'intérieur de l'organisation. De l'autre côté se plaçaient les tenants de la fédéralisation de l'Europe, défenseurs de l'idée selon laquelle « la représentation démocratique au niveau de la Fédération devait se substituer à celle des États-nations » (OLIVI/GIACONE, 1998 : 15), ce qui impliquerait nécessairement vider l'État-nation de tout contenu puisqu'il cesserait d'être représentatif d'une volonté générale.

Le Traité de Paris a été plutôt le résultat d'une troisième voie qui, tout en ayant comme objectif la formation d'une fédération, n'a pas eu la force de volonté, ou cela lui a été rendu impossible comme l'échec de la Communauté Européenne de Défense le démontrera plus tard, de rompre avec les pouvoir étatiques de manière radicale. C'est donc par la méthode des « petits pas » que le fonctionnalisme sera mis à l'œuvre « en intégrant progressivement certains secteurs de la vie économique et sociale » pour ainsi engendrer « des formes d'intégration politique, qui à leur tour affaibliraient ou videraient même de leur sens les souverainetés nationales » (*Ib.* : 16).

Autrement dit, plus que transmettre un imaginaire collectif dans lequel les Européens pourraient se reconnaître, la construction politique européenne s'est réalisée par le haut, par un pouvoir législatif et juridique qui visaient la constitution d'un code commun pouvant auto-légitimer le projet politique européen. Autrement dit, nous avons une Europe pensée, mais non pas ressentie dans la mesure où elle a été concrétisé sans pourtant être rêvée, comme l'a dit très pertinemment Eduardo Lourenço. Nous pouvons ainsi comprendre les préoccupations de Pierre Manent. La réussite de la forme nationale s'est fondée sur la création d'un imaginaire commun pouvant rassembler des individus séparés dans l'espace, mais aussi dans le temps. Un imaginaire institutionnalisé dans un pouvoir étatique représentatif d'un projet

[8] Dans le *Contrat Social* Rousseau avait déjà mis en évidence la méfiance naturelle que les individus sentent relativement à leurs représentants. Cette méfiance se fait sentir plus lorsqu'une telle représentation n'est pas le résultat de l'expression directe d'une volonté, mais indirecte, au « deuxième degré ».

commun à la communauté ainsi formée. Avec l'Union Européenne nous assistons à l'institutionnalisation d'un récit revitalisé par le cosmopolitisme, mais un récit dont la l'expression se trouve réduite à un langage technocratique qui nécessairement éloigne tous les européens.

Si l'Europe n'existe que politiquement, comme le soutiennent Ulrich Beck et Edgar Grande, l'expression de l'européanité doit dépasser le langage de spécialistes dans lequel elle se trouve. En oubliant la culture comme espace théâtrale où se jouent les symboles d'identification, comme l'a soutenu Gilbert Durand, et ses composantes éducationnelles et historiques, l'Union Européenne court le risque de dévitaliser la force mythique du récit sur lequel elle se pose et de n'être qu'une machine de formalisation des sociétés dont l'absence de sens la conduira inévitablement à l'échec. Ceci parce que, finalement, toute institution politique s'affaiblit si elle n'est pas reconnue par ceux qu'elle représente, ou plutôt, dans le cas de l'Union Européenne, si ceux qu'elle représente, les Européens, n'existent même pas.

BIBLIOGRAPHIE :

ABBÈ DE SAINT-PIERRE, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, présenté par Simone Goyard-Fabre, Paris : Éditions Garnier Frères, 1981.

ANTÓNIO VIEIRA, *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo*, Lisboa : Editorial Nova Ática, 2007.

_____, *Historia do futuro*, vol. I e II, Lisboa : Sá da Costa Editora, 2008.

BECK, U., GRANDE, E., *Pour un empire européen*, Paris : Flammarion, 2007.

BRAGUE, R., *Europe, la voie romaine*, Paris : Gallimard, 1992.

CHEVALIER, J.-J., *Les grandes œuvres politiques : de Machiavel à nos jours*, Paris : Librairie Armand Colin, 1950.

DIECKHOFF, A., *La nation dans tous ses états : les identités nationales en mouvement*, Paris : Flammarion, 2000.

DURAND, G., *Introduction à la mythodologie : mythes et sociétés*, Paris : Albin Michel, 1996.

FERRY, J.-M., *La question de l'État européen*, Paris : Éditions Gallimard, 2000.

HOBBES, *Léviathan*, Paris : Éditions Gallimard, coll. « Folio Essais », 2000.

MANENT, P., *La raison des nations : réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris : Éditions Gallimard, 2006.

OLIVI, B., et GIACONE, A., *L'Europe difficile : la construction européenne*, Paris : Éditions Gallimard, 1998.

PESSOA F., *Poèmes ésotériques, Message, Le Marin*, Paris : Christian Bourgois Éditeur, vol. 2, 1988.

RENAN, E., *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Presses Pocket, 1992.

RENAUT, A., « Logiques de la nation » in Théories du nationalisme : Nation, nationalité, ethnicité, s. dir. Gil Delannoi e Pierre-André Taguieff, Paris : Éditions Kimé, 1991.

RICOEUR, P., *Temps et récit* I, Éditions du Seuil, 1991.

ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Paris : Éditions Gallimard, 2008.

_____ « Projet de constitution pour la Corse », in *Œuvres complètes*, Paris : Éditions du Seuil, 1971.

WUNENBURGER, J.-J., *L'imaginaire*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2006.

Dialéctica e ultrabolchevismo: a ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre

Davide SCARSO*
CIUHCT da Universidade Nova de Lisboa (Portugal)

RIASSUNTO: La rottura tra Merleau-Ponty e Sartre rappresenta un momento decisivo della relazione tra intellettuali e politica nella storia del primo novecento ed un'occasione per mettere a nudo l'intima problematicità della relazione che lega etica e politica. In questo articolo ricostruiamo i tratti principali dei percorsi politici di Merleau-Ponty e Sartre e della loro collaborazione, dedicando particolare attenzione alle circostanze e alle motivazioni che li portarono, nel 1952, ad una rottura definitiva. Crediamo che la posizione assunta da Merleau-Ponty in questa vicenda, non solo offra un contributo alla costruzione di una sinistra non-comunista (compito a tutt'oggi incompiuto), ma soprattutto, nella misura in cui cercava di sfuggire ad una rigida contrapposizione tra fatti e principi, possa ancora fornire uno stimolo per superare le secche dello scarno realismo politico imperante nel nostro tempo.
PAROLE CHIAVE: Merleau-Ponty, Sartre, etica, politica, comunismo.

ABSTRACT: The break between Sartre and Merleau-Ponty is not only a decisive moment in the relationship between intellectual and political history of the early twentieth century, but above all an opportunity to expose the essential problematicty of the relation between ethics and politics. In this article we trace the main outlines of the political positions of Merleau-Ponty and Sartre and of their cooperation, paying particular attention to the circumstances and reasons which led them to a final break, in 1952. We believe Merleau-Ponty's position not only provides an enduring

* Davide Scarso, natural de Vicenza (Itália), vive em Portugal desde 2002. É doutorado em filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa com uma tese sobre a relação entre o pensamento de Maurice Merleau-Ponty e de Claude Lévi-Strauss. Autor de vários artigos em revistas nacionais e internacionais sobre estes autores, é membro do conselho de redacção da revista internacional de estudos merleau-pontianos *Chiasmi International*. Participou na redacção do *Abécédaire Claude Lévi-Strauss* (Sils-Maria/Vrin 2008) e na nova edição italiana do livro *Les aventures de la dialectique de Maurice Merleau-Ponty*. Actualmente é investigador pós-doutoral, apoiado pela FCT, no Centro Interuniversitário de Historia das Ciências e da Tecnologia (CIUHCT) da Universidade Nova de Lisboa.

contribution to the formation of a non-communist left (a task still incomplete) but, above all, since he avoided a rigid opposition between facts and principles, can still provide a stimulus to overcome the lean dry political realism prevailing in our time.
KEYWORDS: Merleau-Ponty, Sartre, ethics, politics, communism.

A Segunda Guerra e a ocupação nazi da França que se seguiu, foi para Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty o momento de uma dramática tomada de consciência. No primeiro número de "Les temps modernes"[1], Merleau-Ponty constatava que a experiência da opressão impelia todos, incluindo aqueles que a tinham vivido indirectamente, a reconhecer a impraticabilidade de uma postura puramente moral. Os valores ainda eram os mesmos, mas a guerra e a ocupação haviam colocado em primeiro plano uma verdade que o autor definia como "marxista": "os valores permanecem nominais, e não valem sequer, sem uma infra-estrutura económica e política que os faça entrar na existência"[2].

Quando Merleau-Ponty, Sartre, Simone de Beauvoir, Michel Leiris, Albert Ollivier, Raymond Aron e Jean Paulhan[3] lançaram a revista "Les temps modernes" em Outubro de 1945, a França vivia numa atmosfera que se pode muito bem definir de "revolucionária". Para a maioria da população, a ocupação nazi e o regime de Vichy causaram uma profunda fractura na história do país, nas suas estruturas sociais, nas suas referências morais. Ignorar o impacto daquela experiência e retomar a vida democrática como se nada tivesse acontecido teria sido impossível. "Da resistência à revolução" é o mote escolhido pela revista "Combat", animada por Albert Camus. Numa carta escrita em Janeiro de 1945, Emmanuel Mounier, o fundador da revista "Esprit", respondia assim a quem o criticava pela ligeireza com que se declarava revolucionário: "Se somos revolucionários, não é por ardor verbal nem por gosto do teatro. É porque uma análise honesta da situação francesa a revela revolucionária"[4].

Nas eleições que aconteceram em Outubro desse ano, o Partido Comunista, juntamente com os seus aliados progressistas, obteve mais de cinco milhões de votos consagrando-se como o primeiro partido de França. Ao mesmo tempo, a necessidade de manter uma posição neutral relativamente aos Estados Unidos e à União Soviética era uma opinião partilhada por muitos franceses e, mais tarde, pela grande maioria[5]. Num livro publicado em 1947,

---

[1] M. Merleau-Ponty, *La guerre a eu lieu*, em "Les temps modernes", n. 1, 1945, depois em Id., *Sens et Non-sens*, Nagel, Paris 1948, nova edição Gallimard, Paris 1996.
[2] *Ibidem*, p. 185.
[3] Paulhan e Aron abandonaram a revista pouco tempo depois, em polémica com as posições, no seu entender, excessivamente filo-soviéticas da revista.
[4] M. Winock, *Histoire politique de la revue « Esprit »*, Seuil, Paris 1975, p. 239.
[5] Dados citados por M. Winock, *Le siècle des intellectuels*, Gallimard, Paris 1997, p. 564, nota 8.

alguns dos membros mais representativos da Resistência ditaram o caminho que na época se considerava desejável, e até inevitável, no que se refere ao pós-guerra francês: um socialismo europeu entendido que apontasse para uma "reconstrução racional das instituições, fundada na justiça social e na dignidade humana"[6], recusando tanto a exploração capitalista como o autoritarismo do regime soviético.

Até à eclosão do conflito, Sartre não havia demonstrado especial interesse pela política e foi apenas a guerra, e em particular o período de encarceramento, a compeli-lo a uma reconsideração: "Antes da guerra não tinha opiniões políticas e, obviamente, não votava"[7]. Não obstante a aversão àquele regime de exploração sistemática que o capitalismo representava, considerava que o privilégio concedido às relações económicas fizesse do marxismo um pensamento demasiado comprometido com as coisas. Para além disso, não ocultava uma pronunciada suspeita face à acção política "ordinária". Certamente que não podia ser o político profissional, dividido como estava entre dogmatismo teórico e compromisso táctico, o garante do porvir revolucionário que teria posto fim à exploração. Aquele papel competia antes ao escritor genuinamente engajado, desde que a sua atenção crítica se dirigisse quer à burguesia quer ao Partido. "Quem se não o próprio escritor poderá mostrar ao governo, aos partidos, aos cidadãos, o valor dos meios empregados?", escrevia em *Materialisme et révolution*[8].

Merleau-Ponty, pelo contrário, desde cedo seguiu de perto o pensamento marxista e as acções do movimento comunista. Conhecia pessoalmente vários expoentes do Partido Comunista Francês (PCF) e frequentou por alguns anos o informal *Groupe d'études marxistes*[9]. Parecia portanto natural que desde o início tivesse sido confiada a Merleau-Ponty a função de co-director e editor político do "Les temps modernes": "ele orientava-se melhor do que eu no mundo

[6] J. Cassou, A. Chamson, G. Friedmann, L. Martin-Chauffierm, Vercors, C. Aveline, *L'Heure du choix*, Éditions de Minuit, Paris 1947 (Citado em D. Desanti, *Les staliniens. Une expérience politique, 1944/1956*, Fayard, Paris 1974, pp. 175-176).

[7] J.-P. Sartre, *Situations X*, Gallimard, Paris 1974, p. 176 (cit. em A. Boschetti, *L'impresa intellettuale. Sartre e «Les temps modernes»*, Edizioni Dedalo, Bari 1984, p. 197).

[8] J.-P. Sartre, *Qu'est ce que la littérature?*, em "Les temps modernes", nn. 17-22, 1947, depois em Id., *Situations III*, Gallimard, Paris 1948, p. 309.

[9] Trata-se de um grupo formado em Paris por Marguerite Duras, Edgar Morin, Dionys Mascolo e Robert Antelme, intelectuais comunistas que não se privavam da liberdade de discutir e criticar abertamente a linha oficial do Partido. Cfr. A. C. d'Appollonia, *Histoire politique des intellectuels en France (1944-1954)*, Éditions Complexe, Paris 1991, pp. 31 e ss.

ambíguo da política: já o sabia, e é pouco dizer que eu confiava nele: quando o lia parecia que me revelava o meu pensamento"[10].

A orientação política assumida pela revista nos primeiros anos do pós-guerra é resumida com clareza numa passagem de outro artigo de Merleau-Ponty, intitulado *Pour la verité*:

> Se existir greve, seguir os grevistas. Se existir guerra civil, seguir o proletariado. Enfim, a política efectiva do P.C. Reconstruir o proletariado: não existe, de momento, nada mais a fazer.[11]

O movimento comunista encontrava-se numa situação confusa, a luta de classes eclipsara-se, a União Soviética cedia aos compromissos e, em consequência, os princípios do marxismo clássico não se prestavam mais a uma aplicação directa. Não obstante, o comunismo continuava a ser a única política possível porque, para além de defender os valores do humanismo, visava também a criação de condições materiais que permitissem a sua realização. Mais ainda, porque era a política à qual aderia a grande maioria dos trabalhadores. Em *Humanisme et terreur*[12], o livro que deu a esta "espera marxista" (*attentisme marxiste*) a sua expressão mais articulada, Merleau-Ponty escrevia: "Tal é suficiente para que a posição marxista continue possível não só enquanto crítica moral, mas também enquanto hipótese histórica"[13]. Ainda que a luta de classes já não fosse uma força visível na história mundial, nada impedia que pudesse voltar a sê-lo, e nesse caso, a única orientação que se podia traçar era a de não pôr entraves a um eventual ressurgimento do movimento proletário. "Les temps modernes" teria portanto mantido "uma atitude prática de compreensão sem adesão e de livre exame sem denigração"[14]. O marxismo pretendia ser em primeiro lugar uma filosofia da história, e era precisamente no terreno da história que se media o seu valor. "Se o marxismo se mantém sempre genuíno, iremos reencontrá-lo no caminho da verdade actual e na análise do nosso tempo"[15].

Quando *Pour la vérité* é reeditado na antologia *Sens et nos sens*, três anos mais tarde, o autor acrescenta um comentário que nos restitui a intenção política mais íntima da "espera marxista" de "Les temps modernes", mas

---

[10] J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty vivant*, "Les temps modernes", nn. 184-185, 1961, retomado em Id., *Situations IV*, Gallimard, Paris 1964, p. 214.
[11] M. Merleau-Ponty, *Pour la vérité*, em "Les temps modernes", vol. 1, n. 4, 1946, depois em Id., *Sens et non*-sens, cit., p. 207.
[12] M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Gallimard, Paris 1947.
[13] *Ibidem*, p. 169.
[14] *Ibidem*, p. 160.
[15] M. Merleau-Ponty, "Pour la vérité", cit., p. 208.

anuncia ao mesmo tempo uma mudança de tom que rapidamente tornar-se-á mais peremptória e que acabará por conduzir ao contraste com Sartre. Merleau-Ponty observava que, em finais de '45,

> [e]ra possível imaginar nos países da Europa ocidental, e necessário confrontar com uma amigável discussão com os comunistas, o surgimento de estruturas sociais livres e novas, que poupassem à Europa a alternativa entre "democracia popular" e política reaccionária, entre comunismo estalinista e cruzada anti-soviética.[16]

Dois anos depois, aquela possibilidade já não era mais acessível e a crispação das relações entre um Ocidente empenhado em construir um "dispositivo de guerra" e uma União Soviética reduzida "à autoridade pura e à intimidação" retirava espaço à construção de uma esquerda não comunista: "Tal não impede", prosseguia no entanto Merleau-Ponty, "que a seu tempo e na medida das possibilidades do momento, a postura aqui expressa tenha sido justificada como aquela que teria a possibilidade de salvar ao mesmo tempo o socialismo e a liberdade."[17]

Em 1949 explodiu a questão dos campos de prisão na União Soviética, acendendo um vivo debate na opinião pública e metendo em circulação novos dados e testemunhos dramáticos.[18] Em Janeiro do ano seguinte "Les temps modernes" publicou um editorial de Merleau-Ponty que abordava, sem rodeios, a questão dos campos soviéticos[19], e que este pretendia que fosse assinado também por Sartre. Foi provavelmente o último acto da sua colaboração intelectual e política, e o início de um dos momentos mais críticos do debate acerca das relações entre filosofia e política e entre política e intelectuais que, como escreveu Guido D. Neri, "foram a obsessão de um século em que a História marcou com violência a alma e a carne dos homens"[20].

Naquele artigo não havia espaço para ambiguidades: as detenções e as deportações na URSS eram objecto de uma decisão meramente administrativa, o aparato correccional sustentava-se autonomamente à custa do trabalho forçado e, como acontecia nos *lagers* nazis, a ordem e o respeito do regulamento

---

[16] *Ibidem*, nota 1.

[17] *Ibidem*.

[18] Tudo começou, como se sabe, com o célebre "processo Kravchenko", veja-se M. Winock, *Le siècle des intellectuels*, cit., p. 576 e ss.

[19] M. Merleau-Ponty, *Les jours de notre vie*, em "Les Temps modernes", vol. 5, n. 51, 1950, posteriormente com o título "L'URSS et les camps", em Id., *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 330-343.

[20] G. D. Neri, *Storia e possibilità*, em "Aut Aut", n. 232-233, Julho-Outubro 1989, depois em Id., *Il sensibile, la storia, l'arte. Scritti 1957-2001*, com prefácio de D. Formaggio, Ombre Corte, Verona 2003, p. 212.

era garantido por detidos de direito comum. Para além disto, o número de reclusos calculava-se em dez ou talvez quinze milhões: "A não ser que se seja visionário, deve-se admitir que estes factos colocam inteiramente em questão o significado do sistema russo"[21]. Pouco tempo depois, com o eclodir da Guerra da Coreia e o apoio da URSS à agressão norte-coreana, Merleau-Ponty deixa de publicar artigos de carácter estritamente político, limitando-se a textos de carácter filosófico.

A propósito da manifestação pacifista convocada pelo *Mouvement pour la paix* a 28 de Maio de 1952, com motivações abusivas, a polícia prendeu Jean Duclos, o principal representante do Partido Comunista em França naquele momento. O Partido convocou portanto uma greve geral para 4 de Junho para protestar contra a conduta repressiva do governo. No entanto, esta última iniciativa resultou numa adesão muito inferior às expectativas. Perante o júbilo da Direita, que entendia o insucesso da greve como uma vitória dos operários contra os dirigentes do PCF, Sartre resolveu tomar a defesa do Partido e publicou em "Les temps modernes" a primeira parte de *Les communistes et la paix*[22]. Neste artigo, comentado extensamente por Merleau-Ponty em *Les aventures de la dialectique*[23], o autor declarava a necessidade de defender sempre e incondicionalmente o PC cada vez que fosse atacado, uma vez que, sem o Partido não existia proletariado. Da mesma forma, era necessário defender a URSS e o seu valor histórico, tratando-se do único Estado que "sem realizar ainda o socialismo «contém as suas premissas» "[24].

Merleau-Ponty comunicou assim a Sartre a intenção de escrever um artigo no qual se distanciava das posições assumidas em *Les communistes et la paix.* Sartre recusou, sublinhando que a revista não teria dado espaço à divergência e Merleau-Ponty ameaçou então com a demissão. Foi neste momento, em Julho de 1953, que aconteceu a troca epistolar que teria sancionado a ruptura definitiva entre os dois. Numa primeira carta, Sartre explicou que quem renunciara escrever sobre política, pelo menos desde 1950, não podia agora permitir-se criticar a sua posição num plano eminentemente filosófico. Segundo uma nota jornalística que relatava uma conferência sobre o pensamento de Sartre realizada por Merleau-Ponty nesse período, este criticava-o constatando a impossibilidade de efectuar uma escolha clara entre Este e Oeste. Tal argumentação, escrevia Sartre, poderia apenas ser o fruto da má-fé e teria

[21] *Ibidem*, p. 332.
[22] J.-P. Sartre, *Les Communistes et la Paix* (I), em "Les Temps modernes", vol. VIII, n. 81, Julho 1952, pp. 1-50, depois em Id., *Situations VI*, Gallimard, Paris 1965, pp. 80-152.
[23] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955.
[24] J.-P. Sartre, "Les Communistes et la Paix (I)", cit., p. 92.

acabado por fazer "o jogo da direita e do anticomunismo"[25]. Tendo renunciado em declarar a sua posição sobre as questões políticas mais urgentes daqueles anos – não se tinha pronunciado contra a internacionalização da guerra da Indochina, por exemplo – tinha perdido a possibilidade de julgar as escolhas alheias. "Les temps modernes" teria continuado a dar espaço aos seus artigos filosóficos, mas não a um texto de carácter político[26].

Na sua reposta, Merleau-Ponty esclareceu que nunca renunciara falar de política para se dedicar exclusivamente à filosofia, sobretudo porque esta alternativa não fazia qualquer sentido. Antes decidira "não escrever sobre os acontecimentos à medida que se apresentavam" [27]:

> A maior parte das vezes, um acontecimento pode ser valorizado apenas no todo de uma política que muda o seu sentido, seria portanto artificioso e ardiloso provocar o juízo sobre cada ponto de uma política, em vez de a considerar no seu curso e na sua relação com aquela do adversário.[28]

Pretender formular um juízo sobre cada acontecimento isolado, "como se se tratasse de um teste de moralidade", não significava estabelecer o valor de uma política, que é sempre global, mas "dissolver numa série de problemas locais o que historicamente é um todo"[29]. Ainda que Merleau-Ponty fosse contra a internacionalização da guerra da Indochina, por exemplo, não julgava oportuno declará-lo no momento da invasão do Laos porque preferia que a política comunista tivesse também em consideração esta ameaça. Uma posição genuinamente política deveria manter-se num "vai e vem entre o acontecimento e a perspectiva geral" e não pretender "encarar (no imaginário) cada acontecimento como se fosse único, decisivo e irreparável"[30]:

> Este método é mais próximo à política do teu método de engajamento contínuo […]. Ora, por isso mesmo, é mais filosófico, uma vez que tem o cuidado de colocar, entre o acontecimento e o juízo que se lhe atribui, uma distância que desarma a armadilha do acontecimento.[31]

---

[25] J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, *Les lettres d'une rupture*, em "Le Magazine Littéraire", n. 320, Abril 1994, p. 71 (a carta de Merleau-Ponty é retomada em M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, Verdier, Lagrasse 2000).
[26] *Ibidem*
[27] *Ibidem*, p. 75.
[28] *Ibidem*.
[29] *Ibidem*.
[30] *Ibidem*.
[31] *Ibidem*.

A conclusão é peremptória, Merleau-Ponty teria submetido a Sartre o seu artigo político de qualquer forma: "vejamos se és homem para o sufocar"[32]. Na última carta Sartre reafirmou a declaração de amizade e propõe um encontro esclarecedor, sem fazer no entanto referência à publicação daquele artigo político. O encontro não aconteceu e Merleau-Ponty cessou, de facto, qualquer tipo de relação com "Les temps modernes".

O facto que certas páginas de *Les communistes et la paix* ecoassem aquela "simpatia sem adesão" dirigida ao comunismo, para cuja teorização ele próprio tinha contribuído, e que simultaneamente aparecessem citadas algumas passagens de *Humanisme et terreur*, em defesa das posições expressas, tornava necessária uma tomada de posição pública. Fazer as contas com Sartre significava, em certa medida, fazer as contas consigo próprio. Os argumentos que Merleau-Ponty pretendia apresentar no artigo político para o qual não havia sido encontrado espaço em "Les temps modernes" forneceram portanto o ponto de partida para o quinto capítulo de *Les aventures de la dialectique*, livro escrito em 1953-54 e publicado em 1955.

A crítica das posições expressas em *Les communistes et la paix*, cujas segunda e terceira parte[33] haviam entretanto sido publicadas, encontra-se aqui colocada num contexto mais amplo, e o longo capítulo intitulado "Sartre et l'ultrabolchevisme" é precedido de análises dedicadas ao pensamento de Max Weber e György Lukács, ao comunismo soviético e à vida política de Trockji. Tratava-se de reconstruir o percurso seguido pelo pensamento marxista, de analisar a transformação que sofrera ao longo dos anos. Uma transformação que, como dissera Merleau-Ponty por ocasião da entrevista a Georges Charbonnier em 1959, tinha levado a uma nítida "degradação" do seu carácter dialéctico[34]. O marxismo afastara-se da pesquisa de uma superação das contradições, característica fundamental de cada pensamento que se quer dialéctico e que este identificava com o advir revolucionário, e que se tinha afinal cristalizado em torno de certos dualismos fundamentais, tornados insuperáveis. A questão fundamental não era portanto a repentina aproximação de Sartre ao marxismo, mas sobretudo o facto de que o marxismo tivesse mudado progressivamente até se tornar uma filosofia inteiramente fundada na

---

[32] *Ibidem*, p. 80.

[33] J.-P. Sartre, *Les Communistes et la Paix* (II), em "Les Temps modernes", vol. VIII, n. 84-85, Outubro-Novembro 1952, pp. 695-763 e Id., *Les Communistes et la Paix* (III), em "Les Temps modernes", vol. IX, n. 101, Abril 1954, pp. 1731-1819, depois em Id., *Situations VI*, cit., pp. 153-384.

[34] A emissora radiofónica R.T.F. (France III) transmitiu entre 25 de maio e 5 de agosto de1959 uma série de entrevistas a Merleau-Ponty realizadas por Georges Charbonnier. As entrevistas foram editadas pelo INA e podem ser consultadas na Bibliothèque Nationale de France.

escolha e na opção e, como tal, perfeitamente compatível com o pensamento sartriano:

> Les communistes et la paix é o índice de uma nova fase que designaremos de ultra-bolchevista, em que o comunismo não se justifica mais com a verdade, a filosofia da história e a dialéctica, mas com a sua negação.[35]

No seu primeiro livro sobre o comunismo, continuava o filósofo na entrevista de 1959, tinha analisado as tentativas do marxismo de superar a alternativa entre *humanismo* e *terror*, ou seja, entre liberdade de juízo e salvaguarda da disciplina. Com *Les aventures de la dialectique* ambicionava responder à questão com maior profundidade e mostrar como, antes de procurar aquela superação, o pensamento comunista tivesse acabado por revogar um dos dois termos.

Em *Les communistes et la paix*, Sartre pretendia mostrar como seria completamente errado interpretar o fracasso da greve de 4 de Junho como a vitória de uma classe operária finalmente emancipada dos *diktat* do Partido Comunista. Como sabemos, para o Sartre de *L'être et le néant*, as relações sociais ou intersubjectivas não são originárias, mas derivam de uma oposição entre o eu e o outro que é originária e fundadora: a minha experiência de ser-objecto para o outro que, por sua vez, se inverte na experiência, oposta e complementar, do ser-objecto do outro para mim:

> […] para que uma consciência tome consciência de estar engajada num nós, é necessário que as outras consciências que entram em comunidade consigo lhe tenham sido dadas de qualquer outra forma. O ser-para-o outro precede e funda o ser-com-o outro. [36]

Seguindo estes mesmos princípios, Sartre defendia em *Les communistes et la paix* que os proletários acediam à consciência de classe não tanto pelo efeito da posição comum no interior do processo produtivo capitalista, mas essencialmente enquanto objecto de observação de um *outro*, do capitalista que os explora e do burguês que os olha com desconfiança: "[a]s classes não existem, fazem-se"[37]. Não era portanto o facto de ocupar uma determinada posição no âmbito da produção a fazer com que uma pluralidade de indivíduos pudesse concorrer na constituição de uma classe, ou seja de um sujeito

[35] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 142.
[36] J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, p. 486. Na *Critique de la raison dialectique* (*I: Théorie des ensembles pratiques, precédé par Question de Méthode*, Gallimard, Paris, 1960 e, póstumo, *II: L'intelligibilité de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1985), Sartre procura justamente colmatar os limites desta sua análise da ordem social.
[37] J.-P. Sartre, "Les Communistes et la Paix (II)", cit., p. 206.

colectivo, mas o facto de trabalharem todos debaixo do olhar de um "patrão". Mas a partir do segundo pós-guerra, observava, as estruturas económicas francesas tinham sofrido uma transformação profunda, de tal forma que não seria mais possível reconhecer-lhes as distinções de classe tradicionais. Os proletários raramente eram atingidos pelo olhar de um *outro,* porque a proliferação dos quadros médios e a ramificação das hierarquias tinha tornado muito menos evidente a fronteira que separava proletários e burgueses, explorados e exploradores, escravos e senhores. Noutras palavras, a reorganização económica conduzida pela burguesia, e em primeiro lugar a fragmentação do trabalho introduzida pela mecanização, vinha ocultar aquele olhar, com o objectivo mais ou menos oculto de desarmar a luta de classes:

> A máquina semiautomática é o instrumento por excelência da massificação: esta faz rebentar as estruturas internas do proletariado; ficam apenas moléculas homogéneas e separadas umas das outras por um ambiente inerte e sem elasticidade.[38]

O capital tinha portanto conseguido suprimir aquele movimento e aquelas circunstâncias que teriam, um dia, conduzido inevitavelmente à "cristalização das massas em multidões revolucionárias"[39]. Neste contexto, o único *outro* cujo olhar poderia manter vivo o proletariado, era precisamente o Partido que era, portanto, chamado a preencher a função aglomerante realizada até aquele momento pela classe patronal. Por tal motivo, a greve falhada de 4 de Junho não podia ser interpretada como uma desaprovação do papel dirigente do Partido Comunista, porque no próprio momento em que não respeita as orientações do Partido que o dirige, o proletariado deixa de existir, e dissolve-se numa nuvem de singularidades:

> - Então, quem se recusou a fazer greve? – Bem, alguns indivíduos, em grande número; a grande maioria, se preferirem. – E não será isto aquilo a que chamamos de proletariado? – Não, não é isto.[40]

A massa formada espontaneamente pelos operários existe em si mesma apenas enquanto frágil unidade perenemente ameaçada pela dispersão, e somente o olhar imóvel mas benévolo do Partido a pode constituir como aquele "sujeito colectivo" que é a classe proletária[41].

---

[38] J.-P. Sartre, "Les Communistes et la Paix (III)", cit., p 334.
[39] *Ibidem*, p. 354.
[40] *Ibidem*, (II), cit., p. 180.
[41] Cfr. *Ibidem*, (III), cit., p. 354.

Foi justamente esta teoria do partido e da classe que Merleau-Ponty atacou com dureza em *Les aventures de la dialectique*. É verdade que para o Marxismo a presença activa do proletariado, por si mesma, não basta para produzir uma política revolucionária. É portanto necessário um órgão de correcção e elaboração, o qual é representado precisamente pelo Partido. E este último não se limitaria a transpor e a reflectir as solicitações oferecidas pelo proletariado, mas deveria conduzir a classe operária para além das suas próprias determinações locais, deveria *exprimi-las.* "[E] aqui como em qualquer lugar", sublinhava Merleau-Ponty, "a expressão é criativa"[42]. Ao mesmo tempo, contudo, era necessário ter presente que o coeficiente de criação que o trabalho expressivo exercitado pelo Partido comporta nunca era arbitrário. Entre proletariado e Partido processava-se uma relação recíproca contínua, "uma troca em que ninguém comanda e ninguém obedece"[43]:

> O teórico precede portanto o proletariado, mas apenas de um passo, como dizia Lenine, e tal significa que as massas nunca são simplesmente o meio de uma grande política elaborada às suas costas. Impulsionadas mas não manobradas, as massas trazem à política do Partido o selo da verdade.[44]

Este processo de mútua elucidação, que correspondia àquilo que o marxismo chamava *praxis*, pretendia alcançar um "ponto sublime"[45] no qual toda a contradição entre prática e teoria, entre ponto de vista subjectivo e ponto de vista objectivo, ou ainda entre as reacções espontâneas das massas e as directivas do partido, seria superada. Isto pelo menos segundo aquele marxismo "rigoroso e consequente" que, segundo Merleau-Ponty, encontrava a sua máxima expressão no jovem Marx e no marxismo "ocidental" inaugurado por *Geschichte und Klassenbewusstsein* de G. Lukàcs[46]. Opunha-se a este pensamento eminentemente sintético um "marxismo das antíteses",[47] baseado nos livros filosóficos de Lenine, o primeiro dos quais foi *Materialismus und Empiriokritizismus*, cujo materialismo esquemático, segundo Merleau-Ponty,

---

[42] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 74.
[43] *Ibidem*, p. 75.
[44] *Ibidem*, p. 76.
[45] *Ibidem*, p. 14. Como revelam as entrevistas radiofónicas que já mencionámos, Merleau-Ponty retoma a expressão "ponto sublime" de André Breton (cf. Id., "L'amour fou" (1937), em Id., *Œuvres complètes*, II, Gallimard, Paris 1988-1992, p. 780 e Id., Entretiens 1913-1952, édité par A. Parinaud, Gallimard, Paris 1952, p. 151). Breton, no *Second manifeste du Surréalisme* (1930) falava de "um ponto do espírito no qual […] o real e o imaginário, o comunicável e o incomunicável […] deixam de ser percepcionados como contraditórios" (A. Breton, "Second manifeste du Surréalisme", em Id., *Œuvres complètes*, I, cit., p. 751).
[46] G. Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Malik-Verlag, Berlin 1923.
[47] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 15.

anulava "tudo aquilo que era possível dizer sobre o conhecimento depois de Epicuro"[48]. Era precisamente a hegemonia deste "marxismo das antíteses" que permitia naquele momento a Sartre fazer um pacto de unidade de acção com o comunismo soviético.

A doutrina leninista tinha acabado por quebrar aquela "praxis filosofia e técnica indivisas, ou seja, movimento das infra-estruturas mas ao mesmo tempo apelo a toda a crítica do sujeito"[49] que a dialéctica marxista pretendia ser, fazendo da história uma série de processos económicos objectivos e reduzindo a acção política ao mero tecnicismo. Correspondia a este "objectivismo extremo" um "subjectivismo extremo" e que, segundo Merleau-Ponty, caracterizava a acção política sartriana. Se o proletariado cessava de existir no momento em que se destacava do Partido, tal significava que aquele não possuía uma consistência própria, que não era uma realidade histórica dotada de uma própria espessura mais ou menos estável. O proletariado devia obediência ao Partido não no sentido em que este lhe oferecia uma leitura privilegiada da história, mas apenas porque, caso contrário, recairia na sua inconsistência natural. Era precisamente por isto que, aos olhos de Sartre, a linha oficial era também a única possível:

> O organismo unificador deve ser acto puro; se comportar o mínimo gérmen de divisão, se conservar em si mesmo ainda alguma passividade – um peso, interesses, opiniões divergentes, - quem unificará então o aparato unificador?[50]

A linha imposta pelo Partido era válida precisamente enquanto era proveniente do Partido e nenhum critério externo poderia contribuir para uma sua valoração, uma vez que, sem a linha do Partido não existiria nenhuma história proletária:

> Sartre concebe […] a acção comunista como que refutando qualquer produtividade da história, fazendo desta, por aquilo que tem de conhecível, o resultado imediato das nossas vontades, e pelo resto uma opacidade impenetrável.[51]

Para Sartre o porvir revolucionário não teria seguramente surgido em virtude da mecânica oculta da história, como acreditava o materialismo dialéctico, mas era sim o resultado de uma criação pura, perante a qual a dialéctica, segundo Merleau-Ponty, interpretava na melhor das hipóteses o

---

[48] *Ibidem*, p. 87.
[49] *Ibidem*, p. 92.
[50] J.-P. Sartre, "Les communistes et la paix (II)", cit., p. 766, citado em M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 153.
[51] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 139.

papel de "mito auxiliário"[52]. Se a história não possuía nenhuma lógica interna, então nada impedia que um dia se pudesse alcançar a sociedade socialista, da qual apenas sabemos ser o contrário do capitalismo, que lhe inverte as relações e lhe anula as contradições. O ultra-bolchevismo de Sartre fazia do comunismo, enfim, uma "criação absoluta"[53] e, como tal, não podia ser submetido a nenhum tipo de controlo ou discussão. E este "fazer absoluto", como também o "saber absoluto" da dialéctica naturalizada do socialismo científico, tendia inelutavelmente para a violência. Se existia a certeza de que o futuro revolucionário serpejava já nas tramas mais profundas da história, então a violência era um instrumento perfeitamente admissível para que esse futuro pudesse ser colhido. Do mesmo modo, se a história, pelo contrário, mais não era do que caos, ninguém podia excluir que a violência não fosse um meio necessário para chegar finalmente a "inventar" a sociedade socialista. A violência proletária, escrevia Sartre, era "[n]ão um meio de alcançar o humanismo. E nem sequer uma condição necessária. Mas o próprio Humanismo que se afirma contra a «reificação»"[54]. E Sartre invocava justamente uma passagem de *Humanisme et terreur* para sustentar a sua posição:

> O caminho que nos parece sinuoso aparecerá, talvez, quando os tempos forem realizados e quando a história total for revelada como o único caminho possível e, *a fortiori*, como o mais breve que poderia existir.[55]

Refutando a leitura que Sartre fazia desse texto, Merleau-Ponty observava que aquela frase não podia ser entendida sem se considerar também a frase que se seguia imediatamente:

> Este recurso ao juízo do futuro distingue-se do recurso ao juízo último da teologia […] apenas se num certo modo aquele porvir se esboça no estilo do presente, se a esperança não é simplesmente fé e se sabemos onde vamos.[56]

Talvez, continuava o autor de *Les aventures de la dialectique*, um marxismo genuinamente dialéctico estivesse estritamente relacionado com os momentos de maior ímpeto revolucionário, nos quais o *sublime* ponto de síntese era mais próximo[57]. Nos momentos de refluxo – quando a clivagem entre a filosofia

---

[52] *Ibidem*, p. 140.
[53] *Ibidem*, p. 144.
[54] J.-P. Sartre, "*Les communistes et la paix* (I)", cit., p. 150.
[55] M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, cit., p. 153; a passagem é citada em J.-P. Sartre, "*Les communistes et la paix* (II)", cit., p. 223.
[56] M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, cit., p. 153 (itálico nosso).
[57] Aqui Merleau-Ponty refere-se a K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, Hirschfeld Verlag, Leipzig 1930 (2ª ed).

efectiva e a sua lógica imanente se torna patente, quando as infra-estruturas fazem sentir o seu peso – o movimento sintético deixa espaço às antíteses e ao cientismo, e "o optimismo revolucionário" é escorraçado por um "voluntarismo impiedoso"[58].

Mas não bastava. Para Merleau-Ponty já não era possível limitar-se a opor – como ele próprio tinha feito pouco tempo antes – um "marxismo vigoroso [que] reenvia à estrutura total do mundo" a um marxismo "desencarnado […] que tomaria em consideração apenas um determinismo económico"[59]. Se o socialismo científico do Marx mais maduro renegava a filosofia eminentemente dialéctica do Marx anterior a 1850, e se Lukács, por sua vez, renegava as teses defendidas nos ensaios da sua juventude, devia-se reconhecer nisso, não apenas uma mudança conceptual, mas o sinal de uma "dificuldade interna do pensamento marxista"[60].

> Este circuito fechado pelo qual se retorna sempre da dialéctica ao naturalismo não podia portanto ser genericamente imputado aos "erros" dos seguidores: deve ter a sua verdade, deve traduzir uma experiência filosófica.[61]

Esta dificuldade não se devia apenas aos excessos do bolchevismo ou ao cientismo que caracteriza progressivamente os trabalhos de Marx a partir de 1850. Tratava-se de "um xeque político e um xeque filosófico" que colocava em causa o marxismo na sua totalidade. Lukács tinha conduzido a dialéctica marxista à sua expressão mais pura, descrevendo a história como constante processo de autoconhecimento da sociedade, e a verdade como tensão em direcção a uma totalização potencial através de uma autocrítica permanente. Mas aquele movimento de relativização da antítese entre pólo subjectivo e pólo objectivo, valores e factos, crítica e disciplina, iria finalmente alcançar a sua realização definitiva no proletariado, atingindo assim um "absoluto no relativo" e fechando aquele círculo que Max Weber esboçara com extrema cautela. Ao fazer do proletariado o representante histórico de todos os valores humanos, a incarnação da autocrítica e da negatividade, o marxismo abriu necessariamente a estrada às vertigens do bolchevismo: "A revolução como autocrítica contínua necessita da violência para consolidar-se e cessa de ser autocrítica à medida que a exercita"[62]. O erro fundamental do marxismo era acreditar na existência de uma força histórica que representava *a priori* o movimento e apenas o

[58] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 93.
[59] M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Cynara, Grenoble 1988, p. 301.
[60] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 89.
[61] *Ibidem*.
[62] *Ibidem*, p. 129.

movimento. Na realidade, escrevia Merleau-Ponty, o que existe em toda a parte é apenas uma mistura relativa de movimento e estagnação, de progresso e regresso:

> Não é obra do acaso que todas as revoluções conhecidas degenerem: o facto é que não podem nunca, como regime instituído, ser aquilo que eram como movimento e, precisamente porque o movimento histórico saiu vitorioso e desaguou na instituição, deixa de ser o mesmo; é que ao fazer-se, "trai-se" a si próprio, "desfigura-se". As revoluções são verdadeiras como movimentos e falsas como instituições. [63]

A revolução cessava portanto de ser o "ponto sublime" da história, assim como o capitalismo não representava mais a essência da exploração, tratava-se apenas de instituições: "Como a nossa linguagem, os nossos utensílios, os nossos costumes, as nossas roupas, [as instituições] são instrumentos criados originariamente para um uso específico e que gradualmente são encarregados de toda uma outra função"[64]. Os acontecimentos tinham revelado a inércia que é própria das estruturas sociais e quem pretendesse elaborar uma filosofia da história deveria necessariamente examinar com atenção a ordem intermédia das instituições e dos símbolos humanos. E era precisamente esta análise que faltava a Sartre, o qual devia necessariamente chegar àquele ultrabolchevismo na medida em que aplicava ao mundo social aquela mesma oposição frontal entre "homens e coisas" que caracterizava a sua filosofia desde *L'être et le néant:* "A questão está em saber se, como disse Sartre, não existem mais do que homens e coisas, ou então se existe também aquele inter-mundo que chamamos história, simbolismo, verdade a fazer"[65].

A intenção autocrítica torna-se mais explícita nas últimas páginas do livro. A dura confrontação entre Este e Oeste iniciada com a Guerra da Coreia havia eliminado qualquer espaço de mediação, tinha suprimido aquelas "zonas neutras" em que um dia poderia talvez surgir um novo socialismo. A "espera marxista" que o próprio contribuíra a formular, e que apontava precisamente em favorecer o nascimento de novas formas sociais naquelas áreas intermédias,

---

[63] *Ibidem*, p. 287.

[64] *Ibidem*, p. 314.

[65] *Ibidem*, p. 278. O conceito de "instituição" assumiu um papel importante no pensamento de Merleau-Ponty a partir dos anos em que escreve *Les aventures de la dialectique*. Veja-se a propósito o curso no Collège de France de 1953-54 "Matériaux pour une théorie de l'histoire" (in M. Merleau-Ponty, *Résumés de* cours (Collège de France, 1952-1960), Gallimard, Paris 1968) e o curso de 1954-55 intitulado "L'institution dans l'histoire personelle et publique" (in M. Merleau-Ponty, *L'institution - La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2003).

revelava-se agora "um sonho equívoco"[66]. No entanto, para Merleau-Ponty era necessário compreender como não se tratasse apenas de uma questão prática: as vicissitudes políticas dos primeiros anos '50 revelavam um limite intrínseco àquela posição. A "simpatia sem adesão", ou seja, o querer considerar o marxismo válido como "crítica" mesmo recusando a política concreta da União Soviética - posição que ele tinha defendido e que agora Sartre pretendia prolongar – separava aquilo que, especialmente em âmbito marxista, não podia ser separado:

> Talvez, dizíamos, nenhum proletariado irá conseguir assumir a função de classe dirigente que lhe é confiada pelo marxismo, mas é também verdade que nenhuma outra classe poderá substituí-lo nesta função e, neste sentido, a falência do marxismo seria a falência da filosofia da história. É isto precisamente que serve para demonstrar que não nos movíamos no terreno da história (e do marxismo) mas no terreno do a priori e da moral.[67]

Os acontecimentos dos primeiros anos da década de cinquenta tinham revelado o carácter *interior* daquele "filo-comunismo hipotético". Aos olhos de Merleau-Ponty, tratava-se de uma posição abstracta e, consequentemente, insustentável, enquanto que para Sartre, aproximava-se ainda mais de uma "acção pura", precisamente em virtude da sua abstracção. Segundo o autor de *Les aventures de la dialectique*, tratava-se essencialmente de uma escolha *ideal*, de um "Kant camuflado"[68], ou seja, de uma posição que escolhia sempre e de qualquer modo o princípio mais "justo" – aquele de ver as coisas do ponto de vista do mais desfavorecido –, mas em que o único resultado garantido era de estar em paz com a própria consciência. A acção política não se reduzia à escolha de certos princípios em detrimento de outros, porque, como tinha observado alguns anos antes ao comentar os textos de Maquiavel, "os princípios não comprometem a nada […] e são adaptáveis a qualquer fim"[69]. E precisamente por este motivo, "não importa apenas saber *que princípios* se escolhem, mas também quem, que forças, que homens aplicam tais princípios"[70]. Uma esquerda não comunista deveria continuar a lutar na frente dupla da justiça social e da defesa da liberdade, mas a partir de uma nova leitura da história, que procurasse também considerar "a inércia das infra-estruturas, a resistência das condições económicas e também naturais, o

[66] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 227.
[67] *Ibidem*, p. 321 (cfr. M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, cit., p. 168).
[68] *Ibidem*.
[69] M. Merleau-Ponty, "Note sur Machiavel", em Id., *Signes*, cit., p. 278.
[70] *Ibidem*, p. 278-9.

afundar das «relações pessoais» nas «coisas»"[71]. Claro que tal teria sido possível apenas "num regime que procedesse não apenas por planos mas também por verificações"[72], a espera marxista deixava o lugar, pelo menos temporariamente, à democracia parlamentar e ao "liberalismo heróico" de Max Weber[73]. Um liberalismo que reconhecia os seus limites e legitimava os seus adversários; que não vivia num "empíreo político" porque admitia "que a verdade deixa sempre uma margem de sombra […] e que a história é o lugar natural da violência"[74]. Para Merleau-Ponty, não se tratava de ceder perante o fim da história, mas antes de procurar urgentemente novas formas de pensamento histórico e político: […] as taras do capitalismo continuam a ser taras, mas a crítica que as denuncia deve ser subtraída de qualquer compromisso com um absoluto da negação que prepara para mais tarde novas opressões.[75]

Sartre não respondeu directamente às críticas que lhe foram dirigidas por Merleau-Ponty, enquanto Simone de Beauvoir publicou um duro artigo em "Les temps modernes" no qual contestava os "delírios" e os "erros monumentais" e, essencialmente, defendia a tese de *Les communiste et la paix*[76]. Depois do XX Congresso e a condenação dos crimes de Estaline por Nikita Kruschev, Sartre reviu as suas próprias posições e começou a manifestar críticas ásperas ao comunismo soviético e ao PCF. Como observava Merleau-Ponty na entrevista publicada quatro anos depois da publicação de *Les aventures de la dialectique,* era possível ser-se tentado pela ideia de que as amarguras da ruptura tivessem sido inúteis, dado que ele próprio e Sartre teriam acabado por partilhar posições análogas: "Apesar de tudo, não me parece que [tenha sido] vão, que se trat[asse] apenas, naquele momento, de uma divergência

[71] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 93. Naquele período, Merleau-Ponty dedicou-se de forma intensa a elaborar filosoficamente esta teoria da instituição que, a seu ver, faltava em Marx e Lukács e que, pelo contrário, se podia antever em Max Weber.
[72] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 314.
[73] *Ibidem*, pp. 41 e 312.
[74] *Ibidem*, p. 19.
[75] *Ibidem*, pp. 320-321.
[76] S. de Beauvoir, *Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme*, em "Les Temps modernes », vol. X, nn. 114-115, Junho-Julho 1955, pp. 2072-2122, depois em Id., *Privilèges*, Gallimard, Paris 1955, pp. 203-72. A controvérsia de facto prosseguiu de maneira mais ou menos silenciosa, com o confronto à distância sobre temas como a destalinização e a descolonização. A tendência para transferir a ideologia revolucionária para os países coloniais representava, segundo Merleau-Ponty, mais "um capítulo da grande decadência da ideia de revolução" (M. Merleau-Ponty, *Sur Madagascar*, em "L'express" de 21 de Agosto de 1958, depois em Id., *Signes*, cit., p. 409). Em muitas páginas da *Critique de la raison dialectique* poderemos reconhecer a tentativa de oferecer uma resposta definitiva às críticas formuladas por Merleau-Ponty em *Les aventures de la dialectique.*

superficial. Penso que existia uma diferença fundamental no modo de conceber a escolha política".[77]

Merleau-Ponty reconheceu mais tarde que as conclusões a que chegara não eram muito entusiasmantes, mas acrescentava: "por outro lado não sei quem possa ter conclusões entusiasmantes para propor ao mundo"[78]. Face à decadência da ideia de revolução e uma dialéctica transfigurada em antinomia, concluía o filósofo, a única possibilidade era posicionar-se *provisoriamente* do lado da democracia parlamentar, enquanto não surgisse um novo pensamento político e uma nova filosofia política. Os limites da acção parlamentar e democrática eram conhecidos. Alguns eram intrínsecos e tinham que ser aceites, sendo que o parlamento era, até à data, o único sistema que admitia uma oposição e, "a existência de uma oposição é absolutamente necessária à vida e à verdade de um sistema político"[79]. Outros, pelo contrário, derivavam dos vícios do parlamentarismo e deviam ser combatidos sem hesitações: "A mistificação parlamentar consiste em não colocar os verdadeiros problemas, ou a colocá-los apenas obliquamente ou tarde demais. Uma esquerda não comunista poderia [fazer] muito contra ela"[80].

No prefácio de *Signes*, ideal prolongamento das reflexões desenvolvidas em *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty escreveu:

> Tudo o que se julgava pensado e bem pensado – a liberdade e os poderes, o cidadão contra os poderes, o heroísmo do cidadão, o humanismo liberal – a democracia formal e a democracia real, que a suprime e a realiza, o heroísmo e o humanismo revolucionário – tudo isso, dizíamos, está em ruína. […] Mas atenção. O que chamamos desordem e ruína, outros, mais novos, vivem-no como algo natural, e porventura estão prestes a dominá-lo com ingenuidade precisamente porque já não procuram as suas referências onde nós as íamos buscar. No estrondo das demolições, desaparecem também muitas paixões sombrias, muitas hipocrisias ou loucuras, muitos falsos dilemas.[81]

Quem procurar no pensamento de Merleau-Ponty palavras de ordem e soluções de pronta aplicação ficará de facto desapontado, porque o que o autor nos lega é, pelo contrário, uma certa maneira de analisar o presente, ou melhor,

---

[77] Entrevista de Georges Charbonnier, ver *supra*, nota 29.

[78] *Ibidem*.

[79] *Ibidem*.

[80] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 313. "Perdemos um pouco o hábito à acção parlamentar", continua Merleau-Ponty, "e o Partido Comunista tem jogado o seu papel no declínio do regime: empenhado numa estratégia de defesa da URSS à escala mundial, oscila entre agitação e oportunismo, renunciando uma acção de assédio que cabe à esquerda não comunista" (*Ibidem*).

[81] M. Merleau-Ponty, *Signes*, cit., pp. 31-32.

uma inquietude que é sã e que não deve deixar de animar a nossa prática política, muitas vezes rendida às parcas virtudes do bom senso e do realismo: "Está bem fazer tudo o possível e deixar o resto ao céu. *Mas como podemos saber qual é o limite do possível?*"[82].

[82] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 11. Ver também Guido D. Neri, "Storia e possibilità" (cit.) e P. Corcuff, *Merleau-Ponty ou l'analyse politique au défi de l'inquietude machiavélienne*, em "Les Études philosophiques", n. 2, 2001, pp. 205-217.

As novas aventuras da dialéctica

Eduardo PELLEJERO*
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Brasil)

RESUMO: Algumas (muitas) das mais interessantes teorizações do marxismo têm origem nos grandes fracassos do marxismo, dando conta de uma fidelidade com potencial emancipatório dessa ideia (desse movimento) que excede largamente o saudosismo do passado e a adaptação ao presente. É o caso de *Les aventures de la dialectique*, o livro de Merleau-Ponty, onde procede-se a uma reavaliação das apostas marxistas da época. A problematização das ideias de progresso e de sentido oscilava, então, entre a rejeição incondicional da revolução (a revolução instituída, como fato histórico, ou como verdade), a defesa tímida dos seus valores (a revolução como inscrição de um certo progresso na história: as conquistas de Outubro) e a redefinição das instituições de esquerda (a revolução como agenciamento de intersubjetividade). Mais de 40 anos depois, autores tão diversos como Slavoj Zizek, António Negri, Alain Badiou e Jacques Rancière voltam a jogar esse jogo, onde a herança do marxismo ocidental é dividida (partilhada) entre pretendentes à uma revolução pensada como acontecimento, como crítica, como projecto ou como instituição. O quê é (o quê deve ser) o marxismo contemporâneo? Repetindo o gesto de Merleau-Ponty, e a partir destas perspectivas (não necessariamente comensuráveis), o que procuramos são elementos para a redefinição de uma nova pragmática militante, capaz de acolher a imponderabilidade de novos saberes, de novas técnicas e de novos dados políticos.

PALAVRAS-CHAVE: Dialética – Movimento – Instituição – Merleau-Ponty – Holloway – Guattari – Virno – Zizek

---

* Eduardo Pellejero é argentino. Doutorado em Filosofia Contemporânea pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (Portugal, 2006), é professor de Estética na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Brasil) e desenvolve uma pesquisa no domínio da filosofia (política) da ficção. Publicou: Deleuze y la redefinición de la filosofia (Jitanjáfora, México, 2007) e A postulação da realidade: filosofia, literatura, política (Vendaval, Lisboa, 2009). **E-mail:** epellejero@sapo.pt

Em 1955 Merleau-Ponty publicava *As aventuras da dialéctica*, texto que vinha consolidar a ruptura com as políticas do Estado Soviético e o Partido Comunista Francês, como com a nova linha editorial da revista que até 1953 editara junto a Sartre. Pretendia ser uma reformulação problemática (logo, dialéctica) do pensamento marxista, sobre um plano teórico singular, que o próprio Merleau-Ponty qualificara de a-comunista e que, alguns anos mais tarde, Paul Ricoeur elevara polemicamente à categoria de a-marxista[1].

Digamos, antes, que Merleau-Ponty apostava num marxismo mais modesto, de cujo programa estava excluída toda a hipótese progressista[2]. Uma *dialéctica menor*, na qual a história não aparecia já como dona dum sentido imanente, mas afastava de facto certas possibilidades (cito Merleau-Ponty):

> O que está caduco não é a dialéctica, é a pretensão de terminá-la num fim da história ou numa revolução permanente (...) Há menos um sentido da história que uma eliminação do sem-sentido.[3]

Mas *As aventuras da dialéctica* implicava, também, uma forte tomada de partido, que passava por levantar "a questão social em termos de luta e recusar a ditadura do proletariado"[4].

Por tudo isto, abria um verdadeiro leque de caminhos (im)possíveis, nos quais a crítica futura iria aventurar-se (e muitas vezes perder-se). Drama marxista onde colidem o fracasso da revolução como projecto histórico[5], a

---

[1] Cf. Ricoeur, «Compte rendu d'*Humanisme et Terreur*», in *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1999. Cf. Scarso, «Postfazione», in *Le avventure della dialettica*.

[2] Cf. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, pp. 58-59: "Todo progreso es relativo (...) la misma inscripción histórica que lo instala en las cosas pone al día el problema de la decadencia. La revolución convertida devenida institución es ya decadencia si se cree hecha. En otros términos, en una concepción concreta de la historia, donde las ideas no son más que etapas de la dinámica social, cada progreso es ambiguo porque, adquirido en una situación de crisis, crea una fase de estado en que nacen problemas que lo superan. El sentido de la historia es entonces a cada paso amenazado de desviarse y tiene necesidad de ser reinterpretado sin cesar. La corriente principal no es nunca sin contra-corrientes ni remolinos".

[3] Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 59 e 285 (cf. p. 278).

[4] Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialéctique*, Paris, Gallimard, 1955; p. 313.

[5] Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 295. Cf. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 121-124: "antes de estar en él, la contradicción y el equívoco están en la revolución rusa y finalmente en el realismo de Marx. Decimos bien: de Marx y no sólo del bolcheviquismo (...) Es, piensa Lefort, a los principios del bolcheviquismo que es necesario remontar para encontrar las premisas de la «degeneración». Nosotros nos preguntamos si no es necesario remontar más alto. Es el marxismo, no el bolcheviquismo, que funda las intervenciones del Partido sobre las fuerzas que están ya ahí y la praxis sobre una verdad histórica (...) la práctica bolchevique y el trotskismo están en la misma línea, y son las consecuencias legítimas de Marx.

defesa tímida dos seus valores[6] e a problematização das instituições de esquerda[7]. E isto sempre na saudade da revolução como movimento ou

---

Si se pone en causa el bolcheviquismo es necesario poner en causa también la filosofía objetivista-subjetivista de la praxis". Cf. Maria Teresa Castanheira, «Fenomenología e compromiso: El debate entre Merleau-Ponty y Sartre», en *Phainomenon*, nº4, Lisboa, Colibri, 2002, pp. 37-50.

[6] Esta posición se refleja con especial claridad en la defensa de Troski que Merleau-Ponty hacía en un artículo de 1948 –«La política paranoica»–, en donde se preguntaba si es posible separar el estalinismo de las conquistas de Octubre, y respondiendo con alguna ambigüedad, indeciso entre la condena del marxismo como filosofía de la historia y la eliminación de la propiedad privada en la URSS como progreso constatable: "[Trotski:] «Bonaparte fue el primero en poner fin a la Revolución mediante una dictadura militar. Mientras tanto, cuando las tropas francesas invadieron Polonia, Napoleón firmó un decreto que rezaba: "La esclavitud está abolida". Esa medida no fue dictada ni por las simpatías de Napoleón para los campesinos, ni por los principios democráticos, sino antes por el hecho de que la dictadura bonapartista reposaba, no sobre las relaciones feudales, sino sobre las relaciones burguesas. En la medida en que la dictadura bonapartista de Estalin reposa, no sobre la propiedad privada, sino sobre la propiedad del Estado, la invasión de Polonia por el ejército rojo debería (...) tener por resultado la abolición de la propiedad privada capitalista, de modo que pusiese el régimen de los territorios ocupados de acuerdo con el régimen de la URSS (...) No reconocemos al Kremlin ninguna misión histórica. Estábamos y estamos contra cualquier apropiación de nuevos territorios por el Kremlin. Somos por la independencia de la Ucrania soviética y, si los propios bielo-rusos lo desearan, por la independencia de la Bielo-Rusia soviética. Al mismo tiempo, en las partes de Polonia ocupadas por el ejército rojo, los partidarios de la Cuarta Internacional deben desempeñar el papel más decisivo en la expropiación de las propiedades latifundarias y de los capitalistas, en la división de las tierras en beneficio de los campesinos, en la creación de los comités de trabajadores y de los soviets, etc. Hecho esto, deben mantener la independencia política, deben combatir, durante las elecciones para los soviets y para los comités de empresas, en favor de la independencia completa de estos últimos en relación a la burocracia, y deben conducir la propaganda revolucionaria en un espíritu de desconfianza en relación al Kremlin y sus agentes locales»" (Merleau-Ponty, *Signes*, pp. 323-324; el texto de Trotski es: «The USSR in War», 25-10-1939, en *In defense of marxism*, p. 20). Cf. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 337-338: "la degradación de los valores marxistas es inevitable en la propia Rusia, los campos de concentración disuelven la ilusión humanista, los hechos vividos expulsan los valores imaginados como la moneda mala expulsada de la buena. Pero cuando uno de nosotros habla con un comunista martinicano sobre problemas de Martinica está incesantemente de acuerdo con él. Un lector de Le Monde escribió últimamente a ese diario que todas las declaraciones sobre los campos de trabajo soviéticos podían realmente ser verdaderas, pero al final él era un operario sin recursos y sin propiedad, y que siempre encontraba más apoyo junto de los comunistas que del de los otros. (...) La decadencia del comunismo ruso no hace que la lucha de clases sea un mito, que la «libre empresa» sea posible o deseable, ni en general que la crítica marxista este caduca. (...) La única crítica saludable es por lo tanto la que apunta, en la URSS y fuera de la URSS, a la explotación y la opresión, y cualquier política que se define contra Rusia y localiza en esta la crítica es una absolución dada al mundo capitalista". Cf. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 379: "Como modelo universal, como futuro de la humanidad, fracasó. Pero la Revolución Francesa también fracasó. Había, en 1793, personas que odiaban a Robespierre con

acontecimento: «milagre do fluxo revolucionário» ou «ponto sublime», que – não podendo conceptualizar – Merleau-Ponty evoca como se se tratara da graça divina descendo sobre a história[8].

Evidentemente, esta dualidade entre um marxismo dos movimentos e um marxismo das instituições não é uma invenção de Merleau-Ponty. A apropriação dos actos criadores como os propiciados pela Comuna de Paris, sempre ocupou um lugar importante para certo marxismo mais preocupado em converter a liberdade em realidade que em instituição[9]. Pensem no comunismo dos conselhos, em Anton Pannekoek, por exemplo, para quem "a luta do proletariado não é simplesmente uma luta contra a burguesia pelo poder do Estado, mas também uma luta contra o Poder do próprio Estado". E pensem nas tradições mais ou menos aparentadas, no autonomismo, no luxemburguismo ou no socialismo libertário.

Nos nossos dias, talvez a valoração mais radical do movimento em detrimento da instituição tenha lugar na obra de John Holloway.

---

toda razón. Eso no impide que la Revolución Francesa sea una fase de nuestra historia, eso no hace que la historia, después de ella, tenga recomenzado como antes. Eso que pasó desde 1917 no es un paréntesis, sino, en todos los sentidos de la palabra, la prueba, todavía más sangrienta y dolorosa que la primera, del voluntarismo revolucionario".

[7] Cf. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 295. Cf. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 313 y 223: "Que la posición del marxismo sin partido sea insostenible a la larga, que resulte de la concepción marxista de la historia e incluso de la filosofía, también lo creemos nosotros".

[8] Cf. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 128-129: "Hay ciertos momentos, llamados justamente revolución, donde el mecanismo interno de la historia hace que los proletarios vivan en su Partido, que los obreros y los campesinos vivan la comunidad de la forma que la dialéctica les asigna sobre el papel, que el gobierno no es nada más que el comisario del pueblo: se está entonces en el punto sublime del que hemos hablado varias veces. (...) Tal es el milagro del flujo revolucionario, de la negatividad encarnada en la historia (...) No es, por principio, más que en algunos momentos privilegiados que la negatividad desciende verdaderamente en la historia, deviene un modo de vida. El resto del tiempo es representada por los funcionarios. Esta dificultad no es sólo la del bolcheviquismo, sino de toda organización marxista, quizá de toda organización revolucionaria. La revolución como autocrítica continua tiene necesidad de la violencia para establecerse y deja de ser autocrítica en la medida en que la ejerce. Es la negación realizada o indefinidamente reiterada, no hay negación pura ni continuada en las cosas mismas".

[9] Retrocediendo aún más, Raya Dunayevskaya recuerda que incluso el propio Marx planteaba ya como eje fundamental de su concepción la creación cotidiana de nuevas formas de lucha y nuevas relaciones humanas entre los trabajadores y con los lugares de producción «para tomar por asalto el cielo» Cf. Raya Dunayevskaya, *Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, edición de José Aricó, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004; p. 208.

Postulando o movimento como antipoder (como potência), Holloway afirma que a conquista do poder estatal tenha qualquer valor dentro duma praxis autenticamente marxista[10] (cito):

> Este é o grande, o absurdo, o inevitável desafio do sonho comunista: criar uma sociedade livre de relações de poder. Este projecto é muito mais radical que qualquer noção de revolução fundada na conquista do poder e, ao mesmo tempo, muito mais realista.[11]

Procurando reinscrever na praxis política contemporânea o melhor da tradição da *dialéctica negativa*[12], Holloway coloca à conta deste «marxismo aberto», perfilado como «teoria da luta»[13], as formas mais diversas de resistência e confrontação, postulando como único denominador comum a *negação das formas de poder*. Assim,

> (…) o que une o levantamento zapatista em Chiapas e o Movimento dos Sem Terra no Brasil com a luta dos trabalhadores da internet em Seattle, não é uma composição comum de classe (como «trabalho imaterial»), mas a comunidade da sua luta negativa contra o capitalismo.[14]

---

[10] Cf. Holloway, «Doce tesis sobre el antipoder», Tesis 2: "Un mundo digno no se puede crear por medio del Estado. (...) Ni los gobiernos reformistas ni los gobiernos revolucionarios lograron cambiar el mundo de forma radical. (...) Ahora podemos ver que la idea de que el mundo se podría cambiar por medio del estado era una ilusión. Tenemos la buena suerte de estar viviendo el fin de esa ilusión". Cf. Holloway, *Change the World without Taking Power*, Cap. 2, § 2: "The mistake of Marxist revolutionary movements has been, not to deny the capitalist nature of the state, but to underestimate the degree of integration of the state into the network of capitalist social relations".

[11] Holloway, *Change the World without Taking Power*, Cap. 3, § 4.

[12] "El punto de partida es la negatividad (...) El pensar, para decir la verdad del grito, tiene que ser negativo. No queremos entender al mundo sin negarlo. La meta de la teoría es conceptualizar al mundo negativamente, no como algo separado de la práctica, sino como un momento de la práctica, como parte de la lucha para cambiar el mundo, para hacer de él un lugar digno de la humanidad" (Holloway, «Doce tesis sobre el antipoder», Tesis 1).

[13] Cf. Holloway, «Historia y Marxismo Abierto», in *Nueva Epoca*, año 18, nº 27, Universidade de Puebla, Puebla, primavera de 1995, pp. 94-107: "Es, por consiguiente, más importante que nunca destacar la naturaleza del marxismo como teoría de la lucha. Hablar de marxismo como una teoría de la lucha es pensar las categorías marxistas como categorías abiertas, categorías que conceptúan la apertura de la sociedad".

[14] Holloway, *Change the World without Taking Power*, Cap. 9, § 3. Cf. Cap. 9, § 2: "any form of non-subordination, any process of saying 'we are more than the objectified machines that capital requires', leaves a residue. (...) This substratum of negativity is the stuff that social volcanoes are made of. This layer of inarticulate non-subordination, without face, without voice, so often despised by the 'Left', is the materiality of anti-power, the basis of hope".

Essa negatividade é para Holloway a substância da crise capitalista e o principio da esperança.

Uma *dialéctica negativa e aberta* (*não acumulativa*)[15] vem destituir assim qualquer dialéctica positiva que pretenda dar forma a um projecto revolucionário. A luta consiste, não em estabelecer uma nova identidade ou composição, mas em intensificar o movimento da anti-identidade[16].

Quero dizer: mesmo para Holloway as lutas são raramente meras lutas-contra ("A experiencia da luta partilhada já implica o desenvolvimento de relações, qualitativamente diferentes das relações sociais do capitalismo" [17]). Mas estas formas eventuais de articulação intersubjectiva, que acaso constituam a forma minimal do institucional, não caucionam a formação dum novo poder constituinte. Qualquer agenciamento singular que procure dar uma forma à matéria, uma figura ao desejo, uma identidade ao colectivo, coloca em causa o carácter comum, ontologicamente uno, das lutas. Um universalismo de raiz – ontológico ou existenciário – sobrepõe-se assim à proliferação rizomática das lutas singulares a nível óntico.

A política (ontológica) do grito é (onticamente) uma anti-política; uma política sem polícia, para colocá-lo na linguagem de Rancière. "A revolução é urgente mas incerta, uma pergunta e não uma resposta", coisa que Holloway acredita poder ler na experiência zapatista do «perguntando caminhamos».

Agora, eu digo: esta recusa de qualquer política de organização em favor duma pura política de acontecimentos, não acaba por deixar-nos completamente fora da política?

Mudar o mundo sem tomar o poder é uma aposta grande, desesperada, na qual muitos de nós acaso poderíamos chegar a nos reconhecer; mas não teremos

---

[15] Cf. Holloway, *Change the World without Taking Power*, Cap. 4, § 3: "It is crucially important to see that the critique of bourgeois theory is not just a critique of 'them'. It is also, and perhaps above all, a critique of 'us', of the bourgeois nature of our own assumptions and categories, or, more concretely, a critique of our own complicity in the reproduction of capitalist power relations. The critique of bourgeois thought is the critique of the separation of subject and object in our own thought". Cf. Cap. 4, § 4: "The problem of why revolution has not happened is not a problem of 'them', but a problem of a fragmented 'us'".

[16] Holloway, *Change the World without Taking Power*, Cap. 11, § 4.

[17] Holloway, *Change the World without Taking Power*, Cap. 11, § 4. Cf. Holloway, «Historia y Marxismo Abierto»: "Esto implica, en primer lugar, una crítica del "marxismo cerrado", todas aquellas corrientes de la tradición marxista que ven el desarrollo social como un camino predeterminado, ya sea desde un modo de producción hacia otro o, en el lenguaje más de moda de la teoría de la regulación, desde un modo de regulación hacia otro, ya sea que se le vea en los términos tradicionales de la "necesidad histórica" o en los tonos posmodernos, posestructurales, más influyentes de las "inescapables líneas de tendencia y dirección establecidas por el mundo real"".

abandonado a *luta* em troca dum *pensamento da luta* como *stimmung* existenciária fundamental?

A incondicionalidade do grito (com a sua recusa de qualquer política de reorganização) coloca-nos por completo fora da história[18], com o qual o lema de Holloway parecera devir um imperativo puramente ético: *Mudar o homem sem mudar o mundo*[19] (ou inclusive puramente hermenêutico: *Mudar a compreensão que o homem tem do poder sem mudar o mundo*).

Alguns anos antes, a recusa das teleologias, da causalidade linhal e do sentido da história, levavam a Félix Guattari a propor uma espécie de *dialéctica invertida*, que esgota as contradições (que as desborda) sem chegar a resolvê-las. A luta não se joga só no domínio da economia-política em sentido estrito, mas tem lugar sobre um plano molecular, que concerne às mutações do desejo, assim como às mudanças técnicas e científicas, às criações artísticas, etc.

A instituição do movimento revolucionário no Estado, neste sentido, não só ocupa um lugar muito marginal dentro do programa micropolítico como é suspeita de jogar contra os vectores de transformação latentes no próprio movimento. Com efeito, estas instituições molares tendem a resemiotizar a paisagem social e, nessa mesma medida, dificultam "a aparição de novos modos de relação no mundo", única resposta possível ao que Guattari caracteriza como *Capitalismo Mundial Integrado*.

A crítica das formações de poder (incluídas todas as formas clássicas de instituição revolucionária: partido, sindicato, mutual, etc.)[20], deve ver-se prolongada, pelo contrário, numa praxis revolucionária que não passe simplesmente pela luta contra o submetimento material e contra as formas visíveis da repressão, mas que aponte também, e sobretudo, "à criação duma multiplicidade de funcionamentos alternativos". A micropolítica é, neste sentido, uma *microdialéctica*, isto é, um pensamento da mudança que não opera por totalizações, mas, pelo contrário, por destotalizações.

---

[18] Cf. Bensaïd, «Multitudes ventrílocuas (a propósito de Multitud, de Hardt y Negri)», in *Herramienta*, nº 28.

[19] Cf. Holloway, *Change the World without Taking Power*, Cap. 6, § 2: "We are the only creators, the only gods. Guilty gods, negated gods, damaged, schizophrenic gods, but above all self-changing gods".

[20] Guattari, *Plan sobre el planeta*, p. 70: "Las economías occidentales no podrían funcionar hoy en día sin los sindicatos, los comités de empresa, las mutualidades, los partidos de izquierda y, quizás también... los grupúsculos de extrema izquierda. No se puede, pues, esperar gran cosa por ese lado"

Isto não significa que a revolução molecular seja a negação duma revolução molar, visível, em grande escala, mas simplesmente uma inversão de prioridades: não é já a revolução molar (económico-política) a que conduzirá à revolução molecular (económico-libidinal), mas as revoluções moleculares colocadas em marcha pela economia do desejo as que eventualmente darão lugar para que uma revolução molar possa madurar. *Devir-menor da dialéctica*, por tanto, onde novos âmbitos sociais «não garantidos»[21] forçam uma redistribuição da qual o capitalismo defende-se com todas as suas armas.

A perspectiva de que a luta revolucionária pode reduzir-se a uma luta pela hegemonia é descartada, mas isso não significa que os projectos micropolíticos de transformação social não estejam abertos à sua inscrição numa estratégia subversiva, revolucionária, ou inclusive reformista, à escala mundial, com o fim de não serem condenados à impotência. Neste sentido, a micropolítica aponta na direcção duma dialéctica (e dum marxismo) que não dá por descontada a acumulação, mas que não a recusa *a priori* (como era o caso de Holloway).

Diz Guattari:

> A conclusão deste tipo de transformações dependerá essencialmente da capacidade que tenham os agenciamentos explicitamente revolucionários para articulá-las com as lutas de interesse, políticas e sociais. Esta é a questão essencial. De não se produzir essa articulação: nenhuma mutação de desejo, nenhuma revolução molecular, nenhuma luta por espaços de liberdade logrará impulsionar transformações sociais e económicas a grande escala.

A questão não é, como para Rosa Luxemburgo, a produção de "uma lógica socialista não acumulativa"[22], mas, antes, a duma lógica de acumulação

---

[21] Anne Querrien, «Esquizoanálisis, capitalismo y libertad. La larga marcha de los desafiliados», in Guattari, *Plan sobre el planeta*, p. 29: "inmigrantes, mujeres sobreexplotadas, trabajadores precarios, parados, estudiantes sin salidas, asistidos de todo tipo y, en la actualidad, excluidos de la vivienda o de las prestaciones sociales. Estos grupos no están unificados. Los valores y las cualificaciones que los atraviesan son múltiples, pero inoperantes en el sistema de producción. Piden, antes que el derecho a trabajar, el derecho a vivir, a inventar nuevas formas de vida, a diseñar nuevos espacios. Su existencia impacta directamente contra las formas de semiotización propias del sistema dominante. De entrada, aparecen como marginales. Su llegada a las grandes metrópolis del capitalismo mundial revela los territorios de los que proceden tal y como son: bolsas de pobreza en el seno del espacio insolente del desarrollo económico. Exigen una redistribución, mientras que todas las formas de redistribución existentes se defienden contra este nuevo reparto".

[22] Em 1913 Rosa Luxemburgo escreveu *A acumulação do capital*, [*The accumulation of Capital*, Londres, Routledge, 1951; *La acumulacion del capital*. Mexico, Grijalbo, 1967], ensaio premonitório, profético sobre o capitalismo. Aí previu o colapso da economia capitalista

não capitalista (isto é, que não implique a resemiotização, a homogeneização, a totalização, ou inclusive que comporte mecanismos de *dilapidação da acumulação*, de *menorização das identidades*, de *subtracção das totalizações*). Guattari coloca isto em termos dum novo modo de estruturação que, considerando objectivos delimitados, respeite os rasgos próprios dos diversos movimentos e das lutas em marcha. Um modo de organização social menos absurdo do que sofremos hoje em dia, que nos permita estabelecer um plano de consistência comum sem trair a singularidade das posições de cada quem.

Metamodelização discensual que, contra a facilidade do acordo consensual, se espera abra a possibilidade de estender a uma experiência social mais ampla os micro-agenciamentos sociais que surgem, segundo tempos e espaços incomensuráveis, à contramão do movimento de resemiotização capitalista[23].

Proveniente do operaismo italiano, Paolo Virno comparte o interesse pelos movimentos sociais que exploram alternativas à organização posfordista do trabalho e da sociedade, assim como à crítica do Estado e das instituições históricas revolucionárias[24].

Essa crítica da instituição em nome do movimento, em todo o caso, longe de por de lado a questão duma organização comum da sociedade, reclama-a na sua obra urgentemente. Virno afirma, com efeito, que a nossa época compreende a possibilidade duma bifurcação (re)constituinte, mesmo quando – prudentemente – considere essa possibilidade em toda a sua ambivalência e ambiguidade, como um futuro contingente, isto é, que pode estar carregado de promessas, mas também cheio de horrores.

A nossa época propicia e exige, cauciona e torna necessária a construção duma nova esfera pública de natureza não capitalista, uma nova ordem mundial enquanto movimento de movimentos, isto é, uma forma de instituição das relações sociais "que não tenham mais no seu centro a obediência ao Estado e a obrigação do trabalho assalariado ".

---

dizendo que ela se expande e que morre da opulência que ela própria cria. Esse sistema-modelo ou como podemos dizer agora sistema-mundo (Wallerstein) leva à sua autodestruição devido aos compradores não capitalistas do valor excedente (vive do valor de mão de obra e do valor excedente - teorias já ultrapassadas) mas a Rosa previu que essa organização é um sistema parasitário suicida. A lógica capitalista necessita de sistemas não capitalistas para assimilar o seu desenvolvimento, mas que esgotam as suas próprias forças. O remédio seria uma lógica socialista não acumulativa (debo esta referencia a José Caselas).

[23] Búsqueda ya presente en presente en el CERFI, e incluso en la revista Chimères y el CINEL (Centro de Iniciativas para Nuevos Espacios de Libertad), ambos de 1979.

[24] "esos regímenes dictatoriales y odiosos que fueron el socialismo real"

Esta nova esfera pública é uma realidade emergente para Virno, e não pode ser reconduzida à mera conquista do poder estatal pelos movimentos de resistência. Apontando, pelo contrário, a contribuir para a decadência do poder do Estado, implica a defesa de experiencia plurais, de usos, costumes e instituições não estatais.

De facto, Virno faz mais que deslocar a questão da instituição dos movimentos sociais para além da sua subordinação à conquista do poder Estatal: propõe uma direcção para a procura e um fundamento para a construção.

– O vector estructurante da procura implica uma hibridação das relações entre vida política, trabalho e intelecto, destruindo as cadeias que subjugam o intelecto ao trabalho assalariado, em proveito duma conjugação do intelecto e da acção política.

– O fundamento, por sua vez, é uma certa concepção da linguagem ou do intelecto como instituição humana fundamental, concepção que Virno toma de Merleau-Ponty (e provavelmente do primeiro Deleuze) e de cuja presença dá conta na obra do próprio Marx[25]. A linguagem, neste sentido, e em geral a actividade intelectual, enquanto fonte última da produção de riqueza, aparece como aquilo que mancomuna os produtores, "a bússola concreta aí onde desaparecem as comunidades substanciais e se está continuamente exposto ao mundo". Oferece, logo, uma forma de instituição que agencia o múltiplo, já não englobando-o debaixo duma unidade última, mas traçando um plano de consistência para os seus movimentos singulares[26] (cito Virno):

> Os «muitos» persistem como «muitos» sem aspirar à unidade estatal porque: 1º) enquanto singularidades individualizadas, têm já às suas costas a unidade/universalidade própria das diversas formas de vida preindividual; e 2º) na sua acção colectiva acentuam e continuam o processo de individuação.[27]

---

[25] En el «Fragmento sobre las máquinas», en los *Grundrisse*, Marx habla de un intelecto general, de un *general intellect*.

[26] Virno, *Gramática de la multitud*, p. 76: "la multitud consiste en una red de *individuos*; los muchos son *singularidades*. El punto decisivo es considerar esas singularidades como puntos de llegada, no como datos previos o puntos de partida; los individuos deben ser considerados como el resultado final de un *proceso de individuación*, no como átomos solipsistas"; cf. p. 81: "Es el concepto de «individuo social». No es una casualidad, me parece, que Marx utilice esta expresión en las mismas páginas en las cuales discute del *general intellect*, del intelecto público. El individuo es social porque, en él, está presente el *general intellect*. O también, recurriendo de nuevo al Marx de los *Manuscritos*, porque en él se manifiesta abiertamente, junto al Yo singular, el *gattungswesen*, la «existencia genérica», el conjunto de requisitos y facultades de la especie *Homo sapiens sapiens*.

[27] El *colectivo de la multitud*, en cuanto individuación ulterior o de segundo grado, fundamenta la posibilidad de una *democracia no representativa*. Recíprocamente, se puede definir la «democracia

A proposta de Virno vai, assim, certamente para além da dialéctica puramente negativa do grito, e inclusive da microdialéctica das revoluções moleculares, dando forma à procura dum novo nomos para a terra sem comprometer a singularidade dos movimentos a partir dos quais esse nomos parece emergir.

Contudo, a sua inscrição na prática política concreta impõe uma certa reserva. É algo que o próprio Virno concede (cito):

> Como conceber a acção política fundada no *general intellect*? Neste terreno há que ser cautos. Tudo o que se pode fazer é indicar a *forma lógica* de qualquer coisa que ainda não tem uma sólida *experiência empírica*.

Pelo demais, a lógica de subtracção – que Virno propõe como primeiro elemento duma praxis política consistente com a sua elaboração teórica – parecera implicar um retrocesso na direcção de perspectivas menos construtivistas (como a de Holloway) ou menos universalistas (como a de Guattari). Com efeito, a desobediência civil e o êxodo ("fugas no sentido de sair das categorias das instituições estatais"), pareceram remeter uma vez mais, ora a uma política eventual (de acontecimentos), ora a uma micropolítica (de espaços libertados), deixando em suspenso a instituição efectiva dessa nova esfera pública. Digo que não resulta fácil compreender de que modo estes movimentos de subtracção e impugnação podem dar lugar a "uma república não estatal" ou "articular um espaço público não representativo"[28].

Em França, Daniel Bensaïd tem levantado com relação a estas aproximações menores da praxis política contemporânea uma objecção pragmática fundamental: a ausência de uma teoria da articulação. Ausência cujo sintoma inmediato seria uma estranha incoerência entre o radicalismo formal do discurso filosófico e a produção de modestas propostas reformistas[29].

---

no representativa» como una individuación de lo preindividual histórico-social: ciencia, saber, cooperación productiva, *general intellect*".

[28] Virno, «Crear una nueva esfera pública, sin Estado - Entrevista a Paolo Virno por Héctor Pavón», in *Anarchopedia*, (completar referencia): "Prescindiría quizá de la palabra revolución porque ese modelo fue el de tomar el poder y construir un nuevo Estado. Hablaría más bien de éxodo. Pienso que el modelo del éxodo es un modelo rico. Éxodo significa, más que tomar el poder o someterse a él, salir. Salir significa construir un contexto distinto, nuevas experiencias de democracia no representativa, nuevos modos de producción".

[29] Bensaïd lamenta, con todo, que de esas montañas filosóficas mayormente hayan acabado por parir ratones políticos o evasiones imaginarias. Bensaïd, «Retornos de la política»: "La gama de

A falta de articulação entre movimentos, a falta de alternativas na hora de conciliar "a urgência das resistências e o longo tempo da reconstrução", vai de mão dada com o recuo da questão política e com o que Bensaïd denomina a «ilusão social», isto é, a ideia de que a organização autonómica de pequenos grupos é suficiente para mudar o mundo.

Diz Bensaïd:

> Indubitavelmente, após lacerantes derrotas, estas fermentações utópicas podem ser necessárias, mas não são suficientes. (...) A grande recusa do movimento altermundista e a reivindicação de outro mundo possível não conduziram (ainda) a uma política alternativa. (...) A sua unidade não é um dado sociológico espontâneo, mas uma construção política a realizar. (...) É necessário precisar qual é este mundo possível e, sobretudo, explorar as vias para alcançá-lo. Há estratégias e estratégias.

Bensaïd fala de estratégia, e não de modelo[30], mas do que se trata para ele é certamente de voltar a fixar um sentido na praxis histórica, que nos impeça de extraviar-nos nos labirintos duma política do dia-a-dia. E, mesmo sem abonar por uma concepção etapista da mudança social, Bensaïd volta a reafirmar as prerrogativas totalizadoras dum *materialismo dialéctico forte*, na ideia de que se não se aponta à mudança total (global) de determinadas coordenadas das sociedades (capitalistas) nas quais vivemos, qualquer grito, qualquer forma de desobediência, qualquer revolução molecular está condenada a ver-se inscrita numa lógica hegemónica reformista, que tende naturalmente a preservar o *status quo* vigente[31].

Profissionalmente polémico, como sempre, Slavoj Žižek retoma esta ideia de que qualquer processo emancipatorio deve combinar necessariamente a

---

evasiones imaginarias es amplia: utopías reaccionarias, de la armonía natural, de lo *bio* y de lo *brut*, de la "*deep ecology*"; utopías filantrópicas, que "lamentan sinceramente la miseria de los pobres" y utopías compasivas esponsorizadas por el Banco Mundial, que "pretende hacer burgueses a todos los hombres", sin atacar la plaga de la deuda y la privatización del mundo; utopías libertarias de micro-resistencias, micro-reformas y micro-soluciones, que dejan invariables los mega-problemas engendrados por el despotismo de la mercancía".

[30] Bensaïd, «Sobre el retorno de la cuestión político-estratégica», in *Viento Sur*, 30 de Enero 2007: "Un modelo, es algo a copiar, un modo de empleo. Una hipótesis, es un guía para la acción, a partir de las experiencias del pasado, pero abierta y modificable en función de experiencias nuevas o de circunstancias inéditas. Los revolucionarios corren por consecuencia el mismo riesgo que los militares sobre quienes se dice que siempre están atrasados una guerra".

[31] A política, a estratégia política só pode surgir (renascer) das práticas e das lutas sociais concretas, mas deve prolongar essas práticas e essas lutas num plano ou planificação de prioridades políticas, de oportunidades de intervenção e de possíveis alianças.

política e a polícia, e conduzir da insurreição a uma regulação concreta, a uma reorganização social, económica e política de longo alcance[32]. Agora, à diferença do que vimos até aqui, para Žižek esta articulação passa necessariamente pela conquista do poder estatal. «*Quem ocupa o poder?*» continua a ser para Žižek uma questão política prioritária; desistir da mesma implica o abandono dum campo de batalha fundamental a mãos do inimigo[33].

Logo, o desafio da esquerda contemporânea não é para Žižek (não pode ser) *construção de territórios libertados mais metamodelização disensual*, mas, antes, *transformação da vida social mais conquista do poder estatal* (que deve ler-se: *reforma espiritual a partir de uma revolução política*)[34]. Diz Žižek:

> O lema de Negri «não há governo sem movimentos» deveria portanto ser complementado com «não há movimento sem governos», sem poder estatal que sustente o espaço para os movimentos.

Levada até as últimas consequências, uma política de acontecimentos ou movimentos acaba numa espécie de «quietismo activo» (como observávamos no caso de Holloway). E Žižek não acredita que a construção (horizontal) duma nova esfera pública possa conduzir muito mais longe. Logo,

> (…) esta estratégia deve ser suplementada pela predisposição e a habilidade para discernir o momento no qual a possibilidade da Grande Mudança se aproxima, e, nesse ponto, rapidamente alterar a estratégia, correr o risco e comprometer-se numa luta total [a qual não exclui o terror instituído].[35]

---

[32] Zizek, *In defense of lost causes*, p. 116.

[33] Zizek, *In defense of lost causes*, p. 402. Virno respondería: "La multitud no tiene el problema de tomar el poder, tiene el problema, en todo caso, de limitarlo y hacer decaer al Estado construyendo instituciones y una esfera pública fuera de él. Entonces, desde ese punto de vista, el enemigo está, pero se parece más al faraón del libro Éxodo de la Biblia que persigue un éxodo, una fuga" (Virno, « Crear una nueva esfera pública, sin Estado»).

[34] Zizek, *In defense of lost causes*, p. 374.

[35] Zizek, *In defense of lost causes*, p. 392: "In other words, one should not forget that, in politics, "major repercussions" do not come by themselves: true, one has to lay the groundwork for them by means of patient work, but one should also know to seize the moment when it arrives. The "specifically communist form of patience" is not just patient waiting for the moment when radical change will explode in a manner reminiscent of what systems theory calls an "emergent property"; it is also the patience of losing the battles in order to win the final fight (...) from the perspective of non-evental time of historical evolution, there is *never* a "right moment" for the revolutionary event, the situation is never "mature enough" for a revolutionary act — the act is always, by definition, "premature." (...) These past defeats accumulate the Utopian energy which will explode in the final battle: "maturation" is not waiting for "objective" circumstances to reach maturity, but the accumulation of defeats".

Apesar da desconfiança que possam suscitar-nos estas formas maiores da dialéctica, Bensaïd e Žižek talvez tenham razão ao assinalar a fragilidade dum movimento de movimentos. Como víamos, esta fragilidade já assombrava (já trabalhava) as ideias de Holloway, Guattari e Virno. As experimentações sociais dos mais diversos signos, por outra parte, mais tarde ou mais cedo acabam por se deparar com os limites da auto-organização, e igualmente se confrontam com a falta de alternativas políticas.

Com tudo isto não quero dizer que tenhamos que voltar novamente na direcção dum materialismo dialéctico totalizador e teleológico, ou que as lutas singulares devam dobrar-se a uma linha estratégica que tenha por fim a instauração dum novo poder estatal, como única instância (instituição) capaz de assegurar organizações sociais dum novo tipo[36].

Mas, claro, eu não tenho a resposta. Ninguém de nós, em princípio, a tem.

Marx diria, quiçá, que se estas perguntas surgem é porque existem elementos práticos que as justificam, mas não as explicam nem as desenvolvem.

As aventuras da dialéctica continuarão. A procura duma nova lógica social para além dos dispositivos do poder e do saber próprios do capitalismo permanece aberta[37].

Podemos predizer a luta, não o seu desenlace. No entanto, e segundo uma temporalidade por completo diferente (ainda que não menos urgente), a revolução continua a jogar-se no pensamento.

A revolução, dizia Deleuze, é um impossível que só existe no pensamento.

Mas é do fracasso dos assaltos ao impossível que se alimenta a luta pela construção dum outro mundo possível.

---

[36] Bensaïd también tiene razón al señalar que es necesario purgar toda forma de ilusión social de cualquier sueño nostálgico de un paraíso perdido, para descifrar en el polvo de lo real las huellas de lo posible, pero también hace falta reforzar que estas manifestaciones atópicas de una dialéctica menor, sin rumbo, conscientes de su ambigüedad y de su destino incierto, encuentran en la ilusión social una «atmósfera protectora», que les permite (les ha permitido) desenvolverse y madurar después (a pesar) de las estruendosas derrotas de los proyectos políticos emancipatorios del siglo pasado.

[37] Colectivo de Investigación Militante Situaciones, «Algo más sobre la Militancia de Investigación».

Un dialogo a spirale per la filosofia politica. I presupposti della creazione politica in Brasile

Emanuele PROFUMI*
Università La Sapienza di Roma (Italia)

RIASSUNTO: Dopo Castoriadis la filosofia politica è costretta a riflettere sul legame che la costituisce. Filosofia e politica sono ambiti paritari e interconnessi che si reggono sulla relazione tra pensare e agire, come si può ricavare anche dall'approccio filosofico politico di S. Weil. Sebbene in questo modo si superi l'impostazione che nasce con Platone, che fa della filosofia politica una parte della riflessione filosofica, è ancora possibile valorizzare la pratica dialogica come metodo filosofico politico. Metodo a spirale che permette di affrontare criticamente e di sviluppare la riflessione sui presupposti della creazione politica (primo dei tre processi che caratterizzano tale pratica filosofico-politica). La trasformazione sociale e politica intercorsa negli ultimi decenni in Brasile è l'oggetto di questo primo momento.
PAROLE CHIAVE: Filosofia politica, Brasile di Lula, Castoriadis, S. Weil, Platone.

ABSTRACT: After Castoriadis, the philosophy of politics is forced to consider its constitutive link. Philosophy and politics are equal and interconnected fields, and they rest on the relation between to think and to act, as we can see in S. Weil's philosophic political approach. Although in this way we can pass the platonic foundation of philosophiy of politics, which reduces it to a region of the philosophical meditation, it's still possible to enhance dialogic practice as a philosophic political method. Spiral method which allows to have a critical and developed reflection on presuppositions of political creation (the first of three processes which define this philosophic political practice). The last two decades of the social and political Brazilian change form the object for this first step.
KEYWORDS: Philosophy of politics, Lula's Brazil, Castoriadis, S. Weil, Plato.

* Dottore di ricerca. Dipartimento di studi teorico critici dell'Università La Sapienza di Roma, Italia. **E-mail:** proemaci@gmail.com

Da quando Marx ha sancito la propria intensione di fare della filosofia uno strumento di trasformazione piuttosto che di comprensione (*Tesi su Feuerbach*), la filosofia politica è stata costellata di autori che hanno cercato di sciogliere la contraddizione che il filosofo comunista si porterà nella tomba in maniera magistrale sopratutto con *Il Capitale.* Nel secolo scorso è stato proprio Cornelius Castoriadis ad elaborare il conflitto tra teoria e praxis, cifra del contrasto tra Marx allievo di Hegel e Marx pensatore rivoluzionario, sciogliendolo in un orizzonte dove i concetti filosofici di sociale-storico e creazione umana permettono di riconsiderare questa coppia senza che il primo termine abbia la meglio sul secondo. Sulla base di una filosofia dell'immaginario e dell'immaginazione (*L'institution imaginaire de la société*) il greco-francese fa saltare la tradizione razionalista e determinista alla base della partizione tra teoria e praxis e del primato hegeliano della filosofia sulla politica che segnò anche Marx. Per Castoriadis esiste una sola realtà a cui anche la teoria, come progetto di teoria e come analisi relativa della realtà, si deve rifare: il fare sociale-storico e la creazione umana. In questo modo la tensione teoretica si sposta su un'altra relazione, quella tra filosofia e politica. In particolare egli si occupa di sciogliere la tensione che nasce quando la filosofia, come fare teoretico, si rivolge alla pratica politica, nata attorno alla costruzione della giustizia e perciò eretta sull'opinione, per subordinarla alle proprie verità. Tale tesi, che si può desumere da alcune considerazioni di Castoriadis, vedrà un suo sviluppo originale nelle considerazioni di Jacques Rancière (*La Mésentente. Politique et philosophie*). Essa vede il proprio corollario nell'idea che la nascita di filosofia e politica, nel contesto democratico della polis d'Atene, indicasse che non può reggere nessuna rivendicazione di principio in cui la filosofia, come verità indiscutibile, voglia imporre alla politica la strada per la convivenza umana, trasformandola così in mera tecnica di applicazione o costruzione di modelli e/o di leggi dalla validità universale. Per dirla in altri termini: Castoriadis ritiene che filosofia e politica siano due ambiti della riflessione e dell'azione, autonomi e paritari, benché profondamente intrecciati tra loro. Senza poter avanzare ulteriormente nell'argomentazione mi permetto di usarla in questo contesto come punto di partenza per la riflessione. Ponendoci in una tale prospettiva la questione centrale non sarà più come pensare il legame tra teoria e praxis, ma quale legame esista tra filosofia e politica, e, più radicalmente, la domanda: che cos'è la filosofia politica?

In questa sede, lungi dal poter rispondere a tale domanda di fondo, è possibile individuare almeno ciò che lega inscindibilmente le due realtà in questione, e che Simone Weil, alla ricerca di una scienza sociale altra dal

marxismo, ha implicitamente indicato parlando del duplice aspetto della libertà (nell'analisi sociale e nella prassi di liberazione dall'oppressione).

> Appare così un nuovo metodo d'analisi sociale che non è quello di Marx, benché parta, come voleva Marx, dai rapporti di produzione; mentre Marx, la cui concezione è peraltro poco precisa su questo punto, sembra aver voluto ordinare i modi di produzione in funzione del rendimento, questi andrebbero analizzati invece in funzione dei rapporti tra il pensiero e l'azione. (WEIL, 2000: 97).

Nel tentativo di ripensare il fare rivoluzionario, la Weil rilancia una praxis che abbia incorporato la distanza riflessiva necessaria per poter scegliere, in un contesto di oppressione sociale, il *metodo di coscienza e di azione* (WEIL, 2000: 22) in grado di affrontare la lotta per il potere che governa la vita sociale e che prende forma nella divisione tra uomini che ordinano e uomini che eseguono. Non a caso, davanti alla servitù che caratterizza la società moderna, afferma che l'uomo

> (...) mai, qualsiasi cosa accada, potrà accettare la servitù; perché egli pensa. Non ha mai smesso di sognare una libertà senza limiti (…). Il comunismo immaginato da Marx è la forma più recente di questo sogno. Questo sogno è sempre rimasto vano, come tutti i sogni, oppure è servito da consolazione, ma come fosse oppio; è tempo di rinunciare a sognare la libertà, e di decidersi a concepirla. (WEIL, 2000: 74-75).

Se l'espressione del metodo che porta a fare rispettare all'azione il frutto del pensare è l'unica strada per arrivare alla libertà, possiamo affermare che per la Weil il nodo della liberazione dall'oppressione, così come quello della creazione di una scienza sociale (le due facce di uno stesso problema), sia quello del giusto rapporto tra pensiero ed azione. In questo modo la pensatrice tedesca svincola dalle sole mani dei filosofi la responsabilità della liberazione dall'oppressione pur sostenendo l'esigenza specifica e prioritaria dello strumento dell'analisi sociale. Ciò ha l'effetto immediato di aprire a tutti il problema della relazione tra pensiero ed azione di fronte ad una società attraversata dalla lotta per il potere e la potenza, individuando implicitamente il contesto della riflessione nella stessa vita sociale. La libertà deve essere una prassi responsabile alla portata di tutti.

> Si può intendere per libertà qualcosa di diverso dalla possibilità di ottenere senza sforzo ciò che piace. Esiste una concezione ben diversa della libertà, una concezione eroica che è quella della saggezza comune. La libertà autentica non è definita da un rapporto tra il desiderio e la soddisfazione, ma da un rapporto tra il pensiero e l'azione." (*ibid*.: 77).

Ciò che si trova alla base della filosofia e della politica, ovvero il pensare e l'agire, quindi, non sono solo il centro propulsivo della prassi di libertà, e sopratutto non possono essere prese a prescindere dalla lotta con il contesto sociale. La Weil lega in questo modo implicitamente qualsiasi pensare alla vita quotidiana, e, più profondamente (ma anche più paradossalmente -si veda p. 93) ai meccanismi sociali dell'intera vita collettiva, ricordandoci il primo, grande filosofo politico della nostra storia: Platone. Non è stato forse il filosofo greco a tracciare la strada per la trasformazione sociale e politica, grazie ad una prassi che si concepisce come strumento atto ad entrare nella vita personale e collettiva? Non è forse Platone che indica chiaramente che il pensare debba sempre fare i conti con la vita sociale e che la riflessione e l'azione per lo stesso filosofo sono fonti di trasformazione e comprensione che si influenzano reciprocamente? La vita e gli scritti di Platone sembrano attestarlo in misura analoga a ciò che viene sancito anche in Marx, Weil e Castoriadis: la vita del filosofo politico influenza l'atto del pensare, e viceversa, perché viene problematizzata continuamente la relazione tra fare e pensare (individuale e collettivo). Inoltre, se grazie alla Weil abbiamo chiarito provvisoriamente la base su cui si regge la relazione tra filosofia e politica, è proprio Platone che ci permette di affrontarla direttamente. Nel *Politico* la pratica dialettica (che riveste una finalità teoretica esplicita) diventa la chiave di volta per comprendere tale relazione: non solo è attraverso la conoscenza dialogica che siamo in grado di capire in cosa consista la *scienza regia*, l'arte politica di esercitare il potere come virtù, ma più in generale la politica ha a che fare con una verità che la trascende. Per tutto il dialogo, Socrate il giovane e lo straniero cercheranno di arrivare ad una definizione chiara dell'uomo regio attraverso un processo di aggiunta e chiarimento progressivo che da una definizione semplice porta il discorso più vicino ad una verità sempre più completa e cogente. Il politico come pastore del gregge prenderà via via la fisionomia dell'uomo regio in grado di tessere, misurare, prendersi cura delle leggi e degli affari della città in base alla conoscenza dell'arte del governo e della natura umana.

> Ma quella che ha autorità su tutte queste (le scienze umane, ndc) e si prende cura di tutte le leggi e di tutti gli affari dello Stato, e che tesse insieme tutte le cose nel modo più giusto, abbracciando la sua capacità con la denominazione di ciò che è comune a tutti i suoi aspetti, potremo, giustissimamente, come sembra, chiamarla "politica". (PLATONE, 2000: 362)[1]

Platone inaugura quindi il primato della filosofia come ricerca teoretica slegata dalla politica, a cui quest'ultima deve guardare per realizzarsi. Al di là

[1] Su quanto detto sino a questo momento anche le pp. 327 /344 /366.

del fertile e attuale legame tra filosofia-politica-vita, le sue considerazioni sembrerebbero rappresentare il punto di partenza di quella tradizione di pensiero che ha voluto fare della filosofia politica una parte della filosofia (interpretandola come filosofia della politica). Tuttavia dal P*olitico* possiamo ricavare altre due considerazioni critiche importanti per la nostra indagine. In primo luogo questa impostazione lo porta a fare della politica una disciplina naturalmente ristretta: non è compito della popolazione esercitarla, e perciò la democrazia è il peggiore dei regimi, il più distante dalla possibilità di possedere l'arte regia (*ibid*.: 358 /360) (benché questo non si possa escludere per principio, p. 357). In altre parole la politica, come arte o scienza, è come tutte la altre discipline: solo la conoscenza e l'esercizio specifico permettono di appropriarsene (*ibid*.: 365). L'arte del potere, insomma, non è qualcosa che tutto il popolo può imparare. In secondo luogo il dialogo come pratica teoretica continua ad avere una rilevanza politica (come nel caso di Socrate), poiché è un mezzo che permette di cogliere il modello a cui la scienza regia si deve rifare, attestando di fatto che il dialogo è propedeutico all'arte politica. Se, quindi, il primato della filosofia sulla politica ha l'effetto di fare della politica un'arte per pochi, a causa del primato della conoscenza della verità di questa disciplina e della natura umana, il legame filosofia-politica-vita emerge in tutta la sua forza proprio nella ricerca dialogica.

Poiché, dopo Castoriadis, la ricerca sulla filosofia politica non può più accettare il primato della filosofia sulla politica, la posizione di Platone va ribaltata: la filosofia non può dettare alla politica la verità sulla città giusta, indicare il modello da applicare o le leggi della natura umana che impongono politiche specifiche, mentre la politica è, in quanto tale, il terreno di una creazione collettiva, il luogo della responsabilità sociale, l'ambito privilegiato della creazione comune. Tuttavia, siamo sicuri che Platone sia del tutto superato? Il dubbio diventa certezza se ci soffermiamo sul suo procedere dialogico. Presupposto comune per la comprensione della politica e per l'azione politica, esso ci indica ancora una fertile prospettiva per poter pensare e realizzare la prassi a cui diamo il nome di filosofia politica. La caratteristica profonda di cui si dota il procedere platonico nel *Politico* è quella di andare alla ricerca della verità e della giustizia. Sappiamo che, nel caso di Platone, ciò non rappresenta che un metodo per affermare qualcosa che in realtà è già chiaro nella mente di chi racconta, tuttavia la forma dialogica si configura come esempio, modello, di una ricerca della verità e della giustizia. L'importanza del *Politico* sembra risiedere proprio nel fatto di rendere visibile una prassi di ricerca che si pone allo stesso tempo il compito di chiarire e di far nascere concretamente verità e giustizia, domini privilegiati della filosofia e della politica. Insomma ci indica che l'azione dialogica, come azione-riflessione sul

campo comune della filosofia e della politica, può essere uno degli strumenti per la filosofia politica anche dopo che se ne sono ribaltati i presupposti platonici. Proprio sulla base di nuovi presupposti la prassi dialogica dovrà, però, essere riformulata. Inoltre, poiché la politica è espressione di una creazione collettiva, il suo ambito esclusivo dovrà essere quello dell'etica politica (potremmo intenderla come un suo peculiare modo di rendersi effettiva). Come ripensare, quindi, il fare dialogico? In questo contesto avanzerò una prima possibilità.

La prassi dialogica potrebbe prendere la forma di una prassi di cittadinanza che mira a far nascere e a rafforzare i discorsi e le pratiche democratiche sulla base della celebre affermazione aristotelica:

> Cittadino, nell'accezione comune, è chi partecipa alle funzioni di governante e di governato ed è diverso a seconda delle diverse costituzioni, ma secondo quella migliore è chi ha la capacità e intenzione di essere governato e di governare, avendo di mira una vita conforme a virtù. (ARISTOTELE, 2005: 98-99)[2]

La pratica ermeneutica del dialogo di Calogero, così come la prassi religiosa non-violenta capitiniana, in cui il pensare non può essere subordinato al pensato all'interno di una volontà di incontro che si realizza solo con l'altro e con la collettività, ci permettono inoltre di sottolineare i tre caratteri che l'accompagnerebbero: comprensione, dissenso e convivenza. A questo proposito è stato per esempio sostenuto che:

> (...) il prossimo non è chi, essendo prossimo, deve essere capito; il prossimo è chiunque, afferma Calogero, capito nel dialogo, diviene prossimo. (GIANNETTO, 1989: 123)

Ma, a differenza di Calogero, è difficile sostenere una comprensione che, nell'incontro con il prossimo, non sia anche l'espressione di una forma di conoscenza. Quello che potrebbe svilupparsi sarebbe quindi una pratica che tiene insieme ragione pratica e ragione teoretica secondo un processo di continuo approfondimento e problematizzazione di quanto viene ritenuto giustizia e politica. Questo dialogo a spirale potrebbe essere uno strumento per pensare e rafforzare le possibilità della politica, secondo la logica che segue: 1) Comprendere i presupposti sociali-storici della creazione politica; 2) Pensare la politica come creazione collettiva, ovvero generare questioni che aprono a nuove figure democratiche; 3) Solidarietà e riconoscimento degli attori della trasformazione democratica.

[2] Si veda anche p. 33 e p. 249.

In questa sede vi propongo una riflessione nascente che ha il compito di affrontare il primo di questi tre momenti di riflessione-azione sulla base della problematizzazione dell'attuale situazione politica e sociale del Brasile di Lula. Tra Gennaio e Aprile, viaggiando per questo Paese, ho avuto la possibilità di incontrare attivisti dei movimenti sociali, responsabili del Pt, ministri del governo, intellettuali del Paese. Sullo sfondo della questione relativa alla politica come creazione collettiva ho costruito un'inchiesta giornalistica che ha incentrato la propria pratica di riflessione dialogica sui problemi sociali e politici peculiari del Paese. Ad uno sguardo successivo è possibile rintracciare tre grandi questioni che la situazione sociale-storica brasiliana suscita nella prospettiva di una trasformazione democratica della società: 1) In che modo va trasformato lo Stato moderno e liberale? 2) Com'è possibile rafforzare l'autonomia sociale e politica in un contesto di estrema diseguaglianza e concentrazione del potere? 3) Nell'ottica d'una trasformazione democratica della società, qual'è la giusta relazione tra governo e movimenti sociali? Lungi dal seguire il modello teorico dell'autonomia democratica che David Held ci ha proposto per fare rifiorire la stessa democrazia, facendo della creazione di libertà e eguaglianza una questione teorica relativa ai criteri del loro sviluppo e della partecipazione civica una variabile secondaria, è possibile tuttavia considerare il suo lavoro, *Modelli di democrazia,* un primo tentativo di affrontare tali questioni (HELD, 1997); che però vanno considerate sempre nel contesto in cui nascono, come mi accingo a mostrare.

Questione della trasformazione dello Stato

Una delle innovazioni dei governi di Lula è stata quella di creare un metodo di governo che potremmo sinteticamente definire di "inclusione dei movimenti sociali". Non solo è stata istituita una Segreteria generale che ha il compito istituzionale di tenere costantemente vivo il dialogo con la società civile (un sistema di relazioni e di interlocuzione con tutti gli attori dei movimenti sociali organizzati), ma si è anche istituito un meccanismo di complessa interazione formato da conferenze tematiche, consigli di partecipazione sociale e auditorati. Le conferenze sono grandi eventi costruiti nell'arco di un anno sulla base di assemblee cittadine che votano dei delegati che parteciperanno alle Conferenze statuali, preparatorie delle conferenze tematiche tenute a livello Federale: la loro finalità è quella di discutere della politica pubblica di un'area specifica (educazione, salute, etc) per poter elaborare e approvare dei progetti e delle considerazioni da sottoporre all'attenzione del governo. I Consigli sono istanze istituzionali formate in ogni

ministero che accompagnano l'elaborazione, l'esecuzione e la valutazione della politica pubblica settoriale grazie a discussioni a cui partecipano i rappresentanti di tutte le organizzazioni della società civile che si dimostrino interessate. In questo caso tutte le entità civili di un settore si riuniscono e negoziano con il governo sulla base di informazioni privilegiate (ministeriali). Gli auditorati sono invece dei servizi di ascolto per il cittadino che può avanzare critiche, reclami, proposte e suggerimenti circa l'operato della politica istituzionale. Sono state istituite in tutti gli organi del governo federale, nei ministeri e nelle imprese pubbliche. Il ministro della Segreteria generale della Presidenza, Luis Dulci, ha sostenuto chiaramente che questo processo di dialogo tra governo e società civile, consultivo e propositivo, è volto a "incorporare la società civile nel governo", specificando che non si tratta della "vecchia idea di sostituire la democrazia diretta alla democrazia rappresentativa", che deve restare come tale perché in un paese di 180 milioni di abitanti è tecnicamente impossibile, ma di concepire "*la partecipazione diretta dei cittadini nell'elaborazione delle politiche pubbliche, nell'esecuzione e nella loro valutazione critica*" come un modo di rafforzare "*una certa corresponsabilità nelle decisioni*", e quindi la stessa "*democrazia rappresentativa*"[3]. Al pari di quanto sostiene Habermas, che però avanza un modello normativo comunicativo sulla base del confronto tra un ideal tipo liberale e uno comunitario (HABERMAS, 2002: 235-248), questo processo svincola la ragione pratica sia dai diritti universali che dalla semplice eticità comunitaria, sviluppando una pratica di continua negoziazione, proposta, chiarimento e confronto traslato da contesti comunicativi specifici in cui l'attore principale è la società civile, e mantenendo inalterata la sfera ristretta del governo come sfera separata. Tale tentativo di trasformazione dello Stato moderno e liberale non sembra, tuttavia, generare un'effettiva partecipazione dei cittadini alla sfera pubblica politica, e mantiene un livello di discrezionalità e di opportunismo da parte del governo che raffina la capacità di generare politiche dotate di consenso o d'imporre proprie politiche senza produrre strappi con i movimenti della società. Ciò non avviene invece in un'altra, ormai celebre, esperienza brasiliana: la democrazia partecipata di Porto Alegre. Al contrario di quanto sostiene Fedozzi (FEDOZZI, 2002: 37-83), il bilancio partecipato non va letto con le categorie habermasiane (sopratutto quelle di sfera pubblica come istanza generativa del potere legittimo, di consenso normativo generato a partire dalla comunicazione volta all'intesa, e di procedimenti argomentativi di formazione dell'opinione e della volontà), poiché in questo caso finiremmo per concepire l'innovazione politica dell'Op sul piano della co-gestione di cui abbiamo parlato nel caso del governo

[3] Luis DULCI, intervistato direttamente da chi scrive.

Lula. L'impostazione di Fedozzi depotenzia l'elemento che pone più problemi allo Stato moderno e liberale: la partecipazione cittadina al potere di governo avviene tramite una struttura che integra in sé elementi di democrazia diretta, elementi di reale democrazia rappresentativa (BOBBIO, 1995: 33-62), con elementi della democrazia di "rappresentanza" partitica. La co-gestione tra governo e società civile in questo caso non solo è reale, ma impone agli eletti al Consiglio comunale scelte e progetti che dipendono anche dalla volontà popolare di partecipazione collettiva (DIAS, 2002: 37-62). La democrazia partecipata è la prova sociale-storica che la trasformazione dello Stato moderno e liberale è possibile, perciò ci pone di fronte una questione generale e ineludibile: possiamo democratizzare lo Stato ereditato dalla modernità?

Questione dell'alternativa di Potere

La democrazia partecipata lascia intravedere però un'altra questione, quella dell'educazione al potere. Il ciclo annuale di co-gestione del bilancio tra governo e società civile negli anni è riuscito ad avviare una redistribuzione delle risorse e un miglioramento generale del livello di vita, come era nelle intenzioni del Pt. Sebbene minima, ad una redistribuzione del potere si è affiancata anche una redistribuzione della ricchezza. L'Op è perciò divenuto in Brasile un modello da seguire di fronte alla profonda struttura della diseguaglianza e al predominio schiacciante del potere economico privato[4]. Insomma, la democrazia partecipata va vista come una creazione collettiva che affronta direttamente il problema dell'immaginario del potere, imponendo un nuovo tempo alle decisioni politiche. Come ha scritto magistralmente Elias Canetti in un'opera che scandaglia l'immaginario del potere attraverso un'indagine antropologica profonda,

> (...) si potrebbe dire che l'ordine del tempo sia il principale attributo di ogni sovranità. Un potere nascente che voglia affermarsi deve procedere a un nuovo ordinamento del tempo. E' come se il tempo principiasse con esso; ed ancora più importante per ogni nuovo potere è non passare. (CANETTI, 1981: 482)

Analogamente all'Op, l'Mst (Movimento dos Sem Terra) rappresenta un'altra creazione collettiva brasiliana che risponde direttamente ai problemi legati alle diseguaglianze profonde dovute alla concentrazione inaudita della

[4] Diese (Dipartimento Intersindical de Estatistica e Estudos Socioeconomicos), *Anùario dos Trabalhadores 2008 9° ediçao*, Sao Paulo; Boris Fausto, *Historia do Brasil*, Sao Paulo, Edusp, 2008, 529-550.

proprietà fondiaria e agli elevati e profondi livelli di povertà. Sviluppatosi negli ultimi trent'anni nel panorama dei movimenti sociali del Paese, l'Mst si caratterizza per una certa originalità nell'organizzazione politica (rende politica la società), nelle forme di lotta (si muove con azioni che mirano a costituire nuove pratiche di socialità) e nelle proposte (impone all'agenda politica la riforma agraria e, oggi, la lotta contro l'agrobusiness per affermare l'agricoltura familiare) (MEDEIROS, 2007: 563-594). La pratica sociale e politica di redistribuzione del potere economico e politico, in questo caso, ha una specifica ragione d'essere nella lotta per la terra. Tuttavia manifesta, in maniera ancora più radicale dell'Op, l'autonomia umana che si esprime nella costruzione di un'altra società. Con l'Mst essa diventa un'autorganizzazione materiale, effettiva e di senso delle regole della convivenza concepita nelle sue forme prismatiche (chiunque entra in contatto con questo movimento può averne una prova concreta).

Questione della relazione governo-società civile

Questa è probabilmente la ragione che fa dell'Mst il solo movimento che sia riuscito a mantenere una certa distanza critica nei confronti dei governi Lula, che hanno avviato forme acute di cooptazione rispetto a tutti i soggetti della società civile. In alcuni casi ciò ha generato una vera e propria dipendenza dei movimenti dal governo, come nel caso delle formazioni sindacali e studentesche. La complessa strategia di relazione tra governo e movimenti sociali si è caratterizzata negli ultimi anni per un do ut des fatto di riconoscimento istituzionale e di finanziamenti a progetto da parte del governo e d'appoggio politico da parte dei movimenti, che ha di fatto sancito un accordo tacito di sostegno reciproco finendo per indebolire la critica e la costruzione dell'alternativa sociale. L'Mst, invece, sembra aver realizzato quella che un filosofo italiano, Alfonso Maria Iacono, ha chiamato giustamente l'*autonomia nella relazione*:

> (...) si tratta di immaginare quella che potrebbe essere definita come l'autonomia nella relazione, cioè come la formazione di un'autonomia che, per affermarsi -e dunque per liberarsi dal vincolo di un'autorità che la condiziona e la frena -non ha bisogno di eliminare l'altro e, di conseguenza, non ha bisogno di distruggere la relazione che la lega a questo, ma, al contrario, si realizza all'interno di essa, riconoscendola e trasformandola. (IACONO, 2006: 42)

Secondo Chico Withaker (fondatore del Fsm) il motivo dell'indebolimento dei movimenti è dovuto al doppio aspetto della dipendenza: cooptazione e

bisogno economico. Tuttavia egli sottolinea una terza caratteristica necessaria per assicurare l'autonomia sociale e politica alla società civile nel confronto con un "governo amico":

> (…) la giusta relazione è quella che permette ai movimenti sociali di non essere in nessuna forma cooptati mantenendo la propria capacità esterna di critica così da evitare di dipendere dalle risorse del governo, ma anche avere una volontà e un coraggio critico! Solo pochi riescono a farlo. Quello di cui ci sarebbe bisogno sarebbe la possibilità di accrescerne il numero, così da assicurare realmente l'autonomia.[5]

Ma cosa significa che c'è bisogno di sviluppare delle possibilità che accrescano il numero di coloro che hanno volontà e coraggio critico? Sopratutto come è possibile traslare quest'idea su un piano politico? Nella riflessione sulla difficoltà attuale del processo partecipativo di Porto Alegre che Sergio Baierle (Presidente dell'Ong Cidade, che si occupa di monitorare il processo del Bilancio partecipato da molti anni) ha condiviso con chi scrive, sembra si possa rintracciare una prima risposta. Sottolineando il limite di potere che la società civile ha nei confronti del governo, egli afferma che da quando è nato questo processo è venuto assorbendosi quasi totalmente lo spazio di discussione e progettualità autonoma che le organizzazioni dei cittadini avevano prima della sua nascita:

> E' uno spazio di negoziazione, di relazione Stato-società. Ma i cittadini dovrebbero avere uno spazio proprio di organizzazione. Questo tipo di spazio venne enormemente indebolito. Per me questa è la grande questione (…). I governi non sono democratici. Possono divenire più o meno democratici in funzione della forza sociale. (…). La cittadinanza o è incarnata o non è nulla![6]

Il problema del tipo di partecipazione della società civile sembra essere il nodo da sciogliere e comprendere per contribuire a sviluppare *l'autonomia nella relazione* su un piano politico. Nella relazione autonoma con il sistema di potere rappresentato dallo Stato liberale, organizzato attorno alla competizione tra partiti, la società civile potrà contribuire al processo democratico senza sviluppare un'organizzazione che le consenta forme di partecipazione politica e di progettualità sociale anteriori all'incontro con i poteri istituiti? Sembrerebbe di no.

[5] Chico WITHAKER, intervistato direttamente da chi scrive.

[6] Sergio BAIERLE, intervistato direttamente da chi scrive.

BIBLIOGRAFIA:

ARISTOTELE, *Politica*, Roma-Bari, Edizioni Laterza, 2005.

BOBBIO, Norberto, *Democrazia rappresentativa e democrazia diretta*, in Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1995.

CANETTI, Elias, *Massa e potere,* Milano, Adelphi, 1981.

CASTORIADIS, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

_____ *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

DIESE (Dipartimento Intersindical de Estatistica e Estudos Socioeconomicos), A*nùario dos Trabalhadores 2008 9° ediçao,* Sao Paulo.

FAUSTO, Boris, *Historia do Brasil*, Sao Paulo, Edusp, 2008.

FEDOZZI, Luciano, *Orçamento participativo e esfera pública. Elementos para um debate concitual*, in AA.VV., *Por uma nova esfera pública. Axperiencia do orçamento participativo*, Pétropolis, Editoria Vozes, 2000.

GIANNETTO, Enrico, *Guido Calogero: dall'epistemologia alla pratica ermeneutica del dialogo*, in AA.VV., *Itinerari dell'idealismo italiano*, Napoli, Giannini editore, 1989.

HABERMAS, Jurgen, *Tre modelli normativi di democrazia*, in Jurgen Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica,* Milano, Feltrinelli, 2002.

HELD, David, *Modelli di democrazia*, Bologna, Il Mulino,1997.

IACONO, Alfonso M., *Storia Verità e Finzione*, Roma, Manifestolibri, 2006.

PLATONE, *Politico*, in Platone, *Platone. Tutti gli scritti*, (ed. Giovanni Reale) Milano, Bompiani, 2000.

PROFUMI, Emanuele, *Cornelius Castoriadis e la creazione politica*, 2008, pp. 271, Filosofia Pratica, Università degli studi La Sapienza, Roma 30/06/08.

RANCIERE, Jacques, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Ed. Galilée, 1995.

DIAS, Marcia Ribeiro, *Sob o Signo da vontade popular. O orçamento participativo e o dilema da câmara municipal de Porto Alegre*, Belo Horizonte-Rio de Janeiro, Editora Ufmg, 2002.

MEDEIROS, Leonilde Servolo de, *O Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra - notas sobre a produção de um movimento social*, in AA.VV., *Revolução e democracia. 1964*, Rio de Janeiro, Civilizaçao brasileira, 2007.

WEIL, Simone, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppression sociale,* Milano, Adelphi, 2000.

H. D. Thoreau: uma aproximação à *Resistance to Civil Government*

(H. D. Thoreau: an approach to *Resistance to Civil Government*)

Fco. Javier IRISARRI VÁZQUEZ*
Universidade de Santiago de Compostela (Espanha)

RESUMO: O artigo mostra, a partir de uma perspectiva histórica e filosófica, o surgimento do conceito de desobediência civil. Procurará directamente a fonte original dessa filosofia política: a dissertação intitulada *Resistance to Civil Government* (1849), escrita em EUA pelo filósofo H. D. Thoreau.
A análise revisa o contexto histórico da presente obra, assim como as diferentes filosofias que a influenciaram. Prestando especial atenção ao transcendentalismo de R. W. Emerson, mentor e mestre de Thoreau. Desta forma, explica-se em que consistia inicialmente a desobediência civil: a defesa pacífica da liberdade de consciência dos cidadãos. Tal como a sua posterior transformação em outros fluxos de direitos civis, defendida por Gandhi e M. Luther King, que lhe deu tanta fama no presente.
PALAVRAS-CHAVE: desobediência civil, transcendentalismo, Thoreau, cidadão, consciência.

ABSTRACT: This article examines, from a historical and philosophical point of view, the emergence of the concept of civil disobedience. It looks at the original source of this political philosophy, which originated in the essay *Resistance to Civil Government* (1849), published in the USA by the philosopher H. D. Thoreau.
The article analyzes the historical context of this work, as well as the different philosophies which influenced it. It pays particular attention to Thoreau's teacher and mentor, R. W. Emerson, along with a focus on transcendentalism. Civil disobedience will be explained as the peaceful defence of freedom of conscience of citizens. Attention is also given to the philosophy's subsequent transformation into other streams of defending civil rights, advocated by Gandhi and M. Luther King, which has ensured the longevity ubiquity of the philosophy.
KEYWORDS: civil disobedience, transcendentalism, Thoreau, citizen, consciousness.

* **E-mail:** waytaker@yahoo.es

Na primeira metade do século XIX surgiu em Nova Inglaterra uma versão própria do romantismo inglês e alemão. Esta nova corrente filosófica denominar-se-ia transcendentalismo e foi iniciada pelo filósofo norte-americano R. W. Emerson (1803-1882) na pequena cidade de Concord (Massachussets), situada nos arredores de Boston. Um dos seus seguidores mais importantes foi Henry David Thoreau (1817-1862). Nascido em Concord, estudou cultura clássica e ciências naturais na Universidade de Harvard. Depois de terminar a sua formação, trabalhou o resto da sua vida como professor e engenheiro agrónomo na sua cidade natal. A obra deste autor situa-se no romantismo tardio e está centrada na filosofia política e da natureza, porém o rasgo mais característico da filosofia de H. D. Thoreau é que a concebia completamente de forma socrática:

> *There are nowadays professors of philosophy, but not philosophers. Yet it is admirable to profess because it was once admirable to live. To be a philosopher is not merely to have subtle thoughts, nor even to found a school, but so to love wisdom as to live according to its dictates, a life of simplicity, independence, magnanimity, and trust. It is to solve some of the problems of life, not only theoretically, but practically*. (THOREAU, 1906: 16)

Esta aplicação prática da sua filosofia conduziu o nosso transcendentalista a defender um abolicionismo militante ao longo de toda a sua vida. O exemplo mais famoso foi quando não quis pagar impostos por seis anos consecutivos como protesto contra um Estado que permitia a escravidão. Algo que resultou na prisão pelas autoridades até que um parente pagou a dívida contra a sua vontade. Este episódio fez-lhe escrever em 1849 o seu famoso ensaio sobre o dever da desobediência civil, que reflectia a sua ideia de defesa pacífica dos ditames da nossa consciência quando o Estado não os respeita. Escrito que inspirou a M. Gandhi, Lanza del Vasto ou Martin Luther King nos seus movimentos na luta pelos direitos civis. Também inspirou os movimentos ecologistas e pacifistas dos anos 70, sendo actualmente um dos mais famosos de todos eles a organização Greenpeace, grande defensora da doutrina da desobediência civil.

É precisamente na *Resistance to Civil Government* onde melhor se reflecte a ética transcendentalista de actuação em defesa da justiça e a sua ideia de que a liberdade individual é o mais importante. Portanto, a melhor maneira para conhecer a filosofia política do transcendentalismo é analisar os diversos princípios morais que Thoreau expõe neste trabalho, começando com uma máxima já famosa:

> *I heartily accept the motto, –"That government is best which governs least"; and I should like to see it acted up to more rapidly and systematically. Carried out, it finally amounts to this, which also I believe–"That government is best which governs not at all"; and when men are prepared for it, that will be the kind of government which they will have.* (THOREAU, 2002: 2)

Muitos são os que nestas palavras quiseram ver um feroz anarquismo revolucionário. Uma análise mais detalhada e calma do tratado permite matizar esta postura, demasiado simplista para um filósofo político tão complexo como Thoreau, que usa apenas esta máxima para revelar o defeito clássico, e ainda por resolver, da democracia como sistema de governo menos mal conhecido: o feito de que um governo, uma vez eleito, pode agir sem o consentimento do povo (ainda que, em teoria, deve sempre executar a sua vontade). O nosso filósofo porá como exemplo desta situação a invasão de México por EUA[1], que teve lugar quando ele escreveu o ensaio. Guerra duplamente vergonhosa para Thoreau, tanto por ser decidida unilateralmente pelo governo norte-americano sem consultar a sua povoação, como por ter como único objectivo a conquista de mais territórios agrícolas onde a escravidão fosse legal. O paralelismo com muitas outras guerras posteriores é inevitável e permite ver quanta razão tinha Thoreau sobre este assunto. Basta recordar o nosso caso mais próximo: o da intervenção, sem o consentimento expresso dos seus cidadãos, de muitos países na última guerra de Iraque.

De qualquer forma, convém lembrar que a ideia de que "o melhor governo é o que governa menos" provem das discussões entre os chamados Pais da pátria de USA. Portanto, este lema vem do conceito de democracia agrária que Jefferson propunha frente ao centralismo de Hamilton, e não de alguma postura revolucionária anarquista que quisesse acabar para sempre com toda classe de governo. Tão só faz referência à procura de alguma autonomia estatal frente ao governo central de Washington. Porém Thoreau só tentou usá-la como intento de uma organização governamental em favor da centralização ou a autonomia para chamar a atenção sobre o facto de que o governo pode tanto ser instrumentalizado por um homem (ou uma elite dominante), como instrumentalizar os homens. Situação que não ajuda em absoluto a que o indivíduo seja livre:

> *But, to speak practically and as a citizen, unlike those who call themselves no-government men, I ask for, not at once no government, but at once a better government. Let every man make known what kind of government would command his respect, and that will be one step towards obtaining it.* (THOREAU, 2002: 3)

[1] A invasão teve lugar de 1846 a 1848, começado a guerra USA com o falso pretexto de supostas ofensas por parte do governo mexicano.

Mas que Thoreau não seja um anarquista não significa que não tenha algumas propostas que podem definir-se como claramente antidemocráticas: «*any man more right than his neighbors constitutes a majority of one already*» (THOREAU, 2002: 9). Pode ser esclarecido que, em vez de antidemocrático, o nosso filósofo tão só queria criticar as falhas da moderna democracia representativa. Isto coloca-o mais perto de uma democracia directa, ainda que não aceite definitivamente esta forma de governo como uma solução definitiva, mas defende, sobretudo, a acção individual. Para ser mais preciso deve-se assinalar que, como bom transcendentalista, defende a ética deontológica de Kant, onde tudo o que seja não cumprir o dever de um mesmo é inevitavelmente imoral. Isso resulta que a ética transcendentalista de Thoreau seja em boa medida de corte anti-utilitarista. Não aceita, como o seu contemporâneo J. S. Mill, que o fim da moral é a maior felicidade para o maior número de homens. Thoreau considera que a ética de cada um deve preponderar sobre a política comum. Por isso crê que as decisões, para serem justas, não dependem da maioria, senão tão só da consciência individual:

> *The practical reason why, when the power is once in the hands of the people, a majority are permitted, and for a long period continue, to rule is not because they are most likely to be in the right, nor because this seems fairest to the minority, but because they are physically the strongest. But a government in which the majority rule in all cases can not be based on justice, even as far as men understand it. Can there not be a government in which the majorities do not virtually decide right and wrong, but conscience?* (THOREAU, 2002: 3)

Com esta última pergunta Thoreau acentua não só um problema irresolúvel da democracia, a tirania da maioria sobre a minoria, senão também a falta de consideração que todo sistema de governo sempre diz respeito à consciência individual. Defeito do que também padece o utilitarismo como corrente ética em todas as suas versões, pois, por muito que se busque a felicidade para a maioria, sempre fica uma minoria que sai mal servida. Mill solucionava isto no *Utilitarianism* dizendo que o sacrifício não é um fim em si mesmo nem algo de bom. Tão só o via como um meio para alcançar a felicidade geral. Aparte de que, quanto maior desenvolvimento de uma sociedade, menor é a necessidade de sacrifício individual para alcançar dita felicidade geral. Portanto, com efeito o indivíduo que sai mal servido por beneficiar para maioria, antes ou depois, também sairá beneficiado conforme vá aumentando a felicidade geral. O problema é que esperar isto é como esperar o céu em qualquer religião: é sempre uma recompensa futura que justifica no presente uma determinada situação de infelicidade, inclusive de predomínio de um grupo social sobre outro. Mas, curiosamente, a recompensa prometida não

chega nunca na vida do indivíduo sacrificado, pelo que todo o seu sacrifício vital resultar-lhe-á inútil. Isto sem saber se algum dia este sacrifício será útil para alguém ou talvez nunca aconteça. Portanto, o resultado final do utilitarismo e da democracia, é que sempre há uma minoria que sai mal servida para que se beneficie uma maioria. Esta injusta situação não parece ter solução nestes sistemas e Thoreau declara-o.

A única solução justa que encontra neste caso é a velha máxima de que a lei injusta não é lei. Neste ponto talvez o nosso filósofo pareça realmente anarquista, ainda que na realidade seja mais um ácrata, pois diz-nos que não há que atender à lei, mas à justiça e à consciência:

> *Must the citizen ever for a moment, or in the least degree, resign his conscience to the legislator? Why has every man a conscience then? I think that we should be men first, and subjects afterward. It is not desirable to cultivate a respect for the law, so much as for the right. The only obligation which I have a right to assume is to do at any time what I think right.* (THOREAU, 2002: 3)

Neste sentido Thoreau não só é anarquista por ir contra a lei, senão contra todo o sistema de governo. Por alguma coisa o moderno Estado de direito se caracteriza por ser o do império da lei (o garante de impedir a arbitrariedade judicial). Assim que neste caso a sua filosofia vai contra todo o sistema estabelecido. Claro que as democracias de hoje em dia resolvem em parte o velho conflito consciência-lei com a figura legal da objecção de consciência. De maneira que, parece que os actuais sistemas jurídicos dão razão a este transcendentalista a respeito do predomínio da consciência sobre a lei, pelo menos em alguns casos considerados particularmente conflituosos, porque a sua mera regulamentação por parte do Estado supõe que se reconhece a existência deste problema que se tenta dar-lhe uma solução. A respeito da questão da tirania da maioria sobre a minoria, a única solução que a democracia tem encontrado são as diferentes fórmulas de representação parlamentar, as quais representam de uma forma mais ou menos justa os interesses das minorias no governo. Isto permite eles se tenham em alguma conta e que não sejam invisíveis frente à maioria, no entanto também não se resolve de forma absoluta a ditadura desta última.

Para além das diversas soluções legais para os problemas expostos por Thoreau, aquilo que é interessante no seu tratamento da lei é que leva o indivíduo a obedecer-lhe sem reflectir se é justa ou não. O melhor exemplo disto é o direito castrense. Assim se utiliza como exemplo de alienação plena do soldado que obedece mesmo não estando a favor da ordem ou das normas: «*behold a marine, such a man as an American government can make (...) a mere shadow and reminiscence of humanity*» (THOREAU, 2002: 3).

Esta crítica ao exército também permite captar outro princípio da ética transcendentalista de Thoreau: o pacifismo, que já se adivinhava na crítica à guerra que fazia no começo de *Resistance to Civil Government*. Um anti-belicismo que permite ver a forte personalidade deste autor, pois não deixa de ser surpreendente que um cidadão, cujo Estado leva a cabo uma política de imperialismo militar desde as suas próprias origens e da qual parece estar orgulhoso, o defenda. Algo que mostra a demasiado esquecida diversidade de pensamento norte-americano, já que tanto G. W. Bush como H. D. Thoreau são do mesmo país. Recordando-nos a ideia deste último de que a vontade do governante nem sempre coincide com a dos seus cidadãos.

Para o nosso filósofo, aqueles homens que não actuam de acordo com suas consciências são apenas peças inconscientes da maquinaria estatal, não exercitando nem a sua liberdade nem o seu sentido moral. No entanto, paradoxalmente, são considerados bons cidadãos, ao invés, um homem que trabalha para o Estado, utilizando sua consciência e recriminando-lhe justamente os seus erros, é considerado um mau cidadão. Esta situação injusta vai contra o direito à rebelião que todo homem tem quando o seu governo é tirânico ou ineficaz, como no caso de permitir a escravidão ou de invadir outro país:

> *(…) when a sixth of the population of a nation which has undertaken to be the refuge of liberty are slaves, and a whole country is unjustly overrun and conquered by a foreign army (...) I think that it is not too soon for honest men to rebel and revolutionize.* (THOREAU, 2002: 5)

O direito à revolução ou à desobediência civil de Thoreau é expressamente oposto à ideia de "submissão ao governo civil" de W. Paley[2], filósofo precedente do critério utilitarista, pois defendia que se deve obedecer ao governo desde que a sociedade no seu conjunto saia beneficiada. Mas para Thoreau a justiça é o mais importante, mesmo que a sociedade inteira saia mal servida. Para ele não é aceitável o proporcionalismo moral, mesmo que para fazer justiça só se beneficie a um indivíduo e se prejudique a grande maioria. Por isso defende que os EUA acabem com a escravidão e a guerra do México, mesmo que isto signifique o seu desaparecimento como nação.

Porém o aparente radicalismo destas ideias não deve dar lugar a equívocos. O conceito de revolução que Thoreau manuseia não é o mesmo que temos hoje, influenciado pelas revoluções marxistas das antigas repúblicas socialistas. Embora ambas sejam uma reacção contra a injustiça, a revolução

[2] Willian Paley (1743-1805), filósofo e teólogo britânico. Thoreau refere-se à doutrina que expunha em *The Principles of moral and political philosophy* (1785).

marxista era violenta porque tinha por finalidade destruir a estrutura dominante para estabelecer outra nova. Mas a revolução de Thoreau é pacífica, o mais puro estilo de como Gandhi a levou a cabo na Índia. Este é o sentido em que a usa o nosso filósofo, seguindo a ideia da revolução da independência americana, pois para os seus concidadãos associava-se apenas à luta heróica para conseguir aquilo que é justo e não tinha nenhum significado pejorativo ou violento.

Claro que numa democracia cabe argumentar que, com o facto de se votar a favor de outro governo, já se resolve qualquer injusta situação que gere o primeiro, sendo desnecessária qualquer revolução para conseguir justiça. Porém para o nosso engenheiro agrónomo, o problema está em que às eleições só se podem apresentar os poderosos ou as suas marionetas (os políticos profissionais), não os independentes (carentes de meios para a dispendiosa campanha). Isto permite a demagogia e o domínio do cidadão. Portanto, o voto não serve para solucionar injustiças, cujo desaparecimento não interesse à classe dominante ou à maioria. Aqui Thoreau encontra de novo outro defeito crónico da democracia, que, 150 anos depois, continua sem se resolver. Assim, para o nosso transcendentalista, o voto não é mais do que brincar com a moral: com o justo e o injusto. É expressar pontual e fracamente que se prefere o justo, ou seja, expressar o que hoje se denomina o "politicamente correcto", mas sem fazer nada para consegui-lo. No entanto, segundo a ética transcendentalista, um homem com consciência não deixará a justiça ao azar e actuará para que triunfe. Porque a verdadeira causa da escravidão ou da guerra para Thoreau não são os políticos que a apoiam nem os soldados da frente, mas os cidadãos comuns que não fazem nada por evitá-las. Sem o seu apoio passivo não seria possível que o Estado mantivesse estas situações injustas. Aqui é onde se faz necessária a revolução civil.

Thoreau aceita que não é um dever dedicar-se a erradicar o mal, mas é um dever não apoiá-lo. Coisa que acontece mesmo quando os cidadãos não vão à guerra: «*yet these very men have each, directly by their allegiance, and so indirectly, at least, by their money, furnished a substitute*» (THOREAU, 2002: 7). Para o nosso filósofo, a acção que resulta de realizar o justo é já por si revolucionária porque separa o bem do mal no interior do ser humano. Por isso mesmo, com a desculpa de manter a ordem civil, o fim do acto imoral (como apoiar ou não rebelar-se contra o governo injusto) acaba por ser visto pelo cidadão médio como meramente amoral.

Neste ponto, qualquer jurista ou advogado amante do direito pode propor uma rebelião activa contra o governo utilizando a mesma moeda pela qual se mantém no poder: o sistema legal. Para além do voto, seria a segunda defesa do cidadão perante as injustiças numa democracia. Porém, uma vez mais, Thoreau

mostrará a imperfeição desta forma de governo, pois, se é certo que noutras a defesa legal num julgamento justo nem sequer se contempla, na democracia o aparato jurídico é demasiado aparatoso, lento e dispendioso para o cidadão médio. A administração de justiça continua tão morosa e fleumática actualmente como no tempo de Thoreau, por isso é fácil entender esta postura de cepticismo e desinteresse por apelar à judicatura para solucionar as injustiças. Tampouco o mero cidadão consciencializado pode fazer o que quer se seja de efectivo no parlamento do seu país, já que ele depende sempre dos políticos intermediários (só interessados pela maioria). Portanto, o nosso filósofo percebe que o Estado de direito tem a tendência de não prever uma solução eficaz quando os cidadãos não são escutados pelo seu governo, que parece ter o poder absoluto desde as eleições:

> *It is not my business to be petitioning the Governor or the Legislature any more than it is theirs to petition me; and if they should not hear my petition, what should I do then? But in this case the State has provided no way: its very Constitution is the evil.* (THOREAU, 2002: 9)

Tendo em conta esta limitação civil, segundo Thoreau, a única via possível para acabar com a injustiça estatal é propor a revolução não-violenta. A doutrina para levá-la a cabo é a desobediência civil individual: retirar o apoio ao governo injusto. O método que utiliza esta desobediência civil é fazer com que os funcionários renunciem ao seu cargo e que os cidadãos não paguem ao Estado os impostos com que financia suas violentas acções:

> *If a thousand men were not to pay their tax bills this year, that would not be a violent and bloody measure, as it would be to pay them, and enable the State to commit violence and shed innocent blood. This is, in fact, the definition of a peaceable revolution.* (THOREAU, 2002: 11)

Para Thoreau, a resistência perante um Estado injusto é um dever de todo ser humano ao mais puro estilo kantiano, isto é, inevitável. Tanto importa que se tenha simpatia pelo governo, temor pelos nossos bens, pela família ou qualquer outra razão. Devemos sempre lutar contra o que em consciência consideremos injusto. A melhor maneira de levar a cabo esta luta é a resistência civil: «*Let him see that he does only what belongs to himself and to the hour*» (THOREAU, 2002: 16). Como o Estado em que vive actua injustamente, tanto por manter a escravidão como pela sua guerra invasiva, este norte-americano considera que é um dever rebelar-se contra ele. Por isto mesmo, quando sai da noite que passou na prisão, não aceita que os seus compatriotas não cumpram com o seu dever e se unam à sublevação pacífica:

> *I saw to what extent the people among whom I lived could be trusted as good neighbours and friends; that their friendship was for summer weather only; that they did not greatly propose to do right (…) that in their sacrifices to humanity they ran no risks, not even to their property (...) and hoped, by a certain outward observance and a few prayers, and by walking in a particular straight through useless path from time to time, to save their souls.* (THOREAU, 2002: 15)

Thoreau reconhece que as acções de resistência civil, ainda que pacíficas e bem intencionadas, podem ser reprimidas violentamente pelo Estado. Algo que, como já foi mencionado, sofreu no próprio corpo. Mas explica que isto não deve desanimar ninguém a actuar em favor da justiça e concorde com a sua consciência porque: «*Under a government which imprisons unjustly, the true place for a just man is also a prison*» (THOREAU, 2002: 10). Diga-se que este professor adverte da inutilidade de uma cela, pois só pode encerrar o seu corpo, mas não os seus pensamentos. Estes seguem tão livres, subversivos e influentes no exterior como quando estava fora da cadeia. Algo que sucede em todo Estado despótico que ingenuamente tenha presos políticos, já que a cárcere só os muda de residência, porém não acaba com seu pensamento nem com a expansão das suas ideias. Assim Thoreau adverte que não se deve temer a coação estatal porque só ataca o corpo, deixando intacta a moral da consciência.

A sua passagem pela prisão também permite a este norte-americano lembrar o injusto sofrimento das três raças tradicionalmente oprimidas de Estados Unidos: negros, hispanos e índios. Desde então se solidariza com elas e defende-as valentemente da maioria branca que não só as esquece sempre, como inclusive as despreza e as explora amargamente. Detalhe que permite ver não só a qualidade humana e a falta de preconceitos deste autor, como também a sua visão de futuro de que todos os homens sejam iguais perante a justiça. Nisto antecipa em cerca de 120 anos os movimentos sociais dos anos 60 que começaram a lutar contra o racismo e a denunciar o genocídio dos índios. Por isso, quando este antigo ex-presidiário se refere aos insubmissos encarcerados em prisão, adverte sobre ela:

> *It is there that the fugitive slave, and the Mexican prisoner on parole, and the Indian come to plead the wrongs of his race should find them; on that separate but more free and honorable ground, where the State places those who are not with her, but against her–the only house in a slave State in which a free man can abide with honor.* (THOREAU, 2002: 10)

É importante aclarar que o movimento de desobediência civil, embora de base e justificação individual, tem sua força na acção colectiva. Nisto não se diferencia de outros movimentos de protesto social, como uma greve ou uma manifestação, onde a eficácia da mesma depende da união e da participação

completa do grupo que a leva a cabo. Porém a desobediência civil diferencia-se dos movimentos sindicais ou sociais na sua base e organização, pelo facto de que em princípio carece delas. Tal como o concebe Thoreau, não há nela nem líder nem organização alguma. Tampouco depende de nenhuma ideologia ou classe social concreta. Tão só a move um interesse individual por fazer aquilo que dita a consciência de cada um. Neste sentido, ainda que o movimento de desobediência civil só tivesse um seguidor, este movimento seguiria tendo sentido e o seu membro deveria fazer o que considera correcto até o fim. Esta liberdade lhe permitia, supostamente, escapar da manipulação e da corrupção de partidos, ideologias ou classes sociais. O mais paradoxal e eficaz é que, embora baseada na liberdade de acção individual, a desobediência civil acaba por ter um efeito social colectivo.

É importante advertir que a política da desobediência civil não se fica pelas meras palavras e apresenta factos. Procurando assim a aplicação prática da filosofia que Thoreau sempre defendeu, ele que não só decide ir para a cadeia como continuar com o seu protesto pacífica, tal como redigiu uma declaração de independência do Estado que dizia: «*Know all men by these presents, that I, Henry Thoreau, do not wish to be regarded as a member of any society which I have not joined*» (THOREAU, 2002: 12-13). Com estas palavras declara por escrito e publicamente que não quer formar parte do Estado, ficando assim livre de pagar-lhe impostos ou de qualquer outra obrigação relativamente a ele. Inclusive entregou a declaração a um representante do Estado, o secretário da câmara de Concord, para que ficasse tudo reconhecido formalmente. Claro que tal declaração, apesar de dar a Thoreau toda a validade moral de actuar em consciência, não tem para o Estado validade legal. Seguindo um dos princípios básicos com que os EUA foram fundados, concederam-lhe a liberdade religiosa para se retirar do pagamento de impostos para a Igreja, mas não para deixar de pagar os impostos para votantes (por cuja falta de pagamento foi encarcerado).

O mais importante da declaração de Thoreau – para além de instar a todo aquele que queira exercer a desobediência civil a redigir uma semelhante –, é mostrar uma situação de facto que considera injusta: formar sempre parte do Estado, independentemente da nossa vontade. Não deixa de ser peculiar que para entrar em qualquer associação seja necessário realizar algum tipo de formalismo pelo qual manifestamos a nossa vontade de querer ser membros da mesma, porém, no que respeita ao Estado, já formamos parte do mesmo queiramos ou não desde o momento em que nascemos. Como se isso fosse pouco, ainda não parece haver forma alguma de deixar de ser membro. A única situação similarmente involuntária parece ser fazer parte da Igreja Católica com o sacramento do baptismo, apesar de que pelo menos depois ainda existem outros formalismos, como a confirmação ou a apostasia, que deixam certa

liberdade de acção ao indivíduo para decidir sobre a sua situação dentro da instituição. No caso do Estado, nem sequer existe nada parecido. Carência que Thoreau denuncia por considerar injusto formar obrigatoriamente parte de algo com o qual não se está de acordo.

Neste ponto aparece ser uma clara crítica ao contratualismo de T. Hobbes, pois este filósofo nunca contempla a possibilidade de romper individualmente com o contrato ou o pacto social originário. Thoreau seguiria antes o contratualismo de J. Locke e a sua ideia do direito de rebelião que qualquer indivíduo tem perante uma situação injusta. Por isto mesmo a crítica de Thoreau a Hobbes também manifesta outra falha do Estado de direito: a ausência de uma figura legal que permita deixar de formar parte deste sistema de governo. Não deixa de ser paradoxal que um sistema, cuja principal finalidade é defender a liberdade dos seus cidadãos, não lha dê para sair dele se assim o desejam. Thoreau mostra a escassa liberdade que há realmente na democracia, onde embora, por exemplo, exista liberdade de expressão, não há de acção. Pode entender-se que não sejam permitidas acções violentas, porém não é fácil justificar porque não se pode realizar uma acção tão pacífica e individual como deixar de ser obrigados a fazer parte de algo do qual não se quer fazer parte. Algo especialmente incómodo quando recordamos que fomos incorporados a esse Estado automaticamente sem o nosso consentimento. Esta injustiça é uma das mais importantes e complexas das que trata a desobediência civil, sendo a fonte da ideia norte-americana de um Estado o menos intervencionista possível nos assuntos individuais. Esta é a base ideológica de muitas das comunidades intencionais ou movimentos radicais dos EUA, que a levam ao limite desde diferentes perspectivas, mas sempre com a mesma ideia de fundo: viver independentemente do Estado. Princípio que justifica tanto a existência dos grupos paramilitares de extrema-direita (em defesa da liberdade para possuir armas sem controlo estatal), como a dos religiosos ou pacifistas. Sendo o caso dos *amish* o mais conhecido de todos eles por viver completamente de costas viradas para o Estado.

Porem a independência que busca Thoreau não deve fazer-nos supor que ele quer viver sem um Estado ou fora dele ao estilo *amish*. Tampouco, como já foi explicado, há que ver nela a busca dum anarquismo que pretenda destruir o sistema de governo estabelecido. A intenção deste filósofo quando propõe separar-se do Estado não é acabar com ele para sempre e em qualquer lugar, mas simplesmente não fazer parte de uma situação injusta que este propicia. Assim explicita que, apesar de não pagar o imposto sobre os votantes como protesto, paga voluntariamente o de estradas e o de manutenção de escolas porque: *I am as desirous of being a good neighbor as I am of being a bad subject* (THOREAU, 2002: 16). Isto permite apreciar que o nosso professor quer

efectivamente um Estado, porém mais justo. Para consegui-lo separa-se em parte dele, mas não com intenção de o destruir, mas de pressioná-lo para alcançar um Estado melhor. Portanto, Thoreau não é nenhum revolucionário vocacional que odeie o império da lei e a ordem estabelecidos, mas simplesmente a injustiça que o sistema possa produzir. Esperando acabar com ela para voltar a ser um cidadão perfeitamente integrado num Estado justo.

Isto permite apreciar que Thoreau não busca qualquer anarquismo principalmente porque não o acha necessário. Diante dos legisladores do seu tempo, o nosso engenheiro considera que o Estado é limitado e não controla tudo, pois adverte que o mundo não está governado pela política, mas por seres humanos livres. Por isso, enquanto se pense livremente, escapamos da repressão e da alienação do Estado.

Thoreau concebe o mundo desta maneira porque escapa do asfixiante e prepotente paradigma racionalista que maneja o positivismo ou o normativismo jurídico do século XIX. A codificação napoleónica pretendia regular completamente a sociedade, pois tinha a ingénua ideia de que se pode criar um ordenamento jurídico perfeitamente pleno, coerente e não redundante. Neste sentido, a filosofia do direito de Thoreau considera que a legitimidade jurídica não é sinónima da legitimidade moral. Consideração contraposta à representada por H. Kelsen, para quem legitimidade e legalidade são o mesmo, adiantando-se o nosso filósofo às ideias de Carl Schmitt e do seu princípio da necessidade de uma legitimidade extra-jurídica que permita evitar o dogmatismo do legislador. Assim Thoreau criticou duramente os políticos conservadores do seu tempo que, como Wester[3], defendiam que a escravidão era sancionada pela Constituição e por isso não havia necessidade de alterar esta instituição legal.

Mas para Thoreau a verdade última não está na Constituição como supõe o normativismo, mas na consciência de cada homem. Portanto, os políticos e os legisladores não conseguirão nada que valha a pena sem atender aos protestos do povo, que oportunamente os corrige. Concepção que reflecte a influência em Thoreau do jusnaturalismo próprio da sua época[4], especialmente da sua ideia de contrato ou pacto social como base para a legitimidade do Estado. Thoreau considera que numa democracia a autoridade do governo provém exclusivamente da aprovação dos seus votantes. O Estado de direito baseia-se no respeito do indivíduo, que é a razão de ser do governo democrático.

[3] Daniel Webster (1782-1852), importante político conservador norte-americano de mediados do XIX.

[4] Introduzido em USA principalmente por Tom Paine, seguidor das idéias de Locke, e apoiado especialmente pelos puritanos.

Com esta proposta, o filósofo de Concord pretenderia ir além da mera ideia de contrato social para se centrar noutra criação da filosofia moderna: a ideia de sujeito. Se para o jusnaturalismo a base do Estado é a sociedade que a cria, para Thoreau são os indivíduos que formam essa sociedade que legitimam o Estado. Impor-se-ia assim uma primazia do sujeito sobre qualquer outra consideração. Por isso a ética que propõe o indivíduo e sua consciência é o mais importante, transcendendo tanto a opinião da maioria como as leis quando entrem em conflito. Este princípio moral é o que leva o nosso transcendentalista a defender uma Administração que permita aos sujeitos alcançar a sua maioridade no mais puro sentido kantiano, isto é, pensando por si mesmos. Algo que unicamente se consegue de forma plena quando se lhes reconhece a possibilidade de deixar de fazer parte do Estado se assim o consideram oportuno. Só contemplando formalmente esta eventualidade, um governo seria justo com o indivíduo e reconheceria de verdade a sua importância. Portanto, Thoreau considera necessária uma figura jurídica que permita ao sujeito, uma vez que tem a maioridade legal, deixar de ser membro de um Estado quando queira. Enquanto isso não exista, a única forma de escapar ou lutar contra o Estado será a desobediência civil, necessária sempre que nossa consciência a exija. Esta ideia leva este transcendentalista a finalizar o seu ensaio *Resistance to Civil Government* com estas palavras:

> *I please myself with imagining a State at last which can afford to be just to all men, and to treat the individual with respect as a neighbor; which even would not think it inconsistent with its own repose if a few were to live aloof from it, not meddling with it, nor embraced by it, who fulfilled all the duties of neighbors and fellow men. A State which bore this kind of fruit, and suffered it to drop off as fast as it ripened, would prepare the way for a still more perfect and glorious State, which I have also imagined, but not yet anywhere seen.* (THOREAU, 2002: 20)

Alguns perguntarão se a desobediência civil pode ter êxito ou é uma mera postura simbólica perante a injustiça. Mas tal pergunta carece de sentido para Thoreau, pois considera que todo homem sempre deve actuar de acordo com sua consciência. Fazer isto já é um êxito na vida, porque o facto de actuar assim já é viver plenamente. Claro que Thoreau também luta para que todos os seres humanos possam conseguir isso, isto é, ser livres para fazer aquilo que a sua consciência lhes dita. Razão pela qual não quer que exista escravidão nem submissão de outros homens pela guerra. O meio mais efectivo para consegui-lo é resistir mediante a desobediência civil contra o Estado que provoca tais males, pois Thoreau considera que o governo não é mais do que um produto humano e, como tal, pode ser modificado se houver necessidade: «*there is this difference between resisting this and a purely brute or natural force, that I can resist*

this with some effect» (THOREAU, 2002: 17). O nosso professor sabe que se tratam de homens, que podem mudar de atitude se forem ensinados através do exemplo de outro, se não se comportam adequadamente. Portanto, a doutrina da desobediência civil de Thoreau sempre estará vigente enquanto haja uma situação injusta a mudar.

BIBLIOGRAFIA:

CARANCI, C., *Cuadernos historia 16. El oeste americano*, Madrid, Melsa, 1985.

HARDING, W., *The Days of Henry Thoreau*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

HOBBES, T., *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979.

KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de la costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996.

KELSEN, H., *Compendio de teoría general del Estado*, Barcelona, Blume, 1979.

LOCKE, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Madrid, Tecnos, 2006.

MILL, J. S., *Utilitarianism*, Indianapolis, Bobbs-Merrill Educational, 1979.

PALEY, W., *The Principles of moral and political philosophy*, New York, Garland, 1978.

SCHMITT, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991.

THOREAU, H. D., *Sobre el deber de la desobediencia civil* (edición bilingüe), Bilbao, Iralka, 2002.

_____ *Walden*, Cambridge, The Riberside Press, 1906.

_____ *A Desobediência Civil e outros ensaios*, Lisboa, Cultrix, 1968.

_____ *Desobediencia civil y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 2006.

_____ *Diarios (breve antología)*, Barcelona, Torre de viento, 2002.

_____ *Los bosques de Maine*, Tegueste, Baile del Sol, 2007.

WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1979.

¿Soberanía Animal?
Bastardear la «vida animal»: «*double-round*» sobre *La bête et le souverain*

Federico RODRÍGUEZ GÓMEZ*
Universidad de Sevilla (España)

RESUMEN: En los últimos treinta años, filósofos como Michel Foucault, Giorgio Agamben o Jacques Derrida entre otros, han pensado detenidamente los problemas relativos a las relaciones entre política y animalidad, vida y poder. Desde el concepto de «bio-política» desarrollado por M. Foucault en sus últimos cursos, hasta el concepto de «nuda vida» de G. Agamben, pasando por los estudios que J. Derrida ha realizado en torno a la figura de la animalidad a partir del concepto de soberanía, la reevaluación, de evidente herencia nietzscheana, del problema político de la vida, de la vida animal, no ha dejado de tener las más determinantes implicaciones. En este último autor, considerando la publicación del primer volumen de su seminario *La bête et le souverain* este pasado mes de octubre de 2008, quisiéramos centrar nuestra lectura. Creemos que una reevaluación del concepto de hombre como «*animal* político» implica, necesariamente, una reconsideración del problema del humanismo, de la manera que la humanidad ha tenido de entenderse a sí misma a lo largo de la historia. Para ello, las cuestiones abiertas por Martin Heidegger que J. Derrida desarrollará en algunas sesiones de su último seminario se nos antojan fundamentales.
PALABRAS CLAVE: Animal, política, soberanía, tontería, umbral.

ABSTRACT: In the past thirty years, philosophers such as Michel Foucault, Giorgio Agamben, and Jacques Derrida, among others, have thought seriously about the problems accompanying the relations between politics and animality, between life and power. The re-evaluation, apparently inherited from Nietzsche, of the political problem of life, of animal life, has not ceased to have the most important implications, from the concept of «biopolitics» developed by Foucault in his last courses, to Agamben´s concept of «bare life», passing through Jacques Derrida´s studies of the relation of the figure of animality to the concept of sovereignty. It is precisely on this last author that we wish to focus our reading, given the publication of the first volume of his seminar *La bête et le souverain* in October 2008. We believe that a re-evaluation of the concept of man as «political *animal*» implies, necessarily, a reading of the constitution of humanity, of the way in which humanity has had to understand itself throughout

* **E-mail:** frogo@us.es

history. To this end, we believe in the fundamental importance of the questions opened by Heidegger and developed by Derrida in his final seminar.
KEYWORDS: Animal, politic, sovereignty, stupidity, threshold.

> *Heidegger y rappelle que le* Kampf *[la lucha,* pólemos*] est originaire. Pourquoi? 'Car', 'parce que' (*denn*) il fait surgir les combattants en tant que tels. Donc il les précède. S'il précède tout, le combat ne combat donc rien, c'est la logique même de cette tautologie. Ce* Kampf *n'a pas encore de combattants en face de lui. Il ne fait pas la guerre à quelqu'un ou à quelque chose. Il ne donne pas l''assaut'* [asalto, round] *dit Heidegger, à quelque chose qui serait présent devant lui ou avant lui, à un* Vorhandene. *Avant lui, il n'y a pas de monde, il n'y a rien. Alors, que fait le* pólemos *originaire?*
>
> DERRIDA, 1989: 411

«¿Soberanía animal?» Ésta es una proposición declaradamente vaga, confusa, sin duda forzada, e incluso paradójica. Los interrogantes no hacen sino agravar la parálisis semántica que la ambigua asociación de palabras produce. La misma debería decir desde el principio y al unísono tanto (1) la «soberanía ejercida de modo animal», de modo bestial o brutal, como (2) la «soberanía del animal», de la vida animal, de la vida de las bestias o de los brutos; de aquella vida (*zôê*) que habrá sido siempre ultrajada, sacrificada, ofrendada, consagrada, consumida, y en fin, exterminada de modo paradigmático —porque de ello no puede haber lugar a dudas: el animal, la bestia o el bruto, ha sido siempre en la historia de Occidente la figura por antonomasia de la víctima— precisamente mediante una implacable soberanía animal, bestial o brutal, que ha sido ejercida con vehemencia desde un cierto «cartesianismo» tentacular no menos antropológico que político, no menos ontológico que moral. Esta vida, o mejor dicho, lo que se ha jugado y lo que se sigue considerando que se juega en «el *paso a* esta vida» —en el *paso* a la vida de lo que se sigue llamando oscuramente *el* animal, *la* bestia o *el* bruto—, y en el paso a la misma en lo que hace a la relación que se establecería una y otra vez de manera necesaria con el soberano (*maître absolu*), con la dominación soberana (*Herrschaft*) o la soberanía —con «el hombre» por tanto, animal soberano, animal razonable y responsable, animal-humano situado siempre un *paso más allá*[1]—, es lo que nos interesará estudiar aquí desde el lugar en que se sitúa la obra de Jacques Derrida y su lengua, la

[1] Sobre la cuestión del paso («*pas*») «*au-delà*» y de su imposibilidad, sobre la cuestión pues del no («*pas*») «*au-delà*» (en el valor doble y castrante del significante en francés), Derrida ha escrito mucho (Nietzsche, Freud, Blanchot… Hegel), muchísimo, desplazando esta cuestión a diversos motivos que van desde la problemática psicoanalítica a, adoptando un sin fin de manifestaciones infecciosas, la cuestión antropológica, histórica o lógica. Este «*(pas) au-delà*», madre de todos los bastardeos habidos y por haber, referido particularmente a Freud (*Janseits des Lustprinzips*) y a Nietzsche (*Janseits von Gut und Bose*), debería ocupar un lugar central en nuestro problema: como es sabido, por un lado, el más allá del principio de placer va a desembocar, siguiendo la dinámica de un archi-sadismo originario, en el orden del poder: «Au-delà du principe de plaisir — le pouvoir», dirá Derrida; por otro, todo ello, va a su vez a llevar a un Nietzsche (*Wille zur Macht*) leído unos cuantos pasos *más allá* de Heidegger. DERRIDA, J., 1980: 432 y ss; DERRIDA, J., 1996: 23-28. No podemos entrar en ello.

francesa[2], y muy concretamente, desde algunas cuestiones que abre la reciente publicación del primer volumen de su último seminario impartido: *La bête et le souverain* (2001-2002).

Por otro lado, probablemente la proposición «vida animal», que presentamos en el subtítulo como problema a tratar en el marco de estas relaciones, no dejará de ser una tautología. Pese a las diferentes exclusiones que la filosofía y la historia natural han realizado mediante múltiples y necesarias taxonomías considerando diferencias a veces tan indiscutibles como inestables, la etimología griega del término «animal» (*zôon*) ya dice que «*zôon*» es «lo vivo en general» (luego veremos que esto, necesariamente, no está del todo claro). Pero ciertamente parecía útil realizar esta redundancia para no caer en malentendidos desde el comienzo y adelantar así, a la vez, cierta principalidad que habremos de tener presente: por «vida animal» nos referiremos aquí, explícitamente, no ya a esa vida que incluye, al menos desde Darwin y a través del más *intolerable* de los traumatismos (DERRIDA, 1974: 35a), a los hombres; tampoco ciertamente a la que pueden llegar a tener o a vivir algunos hombres (vida que podría llegar a denominarse en castellano, en determinados contextos, «bestial», *una* «vida bestial»), sino que, simplemente, como hemos dicho anteriormente a partir del segundo sentido que portaría la expresión

[2] Lengua que Derrida examinará (en confrontación con otras) para ver las implicaciones de la connotaciones animales en el lenguaje, connotaciones que se mueven en el sentido peyorativo de: (1) aquel que es simple y llanamente «*bête*» (es decir «tonto», «necio», «bobo», alguien falto o escaso de entendimiento o razón, también, según el caso, no ya alguien, sino algo «sencillo», que no entraña dificultad alguna en su realización); (2) aquel que dice una «*bêtise*» (una «tontería», una «necedad», una «sandez», una «majadería», una «bobería», una «gansada» o una «mentecatez») o que se comporta «*bêtement*» («tontamente», «neciamente», «bobamente»); (3) aquel que, en fin, realiza una «*bestialité*» (una «bestialidad», una «animalada», una «salvajada», una «burrada»). Ciertamente, en lo que hace al castellano, uno puede también comportarse «como un animal» o «como una bestia», e inclusive «*ser* un animal o una bestia», «devenir animal (en un sentido no deleuziano) o bestia», es decir, comportarse de modo «instintivo, ignorante y grosero», pero también puede uno realizar igualmente una «animalada» o una «bestialidad», es decir, una «burrada», una «barbaridad», un «disparate», una «atrocidad» o una «salvajada»; todos tienen el sentido de la «desmesura» y comportan un poso, diríamos, «peyorativo»; no obstante, es importante ver que uno puede «*ser* un animal» y eso llegar a significar que «destaca por su saber, por su inteligencia, fuerza o corpulencia». Igualmente puede uno llegar a realizar algo «de modo bestial» y ello significar que lo ha hecho «con grandeza desmesurada, de modo extraordinario». Dicho esto, a pesar de las evidentes connotaciones peyorativas, a pesar de que el nombre que utilicemos para referirnos a un animal sea a su vez, soberanamente, en muchas ocasiones, un insulto (insulto que sitúa el animal en el que se impondría como su límite ontológico, el de su ser bestia, el de la ausencia de razón, la desmesura o la incontinencia), el castellano, coloquialmente, mantiene uno o varios sentidos, diríamos, «positivos». Sentidos que se asocian siempre no ya con lo infra-humano, sino con lo sobre-humano, que se abren a lo titánico, a lo magnánimo, a la hazaña, a la proeza o la gesta, inclusive a lo colosal y a lo formidable, a la grandeza en fin propia de los dioses: esto también es al fin y al cabo ser una bestia o realizar algo bestial.

«soberanía animal», con «vida animal» nos estaremos refiriendo a la vida de las bestias y a la relación que gran parte de la historia del pensamiento Occidental ha tenido, tanto onto-epistemológica como ético-políticamente, al fin y al cabo, constitutiva y genéticamente, desde el comienzo de nuestra tradición judeo-cristo-islámica, con eso que se nos presenta delante de nosotros como un animal, de manera supuestamente inequívoca y privativa, como una bestia, bajo el inquietante silencio, la oscuridad turbadora, de una bestia. De este modo, aunque a primera vista hubiera sido lo «más propio» haber puesto por subtítulo «vida bestial», ello hubiera vuelto irremediablemente confuso algo que no pretende serlo a priori a pesar de que de por sí no pueda dejar de serlo a posteriori: todo esto no apuntará finalmente sino a una discusión general sobre el problema clásico del límite, entre lo vivo y lo muerto o entre diferentes formas de vida, y su trasgresión. Es lo que querría poner en marcha la primera palabra del subtítulo: «bastardear», es decir, apartar algo de su (supuesta o presupuesta, debería marcar el DRAE en su primera entrada) pureza primitiva —«*logique bâtard*», «*raissonement bâtard*», «*démarche bâtarde*», habrá dicho tantas veces Derrida para no dejar de *suplir*, para precisamente no presuponer nunca, para no dar por sentado ningún aire de familia, ningún círculo familiar, ningún Arca de Noé o «viviente ejemplar» (DERRIDA, 1974: 47a)— *más allá* de toda peligrosa retórica sobre la degeneración (segunda entrada) o la conveniencia (tercera entrada).

Intentaremos pues, dicho todo esto, destacando el tejido de ambivalencias, hacer un breve inventario de esta serie de implicaciones. Nuestro texto propone una lectura interna y parcial del primer volumen del citado seminario de Derrida a partir de la religación de ciertos motivos, entre las múltiples cuestiones y nombres que lo habitan, que se acaban condensando prácticamente al final, a propósito de algunas decisiones de Heidegger, en la doceava sesión[3]. Por otro lado, sobre estas decisiones plantearemos finalmente —considerando el estado de la cuestión y a sabiendas de las numerosas referencias realizadas por Derrida a este problema de la animalidad en Heidegger en obras anteriores en las que no podremos prácticamente entrar aquí (fundamentalmente en: «Les fins de l'homme», «Geschlecht» [II y IV], *De l'esprit*, *Apories* y *L'animal que donc*

[3] Este último seminario impartido por Derrida tiene una segunda parte que fue dictada durante el curso académico 2002-2003. El segundo volumen aún no ha sido publicado. Es de suponer que muchas de las cuestiones que el primer volumen abre serán de nuevo tratadas en el segundo (en la doceava sesión, a propósito del deber de abordar el discurso heideggeriano sobre la pobreza de mundo del animal en *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*, dirá Derrida que: «*j'espère le faire l'an prochain*»; idéntica esperanza comunica en la treceava sesión respecto al mismo problema), quedando pues los análisis que aquí presentamos desnudos frente a lo que podría estar aún por venir. Ni que decir tiene que, aparte del estudio específico del problema del animal en Heidegger, la obra de Derrida está plagada de reflexiones sobre esta cuestión que aquí no estamos en condiciones de poder plantear.

je suis) –, algunas preguntas que consideramos permanecen aún, después de todo, abiertas.

Ahora bien, lo específico de nuestra lectura es que la hemos realizado analizando la manera que la problemática propuesta tiene de conformarse en este seminario precisamente como *respuesta*. Y como respuesta, en primer lugar, (1) al problema de la «bio-política» en Foucault y Agamben y, en segundo lugar, (2) a la situación general de la vida y del viviente tanto en Heidegger como en Aristóteles en la relación que entre ellos se entabla en lo que hace al «*logos*» —al problema general del «*logos*» en su apertura germinal desde ese viviente que se dice humano, animal capaz de respuesta, de responder y de ser por tanto responsable, por diferenciación privativa respecto a ese otro al que la historia del pensamiento se ha referido masivamente como animal, bestia o bruto, ser incapaz de responder, encerrado en sus reacciones, reactivo, programado, maquinal, pero nunca responsable, privado de esa responsabilidad que es, en fin, la fuente de demarcación de todo derecho y de toda jurisprudencia—[4]. Con respecto a la segunda de las *respuestas*, nosotros vamos a ver muy brevemente lo que Derrida piensa que sucede en Aristóteles, en ese gran libro sobre la soberanía que es la *Política*, y en esas frases que dicen al unísono que el hombre es «*zôon logon echon*» («*animal rationale*», «ser viviente dotado de razón») y «*zôon politikon*» («animal, viviente, político») para remitirlo luego inmediatamente a Heidegger, concretamente, a la lectura que éste hace de la primera de estas célebres sentencias en *Einfürung in die Metaphysik*. Siguiendo este nudo de lecturas se tratará así igualmente de rastrear, en primera instancia, (1) qué dice Heidegger de eso que dice Aristóteles sobre el hombre para, en un segundo momento, (2) exponer qué es lo que sucede con la definición heideggeriana de hombre, más exactamente, de existente (*Dasein*), en la medida en que sin duda el discurso heideggeriano es aquel que acosa de principio a fin todo aquello que Derrida quiere decir sobre la «vida animal» y sobre la «soberanía animal», que lo acosa no única pero creemos que sí ejemplarmente. Desde este marco específico, querremos finalmente preguntarnos cómo se articula una cierta soberanía en dicha consideración heideggeriana del existente, soberanía que se acaba diciendo paradigmáticamente desde la experiencia de la muerte como propiedad íntima de lo humano y que no puede en ningún momento, se diría que por exigencias de guión, sino acompañar el gesto más propio de toda «*bêtise*», de toda tontería, cuando se refiere precisamente, mediante un corte, un verdadero hachazo, a las «*bêtes*», a las bestias y a lo vivo en general. No dejará

[4] La segunda parte de la cuarta sesión está dedicada a esta cuestión de la respuesta a partir principalmente del análisis de numerosos textos de Lacan, la mayoría de ellos incluidos en los *Écrits*. No obstante, esta cuestión de la respuesta y del responder en general, ocupará un lugar preeminente a lo largo de este seminario, siendo tratada en conexión con otros problemas y autores en los seminarios que van desde 1991 hasta 2003. Ese grupo de seminarios tiene precisamente como título general: «Questions de responsabilité».

pues de ser relevante el hecho de que (1) ambas respuestas, como suele ser práctica habitual en Derrida, estén a su vez entretejidas, naciendo los nombres y los problemas que los mismos asumen unos de otros. Tampoco el que (2) la respuesta, es decir, la capacidad o el poder de responder y de ser responsable, haya sido el atributo propio de lo humano y un telón de acero infranqueable para los animales (no humanos) desde la *posición* (*Setzung*) demarcada por los propios humanos: soberanamente hombres y por ende soberanamente responsables. Muchos menos el que las mismas (3) se den en lo que parece el marco de una cierta *lucha*, en todo caso una reyerta o una contienda, quizá una especie de combate en dos asaltos (*rounds*), mediante dos rodeos también (*rounds, detours, roundabout, «by roundabout way»…*)[5], por tanto un «*double-round*» si se quiere, que pone sin duda en juego «cuestiones originarias».

Las cuestiones implicadas son pues múltiples: aquí intentaremos simplemente ensartarlas para ir montando el decorado de un posible esqueleto. Las mismas señalan originariamente problemas de traducción (Cfr., DERRIDA, J., 2008: 446): traducción (*Übersetzung*) entre respuestas y reacciones de hombres y animales, entre hombres y animales, traducción entre insultos animales de hombres a hombres en diferentes lenguas, aunque *nunca insultos de hombres a animales*… ¿Por qué? Porque, en primer lugar, es preciso destacarlo, otra de las máximas respecto al mundo animal sería aquella que dice, no ya, de manera ciertamente plutarquiana, que «*les bêtes ne sont pas bêtes*», según una de las comprometidas traducciones francesas (F. Hartog) del título de la conocida obra de Plutarco (*Gryllus*), no ya pues que las bestias no son tontas o necias, sino que las bestias no son *capaces* de (la) tontería, y que la «*bêtise*», la «*stupidity*» o el «*Dummheit*», es decir, la tontería o la necedad[6], del mismo modo que la bestialidad o la animalada, es decir, que el ejercicio de la crueldad, el derramamiento de sangre, el sacrificio o el crimen, no serían sino posibilidades

[5] Sobre el tema del rodeo (*détour*) en Derrida, por ejemplo: «Freud et la scène de l'écriture» y «Spéculer — sur Freud» (en los que se interroga la cuestión del rodeo [*Aufschub*], del camino desviado [*Umweg*] y del «movimiento de la temporalización» en el funcionamiento del psiquismo desde Freud). Por lo demás, el asunto no deja nunca de plantearse en sus escritos de principio a fin a propósito de múltiples motivos: uno de ellos, para lo que nos interesa, es precisamente el del ardid o la estrategia (en lo que hace a la cuestión de la estrategia en relación con la escritura [del *pólemos* más allá del gusto por la guerra, dirá Derrida], el libro-entrevista con M. Ferraris ofrece interesantes posibilidades [*Il Gusto del Segreto*, 1997]). No entramos tampoco en ello.

[6] Derrida, que hasta el momento había hablado poco de G. Deleuze en sus escritos (tan poco como Deleuze lo ha hecho de Derrida) le dedica en este seminario una sesión completa, la quinta. Parece sintomático. Aparecen dos motivos cardinales: la cuestión del «devenir-animal» (particularmente desde el análisis del capítulo X de *Mille Plateaux*: «1730—Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible…») y la cuestión de la «*bêtise*» (a partir de unas consideraciones de Deleuze insertas en *Différence et répétition* y en *Mille Plateaux*). Y una resistencia: reírse con Deleuze mucho tiempo a cuenta de su resistencia al psicoanálisis. Desarrollaremos esto en otro lugar.

humanas, pero nunca animales (DERRIDA, J., 2008: 146)[7]; y porque, en segundo lugar, no pareciendo ello menos sintomático, si bien se han escrito infinidad de libros sobre lo cruel y la crueldad (la «*Grausamkeit*», eso que S. Freud pensaba, bajo el acoso de la «*Todestrieb*», de la pulsión de muerte) como algo propio de lo humano, no se ha escrito ningún tomo de filosofía, como aseguraba A. Ronell en su obra *Stupidity*, que tenga por título «*Vom Wesen der Dummheit*» (Cfr., RONELL, A., 2001: 68)[8], cosa que probablemente provocaría una seria reconsideración de estas correlaciones. En este breve texto sólo queremos pues abrir el abanico y llevar estos problemas a ciertos puntos muy concretos que creemos no pueden sino resultar inquietantes, seguir resultando «familiarmente inquietantes», sin duda, utilizando esa palabra tan frecuentada por Freud, Heidegger y Derrida, siniestros u ominosos (*unheimlich*, *inquiétante étrangeté*)[9].

— «*First round*» —

> *Je suis plutôt tenté de penser que cette singularité de l'événement est d'autant plus irréductible et déroutante, comme elle doit l'être, qu'on renonce à cette histoire linéaire qui reste, malgré toutes les protestations qu'ils élèveraient sans doute contre cette image, la tentation commune et à Foucault et à Agamben [...] Renoncer à l'idée d'événement décisif et fondateur, c'est tout sauf méconnaître l'événementialité qui marque et signe, selon moi, ce qui arrive, sans justement que quelque fondation ou quelque décision vienne jamais l'assurer*.
>
> DERRIDA, 2008: 442

[7] La cuestión de la crueldad aparece en múltiples ocasiones a lo largo de la obra de Derrida, vinculándose esencialmente con el psicoanálisis. En este sentido, *États d'âme de la psychanalyse* (2000) ha marcando un punto de inflexión determinante. En el seminario que nos concierne, Derrida le dedicará a este problema la primera parte de la cuarta sesión partiendo de algunas consideraciones de Lacan sobre la Ley, el crimen y lo que sería lo propio del hombre, presentes en el artículo de 1950 incluido en los *Écrits*: «Fontions de la psychanalyse en criminologie». Por otro lado, Derrida citará un importante texto del curso de Heidegger sobre Schelling (*Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, 1936) sobre la imposibilidad para los animales de acceder a la maldad (DERRIDA, J., 1987: 170). No obstante, esta cuestión no será desarrollada en este primer volumen del seminario.

[8] Derrida analizará unos fragmentos del libro de Ronell *Stupidity* en la sexta sesión del seminario. Especial interés tiene su designación, como señala Derrida, de la «*stupidity*» (y Derrida muestra igualmente los problemas de traducción que se producen debido a las múltiples resonancias que la palabra *bête/bêtise* tiene en francés) como «cuasi-concepto»: inestable, variable, plástico, móvil: «…*it remains to be seen whether stupidity can be viewed as a concept*». (Cfr., DERRIDA, J., 2008: 231 y ss; RONELL, A., 2001: 68).

[9] Este problema, tan presente en Derrida desde su temprana lectura de *Das Unheimliche*, es de nuevo retomado «siguiendo un cierto teatro de marionetas» en la décima sesión del seminario mientras se confrontan (bajo la escena monumental de la disección de un elefante en la corte de Louis le Grand) especialmente textos de Celan y Heidegger.

Hace ya catorce años, en 1995, G. Agamben publicaba el primer volumen de su trilogía *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* en la línea de los estudios sobre bio-política que habían comenzando a desarrollar tanto M. Foucault como H. Arendt. Agamben pensaba entonces que ni Foucault ni Arendt llegaron a estudiar la ligazón interna entre lo que él va a llamar «nuda vida» y soberanía. Es la tarea que parecía imponerse en su obra: recoger ambos impulsos con la intención de realizar un examen de la constitución histórica del concepto político de soberanía. Agamben decía que: «sólo porque la política ha pasado a ser integralmente biopolítica [como señala Derrida, Agamben «habría preferido sin duda la palabra zoopolítica»], se ha podido constituir, en una medida desconocida como política totalitaria» (AGAMBEN, 2003: 152). Ahora bien, pareciera que la empresa de *Homo sacer* colgase de la distinción entre dos modos diferentes de «vida»: «*zôê*» («atributo esencial», « vida común a todos los vivientes», «nuda vida») y «*bios*» («diferencia específica», «vida cualificada», «vida individual o de grupo») (Cfr., AGAMBEN, 2003: 9; DERRIDA, 2008: 420). Sólo mediante tal distinción (que abriendo su obra pretende encontrarse ya en Aristóteles) puede llegar a defenderse, como lo quiere hacer Agamben —dirá Derrida: «*en se situant dans le sillage de Foucault*»—, que: «la introducción de la *zôê* en la esfera de la *polis*, la politización de la vida nuda como tal, ha sido el evento fundador de la modernidad…».

En esta distinción insistió Derrida dos años después de la publicación del primer volumen de *Homo sacer* (en 1997, en una larga conferencia pronunciada en un congreso que tenía como motivo el problema de *L'animal autobiographique*). Ya entonces la ponía en duda[10]. No obstante, la lectura deconstructiva de la diferencia entre *zôê* y *bios*, la solicitación, el «hacer temblar en su totalidad», no se realizará de manera atenta, minuciosa y explícita, hasta la duodécima sesión del ya citado primer volumen del seminario del año 2001-2002: *La bête et le souverain* (DERRIDA, 2008: 419 y ss). La sesión se abre con las siguientes palabras: «*Arriverons-nous jamais à démêler, dans nos démêlés, parviendrons-nous à désemmêler, désintriquer, si je puis dire, à nous débrouiller un jour entre* zoologie *et* biologie?» (DERRIDA, 2008: 407). A lo largo de la sesión Derrida va a señalar sus reticencias, en general respecto a los conceptos y a las estrategias conceptuales de Agamben, y en particular, manteniendo la tonalidad ciertamente cáustica, mordaz y punzante de la tercera sesión[11], hacia la distinción que éste realiza entre «*zôê*» y «*bios*»:

---

[10] Se pregunta Derrida «…*si on pouvait encore appeler tranquillement* vie *cette expérience dans laquelle viennent à trembler les limites au passage des frontières entre* bios *et* zoé, *biologique, zoologique et anthropologique, comme entre vie et mort, vie et technique, vie et histoire, etc.*» (DERRIDA, J., 2006: 44).

[11] Derrida, señalando algunos olvidos y descuidos de Agamben, por ejemplo en lo que hace a ciertos lobos prioritarios, los de Plauto y Rousseau, en unas páginas dedicadas a lobos y hombres-lobo en *Homo sacer*, no cesará de atribuirle a Agamben, en diferentes momentos del

> *Je ne crois pas […] que la distinction entre* bios *et* zôê *soit un instrument fiable et efficace, suffisamment aigu, et, pour me servir du langage d'Agamben, qui n'est pas ici le mien, soit un instrument suffisamment profond pour accéder à telle profondeur de tel 'événement [dit] fondateur'* (DERRIDA, 2008: 434)

Considerando que «*la philologie n'est-elle pas désarmée, trop inégale, malgré les grands airs que se donnent parfois les donneurs de leçons et les pseudo-experts dans ce domaine*» (DERRIDA, J., 2008: 407), Derrida mostrará la fragilidad de tal escisión manteniendo la urdimbre entre ambas palabras y permaneciendo pues en un permanente umbral (*seuil*), en una zona de indeterminación fronteriza (Cfr., DERRIDA, J., 2008: 412, 445), entre el afuera (*dehors*) y el adentro (*dedans*), umbral en el que se juega «la vida misma» y toda responsabilidad, y en el que se ha establecido, del que podría decirse en cierto sentido que no ha traspasado, que ha provocado sin cesar, su pensamiento de la escritura como *différance*: «*nous sommes toujours sur le seuil*», lo cual viene a decir que: o bien la llave se ha perdido o bien no existe, cosa que plantea siempre el problema de la entrada, es decir, del comienzo (Cfr., DERRIDA, J., 2008: 413)[12] y del *lugar* en el que se está (DERRIDA, J., 1987b: 166).

---

seminario y en función a una cuestión u otra, el papel de soberano: «*chaque fois l'auteur de* Homo sacer *serait le premier à dire qui* aura été *le premier*» [DERRIDA, 2008: 134 y ss], por tanto, aquel que da el golpe sobre la mesa, que pone las cosas en su sitio, que establece jerarquías y que piensa poder defenderlas, que hace que sean creíbles, «al menos por un tiempo», a pesar de que, por ejemplo en lo que hace a esta cuestión, la referida a ciertos lobos, dicho gesto, «irreprimible» y «regular», le haya cobrado factura. Acto seguido, Derrida pasará a señalar diversas situaciones en las que Agamben, en *Homo sacer*, sería el primero en decir, explícitamente, quién habrá sido el primero y a propósito de qué: 1) Hegel, el primero en comprender hasta el fin la estructura «*présupposante*» del lenguaje; 2) Píndaro, primer gran pensador de la soberanía; 3) Löwith, el primero en defender la política de los estados totalitarios como «politización de la vida»; 4) Lévinas, el primero en mostrar el sentido verdadero de la relación entre Heidegger y el nazismo contextualizando la misma en la perspectiva de la biopolítica moderna. Evidentemente, el ejercicio no tenía otro fin que complicar, en cada uno de esos casos citados, dicha situación soberana, siendo así que Derrida *concluye* este primer *round* diciendo, en lo que no es sino una de sus constantes, que: «*S'il y a des 'premiers', je serais tenté de penser au contraire qu'ils ne se sont jamais présentés comme tels*» (DERRIDA, J., 2008: 138). Uno puede llegar a pensar que Derrida no ha querido sino mostrar las *bêtises* de Agamben en un libro (*Homo sacer*) que tiene como motivo mismo «*il potere sovrano*», y sacar a la luz dichas «*bêtises*» como aquello mismo (la «*bêtise*») que acaba por llegar un día u otro, el día menos esperado, en el ejercicio, que se convertiría en Agamben casi en práctica estilística, de toda soberanía. Al fin de cuentas: «*Il y a un certain* Triumph of Life *dans la bêtise*» (DERRIDA, J., 2008: 249). Si todo esto nos interesa es porque acabará precisamente abriendo, siendo el nudo del que nacen muchas de las *respuestas*, la lectura de los textos de Aristóteles y Heidegger que aquí nos incumben con motivo del problema de la vida y de la soberanía animal.

[12] Por otro lado, es importante señalar que Derrida tenía pensado, tal y como dice al comienzo de la treceava sesión y tal y como señalan sus editores, realizar una lectura de algunos pasajes del *Génesis*. Esta intención se adelanta en la doceava sesión. No obstante, a pesar de que se insiste en ella de nuevo a lo largo de la treceava, finalmente no se realiza por falta de tiempo.

Como ya hemos adelantado, Derrida remite a dos importantes omisiones o descuidos presentes tanto en el texto de Agamben como en el de Foucault en lo que hace a esta cuestión: Aristóteles y Heidegger. Si Aristóteles es importante en esta secuencia es principalmente por dos cosas. En primer lugar, porque precisamente es en él en donde la división de Agamben, que se exige como radical, clara y unívoca, encuentra su «estado de excepción» (su soberanía por tanto, vía C. Schmitt). Esto sucede no ya en una vida cualquiera, sino, en primer lugar, en esa vida que es la de Dios mismo en la *Metafísica* de Aristóteles («*zôê aristê kai aidios*», «una vida noble y eterna» [ARISTÓTELES, 1072b]), y, en segundo lugar, en esa otra que, debiendo ser, si se siguen las directrices de Agamben, «*bios*», «vida específica», es la del «*zôon politikon*». Y aunque Agamben tiene en cuenta y cita tanto la primera como la segunda excepción, en particular esta segunda (AGAMBEN, G., 2003: 11-12) —excepción que no es cualquier excepción, sino excepción verdaderamente soberana en lo que hace a la cuestión propuesta—, no parece que la pueda resolver satisfactoriamente. En segundo lugar, Aristóteles es importante porque es precisamente en él (en su «*zôon politikon*») en donde se estaría ya diciendo que la bio-política como fenómeno no es algo nuevo, siendo así que la diferencia que Agamben pretende establecer —a partir de la interpretación de un «*de plus*» de Foucault (Agamben recoge unas palabras de Foucault de *La volonté de savoir* según las cuales «el hombre era para Aristóteles un animal viviente capaz *además* de existencia política»)—, entre «atributo» y «diferencia específica» (lo político sería para Agamben una «diferencia específica que determina al género *zôon*») en lo que hace a dicho «*zôon politikon*», parece sostenerse a duras penas. Derrida pensará que, efectivamente, hay cosas nuevas en el bio-poder o el zoo-poder; ahora bien, para él, el bio-poder o zoo-poder *como tal* no es nada nuevo, siendo así que para Aristóteles el hombre no es sino el viviente que está tomado por la política, un «viviente político».

Agamben sabe de esto, recuerda que la imbricación entre política y vida data de tiempos inmemoriales, pero a su vez, habla en términos foucaultianos de esta relación entre vida y poder —punto de imbricación escondido entre biopolítica y modelo jurídico constitucional que se le habría escapado al propio Foucault[13]—, como acontecimiento decisivo de la modernidad. Parece pues como si Agamben, tal es lo que va a llegar a decir igualmente Derrida, no renunciase a nada, y, reconsiderando, corrigiendo y completando a Foucault

Dicha lectura se realizó ya en la conferencia «L'animal que donc je suis (à suivre)». Los editores indican que el manuscrito del seminario contenía un extenso extracto sobre esta lectura del *Génesis* publicada parcialmente por primera vez en el volumen conjunto *L'animal autobiographique* (1999), extracto que igualmente se recogerá años después (2006) con la publicación por extenso de la misma en *L'animal que donc je suis*. A dicha lectura, y a otra de Noé expuesta en *Donner la mort*, acaba reenviando el propio Derrida al final del seminario.

[13] Dirá Derrida entre paréntesis: «*pauvre Foucault! Il n'ai jamais eu d'admirateur aussi cruel…*» [DERRIDA, J., 2008: 439]).

(tales son las palabras disímiles que Derrida recoge de las referencias que Agamben realiza al proyecto de Foucault), no pudiese no caer en confusiones y contradicciones a la hora de *querer* instaurar *originariamente*, de *querer* reconocer *propiamente*, un acontecimiento decisivo y fundador.

— «*Second round*» —

> *La stratégie en question consisterait à démultiplier le 'en tant que tel' et, au lieu de simplement rendre la parole à l'animal, ou donner à l'animal ce dont l'homme le prive en quelque sort, à marquer que l'homme en est aussi, d'une certain manière, 'privé', privation qui n'est pas une privation, et qu'il n'y a pas de 'en tant que tel' pur et simple. Voilà! Cela suppose une réinterprétation radicale du vivant, naturellement, mais non pas en termes de 'essence su vivant', d''essence de l'animal'. C'est la question…*
>
> DERRIDA, 1997: 219

En su *Einführung in die Metaphysik* (1935), Heidegger había problematizado la así considerada *primera* definición conceptual del hombre: la definición aristotélica del hombre como «*zôon logon echon*» («*animal rationale*», «ser viviente dotado de razón»). Había pensado, como lo volvería a hacer once años más tarde en la *Brief über den Humanismus*, que dicha definición era indigna de la humanidad del hombre. Por dos cosas: en primer lugar, porque es al «*zôon*» al que se le atribuye el «*logos*» (cuando para Heidegger se trata justamente de lo contrario: todo pensamiento acerca de la vida «presupone» necesariamente un pensamiento del «*logos*», del habla y de la muerte), y, en segundo lugar, porque descuidamos que dicha definición no es en absoluto nada general o universalmente identificable que tuviese que aceptarse sin más, ni siquiera es una tesis «original»: se trata de una interpretación muy específica del «*logos*» (una figura del «*logos*» desconocida hasta entonces), realizada en un contexto bastante llamativo: en el escenario de una reflexión del hombre como, a la par, ser político (Cfr., DERRIDA, 2008: 422). Es esta interpretación específica del «*logos*», y esto parece cardinal, la que es pues también una interpretación específica, en primer lugar, de la política, del hecho de que el hombre es por naturaleza (*phusei*) un ser destinado a vivir en sociedad (la política es lo *propiamente* humano, aquello que en la vida es *propiamente* humano, dirá Aristóteles), y, en segundo lugar, de la soberanía (Cfr., DERRIDA, 2008: 460)[14]. Lo que parece interesante es que Heidegger (y esto tendría que remontarse, al

[14] Al fin y al cabo, Aristóteles ya decía apelando a la evidencia que: «la razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra […] esto es lo propio del hombre frente a los demás animales» (ARISTÓTELES, 1253a).

menos, hasta el §33 de *Sein und Zeit*), como recuerda Derrida, está en ese momento (1935) repensando de manera originaria la relación entre «*logos*» y «*phusis*»: repensando cómo llega el divorcio y cómo el «*logos*» devine la esencia del pensar, reinando como razonamiento y entendimiento, como lógica, gobernando soberanamente sobre el ser (resolviéndose pues desde el inicio precisamente como fuerza, poder o violencia [*Gewalt*] como dominación o soberanía [*Herrschaft*]) en el comienzo de la filosofía griega (Cfr., DERRIDA, 2008: 423-424), y abandonando así ese otro sentido, para Heidegger más «originario», y no menos violento (en la medida en que sigue dominando sobre la «*phusis*» como emergencia o nacimiento), del «*logos*» como «*Sammlung*»: recogimiento, reunión, recolección o concentración[15].

La interpretación del hombre como ser viviente dotado de razón resulta por consiguiente insatisfactoria tanto en lo que hace al lugar del «*logos*», como en lo que hace al *animal*, al ser viviente[16]. Realizando esta crítica al biologismo (DERRIDA, 1984: 62-77; DERRIDA, 1997: 117 y ss) a la hora de definir la «*humanitas*» (como queda desarrollado tanto en 1927-29 como en 1946), Heidegger manifiesta no querer bajo ninguna circunstancia partir de la vida para *pensar* precisamente al hombre, siendo esta decisión la que finalmente va a provocar la ruptura con toda «*Lebensphilosophie*» (Dilthey, Husserl). Ahora bien: si bien en esta demarcación se va a jugar ciertamente su concepción del hombre como existente (*Dasein*), igualmente, en último término, y esto pasa por ser lo decisivo, mediante esta ruptura, en la que sitúa al hombre en una situación de extranjería respecto a la totalidad de lo vivo (aunque no sepamos aún qué sea lo vivo), se va a conjurar paradójicamente su concepción de la soberanía (el

[15] Como hace notar Derrida, lo decisivo es pues que el «*logos*» pertenece desde siempre, ya sea de un modo u otro, a ese orden de la fuerza y la violencia (*Gewalt*), ejerciendo violencia sobre la violencia misma, sobre la «*phusis*». Al fin y al cabo, eso es lo que dice/hace, en una performatividad indefinida, la frase que atosiga el seminario de Derrida de principio a fin: «*La raison du plus fort est toujours la meilleure: Nous l'allons montrer tout à l'heure*» (DE LA FONTAINE, J., 1985: 51).

[16] No obstante, no sólo Aristóteles pensaría al hombre (insuficientemente) pensándolo de manera biológica, es decir, desde la *animalitas*. Sucede lo mismo en la clave greco-judía y judeo-cristiana posterior. El cristianismo es para Derrida, en relación a esta cuestión (siguiendo sólo en parte los análisis de Heidegger en la *Einführung*), esa tradición triunfante y soberana para la cual el «*logos*» es, a la vez, (1) mandato, mandamiento, palabra de Dios (Antigua Testamento), y, (2) «*logos*» encarnado, hijo de Dios, cordero de Dios que quita el pecado del mundo dando la paz y la vida inmortal (Nuevo Testamento); es decir: Cristo «como judío zoológico», entrelazamiento de la palabra y la vida. Por otro lado, y con respecto a la continuación del «*first round*», Derrida señala que mientras que Heidegger no diferenciará entre «*bios*» y «*zôê*», es decir, no resolverá *en* dupla (manteniendo la situación «*fragwürdig*» en lo que hace a la esencia de la vida en general), Agamben no citará estas consideraciones heideggerianas sobre la metafísica implícita en ella, es decir, al fin y al cabo, sobre la metafísica implícita en el concepto de *bio*-política: «…*sur la condamnation du biologisme* [en Heidegger], *silence absolu d'Agamben*». (DERRIDA, 2008: 431).

hombre pensado como algo «*unheimlich*», como «*to deinótaton*», «rasgo fundamental de la esencia del hombre [*der Grundzug des Menschenwesens*] […] la definición auténticamente griega de hombre [*die eigentliche* griechische *Definition des Menschen*]» [HEIDEGGER, 1953: 116 [140]; DERRIDA, 2008: 353 y ss]), de una soberanía animal, brutal, contra el animal, contra la vida de las bestias, contra esa vida que nos pusimos como objeto al principio y con la que queremos ahora acabar en la medida en que ella, y en concreto en una cierta concepción de la muerte que no le vendría asociada sino de manera errónea (en tanto que la misma es, propiamente hablando, propiedad exclusiva del *Dasein*), acaba siendo el punto axial sobre el que creemos que converge la reflexión de Derrida sobre el animal.

En efecto: tal y como afirmará, concentrando sus reflexiones sobre el animal expuestas desde años atrás, tanto en su célebre conferencia «*Bauen, denken und wohnen*» (1951) como en *Unterwegs zur Sprache* (1959), los animales, para Heidegger (y como para tantos otros anteriores a él), no son mortales, no son capaces («*Das Tier vermag dies nicht*») de morir (*sterben*). Mortal es sólo el hombre en tanto que *Dasein*: la muerte es su posibilidad más propia (*die eigenste Möglichkeit*), sólo el *Dasein* es capaz de morir propiamente (*eigentlich sterben*), capaz de la muerte *como tal* en su *processus* indefinido («*sein zum Tode*») hacia la misma (*Sein und Zeit*, 1927)[17]. El animal no muere: llega a su fin (*enden*), perece (*verenden*), la palma o explota[18]. De ello se derivan varias cosas: (1) en tanto que sólo el mortal *habita*, el animal no siendo mortal no habita; y en tanto que, en lo que hace al «habitar en general», quien habita, lo que habita es *su mundo*, (2) el animal no siendo mortal y no habitando no tendría tampoco, al parecer, sería al menos pobre (tal y como se indica ya en el curso de 1929-1930 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*)[19], de mundo (*weltarm*): tendría un

[17] Derrida recordará al final de *L'animal que donc je suis* las apariciones de esta cuestión en *Sein und Zeit* respecto a los problemas del tiempo y la muerte (Cfr., DERRIDA, J., 1997: 197 y ss).

[18] Es bien sabido que ésta es una de las principales objeciones que Derrida, repetidas veces y en diferentes obras ya señaladas, le realiza a Heidegger en lo relativo a este problema del animal. No es nuestra intención desarrollar aquí las importantes implicaciones de esta complicada problemática (Heidegger en determinadas situaciones, como recuerda Derrida en la conferencia de 1997, habrá dicho, paradójicamente, que el animal *muere*, aunque su finitud no sea la del hombre), que Derrida trabaja particularmente en su conferencia de 1992 *Apories* (Cfr., DERRIDA., J., 1996: 62 y ss.). Todo esto tiene como telón de fondo el hecho de que: «*Heidegger distingue en effet l'analytique existentiale de la mort, qui en droit vient en premier lieu, de* tout autre *discours sur la mort, les savoirs biologiques et anthropologiques, certes, mais aussi bien de la métaphysique et de la théologie de la mort*». (DERRIDA, J., 1996: 96).

[19] «La tesis intermedia acerca de la pobreza de mundo del animal ha de mantenerse legítimamente y si la pobreza es un carecer y el carecer es un no tener, entonces el animal está del lado de la piedra. Con ello, en el animal se evidencia *un tener mundo* y *al mismo tiempo* un *no tener mundo* [*Somit zeigt sich im Tier ein* Haben von Welt *und* zugleich *ein* Nichthaben von Welt]. Eso es contradictorio, y por tanto lógicamente imposible. Pero la metafísica y lo esencial tienen otra lógica que el sano entendimiento humano». HEIDEGGER, M., 1983: 293 [250].

mundo, sí, pero, indica extrañamente Heidegger, desde el modo de no tenerlo, desde su pobreza (*Armut*), entendiéndose dicha pobreza[20] desde una «consideración comparativa» que acaba siendo considerada presupuesto para toda posible zoología[21]. En esa consideración, la célebre tesis que se organiza es que: siendo la piedra sin mundo (*weltlos*), y el hombre conformador de mundo (*weltbildend*), el animal es pobre en el mundo (*weltarm*). El animal queda así, en cadena, excluido de (1) la posibilidad de morir, de (2) la posibilidad de habitar y de (3) la posibilidad de tener un mundo. Triple privación («*Entbehrung*», «*steresis*», «*privatio*»), que es siempre privación del «en cuanto tal» (*als Struktur*): aquello de lo que carecía el pobre lagarto «tumbado al sol» «sobre la roca» que es citado por Heidegger en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, pobre lagarto que no puede habitar, que no puede morir y que por ende no puede tener un mundo *en cuanto tal* (*als Struktur*)[22]. Y triple privación que se desgaja en fin de lo que es la privación esencial: aquella que afirma que los animales no *existen*, que

[20] Dice Heidegger sobre esta peculiar pobreza: «Esta comparación entre el animal y el hombre en la caracterización de la pobreza de mundo y la configuración de mundo [*Weltarmut und Weltbildung*] no permite ninguna tasación ni valoración en cuanto a perfección e imperfección, ya al margen de que tal tasación es también de hecho apresurada e inapropiada. Pues enseguida llegamos al mayor apuro con la pregunta por la mayor o menor perfección respectiva de la accesibilidad de lo ente cuando comparamos, por ejemplo, la capacidad de captación del ojo de un halcón con la del ojo del hombre, o la facultad olfativa del perro con la del hombre. Por muy prestos que estemos para valorar al hombre como un ser superior frente al animal, igual de cuestionable es tal enjuiciamiento, sobre todo si pensamos que el hombre puede hundirse más profundamente que el animal: éste jamás puede depravarse tanto como un hombre. […] ¿Hay en general en lo esencial algo superior y algo inferior? ¿La esencia del hombre es superior a la esencia del animal? Todo esto es cuestionable ya como pregunta […] Todo animal y toda especie animal es en cuanto tal tan perfecto como los demás. Con todo lo dicho se hace claro que el discurso sobre pobreza de mundo y configuración de mundo no hay que tomarlo de entrada en el sentido de una gradación tasadora (HEIDEGGER, M., 1983: 286-287 [245])».

[21] La proposición, piensa Heidegger, no procede de la zoología ni puede discutirse independientemente de la zoología: ésa es la base de su necesidad y de su equivocidad. Derrida en el capítulo VI de *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987), ofrece sobre esta cuestión un «esquema indispensable», estableciendo las conexiones existentes entre el problema del mundo y el problema del espíritu (Cfr., DERRIDA, J., 1987: 75-90).

[22] Sin duda el «*als Struktur*» es una de los conceptos decisivos a la hora de hablar del animal en Heidegger. Dicho «en cuanto tal», como recuerda Derrida en *L'animal que donc je suis*, tendrá primacía, será condición de posibilidad, del lenguaje mismo: «*cet 'en tant que tel' ne dépend pas du langage, du* logos. *Quand on dit en effet que l'animal n'a pas le* logos, *cela veut dire, avant tout, qu'il n'a pas le 'en tant que tel' qui* fonde *le* logos». (DERRIDA, J., 2006: 194). Derrida ciertamente se planteará la posibilidad de dicho «en cuanto tal» no ya respecto al animal sino respecto al hombre. Citamos la escena del lagarto: «…el lagarto no se limita a aparecer sobre la tierra calentada al sol. Se ha buscado la piedra, suele buscársela. […] Se tumba al sol. Así lo decimos, aunque es dudoso si en ello se comporta como nosotros cuando estamos tumbados al sol, si el sol le es accesible *en cuanto* [*als*] sol, si la superficie rocosa les es experimentada *en cuanto* [*als*] superficie rocosa». HEIDEGGER, M., 1983: 291 [248].

los animales *viven*[23]. Recordemos ahora esas líneas, ejemplo sin duda llamativo en el cual se detendrá también Derrida al final de su conferencia de 1997, dedicadas a los animales domésticos en el curso de 1929:

> Tomemos un ejemplo llamativo: los animales domésticos [*Haustiere*]. No se llaman así porque aparezcan en la casa, sino porque pertenecen a la casa. Pero no pertenecen a la casa como el techo pertenece a la casa, en tanto que protege a la casa de la tormenta. Los animales domésticos los tenemos en casa, *'viven' con nosotros* [*'leben' mit uns*]. Pero nosotros no vivimos con ellos, si es que vivir significa *ser* al modo del animal. No obstante, *estamos con* ellos. Pero este ser-con tampoco es un *coexistir*, en la medida en que un perro no existe sino que simplemente vive. Este ser-con con los animales es de tal modo que dejamos que los animales se muevan en nuestro mundo. Decimos: el perro está tumbado debajo de la mesa, sube las escaleras saltando. Pero el perro: ¿se comporta respecto de la mesa en tanto [*als*] que mesa, respecto de la escalera en tanto [*als*] que escalera? Y sin embargo sube la escalera con nosotros. Devora con nosotros: no, nosotros no devoramos. Come con nosotros: no, él no come. ¡Y no obstante con nosotros! Un acompañar, un estar transpuesto… y sin embargo no. (HEIDEGGER, 1983: 260)

«Y no obstante…», «y sin embargo…», Heidegger no se bajará del burro…: «*no*». Que este modelo de argumentación sobre lo que es la pobreza del animal (duplicación, pares binarios excluyentes, comienzo del angular, de la bifurcación *ad infinitum* de dos rectas que no se volverán, al menos ése es el deseo, a cruzar) repita la crítica que Heidegger realiza al humanismo cayendo

[23] «En cualquier caso, los seres vivos [*die Lebewesen*] son como son, sin que por ser como tal estén en la verdad del ser [*Wahrheit des Seins*] y sin que preserven en dicho estar lo que se presenta de su ser. De entre los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo [*das Lebe-Wesen*], porque, aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado está separado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo [*Abgrund*]. Por el contrario, podría parecer que la esencia de lo divino [*Wesen des Göttlichen*] está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos, entendiendo dicha proximidad desde una lejanía esencial que, sin embargo, en cuanto tal lejanía, le resulta más esencial a nuestra esencia existente que ese parentesco corporal con el animal [*dem Tier*] que nos sume en un abismo apenas pensable. Semejantes reflexiones arrojan una extraña luz sobre la caracterización habitual, y por eso mismo todavía demasiado prematura, del ser humano como animal racional [*des Menschen als animal rationale*]. Si a las plantas y a los animales les falta el lenguaje es porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser [*Lichtung des Seins*], el único que es 'mundo' ['*Welt*']. Pero no es por permanecer carentes de mundo en su entorno [*weltlos in ihrer Umgebung*] porque se les haya privado de lenguaje. En la palabra 'entorno' ['*Umgebung*'] se agolpa pujante todo lo enigmático del ser vivo [*alles Rätselhafte des Lebe-Wesens zusammen*]. El lenguaje no es en su esencia la expresión de un organismo ni tampoco la expresión de un ser vivo. Por eso no lo podemos pensar a partir de su carácter de signo y tal vez ni siquiera a partir de su carácter de significado. Lenguaje es advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta [*Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst*]».

en el más violento de los humanismos[24], que esta argumentación, *exigiendo* un modo de pensar más originario que el filosófico, no pueda llegar a acceder, en lo que hace al menos a la cuestión del viviente, a él, es lo que nos interesa, lo que hemos querido abordar desde esa dupla con la que comenzábamos («soberanía animal») explorando algunos de los análisis que Derrida realiza «*à pas de loup*», es decir, al modo de un Apocalipsis sin Apocalipsis[25], y que deja en cierto modo abiertos en el primer volumen de su último seminario, el que habrá sido su «*petit traité de la bêtise*».

La cuestión sigue siendo quizá la siguiente: ¿cómo un pensamiento que quiere ir más allá del humanismo, a pesar de las lecturas biológicas y etológicas que se exponen (von Uexküll, Buytendjik, Speman, Driesch, Roux…), no va más allá de él en lo que se refiere a la consideración del animal y de lo *vivo* en general, sino que, tomando justamente la vía opuesta, más allá de todo desfallecimiento, de toda contaminación o de todo bastardeo, considera al *Da-sein* como aquel único que es capaz de *preguntar* —como aquel único que, diríamos nosotros, siendo capaz de «*bêtise*» (de tontería o de necedad) no es «*bête*» (tonto o necio), no es una «*bête*» (bestia)—, siendo así que se acaba situando esta vez la ansiada «diferencia específica» en la capacidad para custodiar el ser, en el pastoreo, en la peripecia (exclusivamente «humana») de estar atento a lo que brota en su manifestación? ¿No ha sido acaso éste el sacrificio, otro, y uno bastante grande, de Heidegger? (Cfr., DERRIDA, 1989: 419) Ésta es la pregunta en la que queremos insistir siguiendo las respuestas de Derrida. Aquella que no puede dejar de preguntarse *cómo* es que, después de todo[26], el animal se dice para Heidegger esencialmente, cartesianamente,

---

[24] En *Force de loi* Derrida excava un pasadizo subterráneo entre Benjamin y a Heidegger (a su vez con Schmitt) a propósito de la violencia: «*Quant aux analogies entre* Zur Kritik der Gewalt *et certains tours de la pensée heideggerienne, elles n'échapperont à personne, notamment autour des motifs du* Walten *et de* Gewalt». (Cfr., DERRIDA, J., 1994b: 77). No puede obviarse que el tema de la vida animal, la cuestión de la violencia y la injusticia ejercida (del sacrificio, del problema del vegetarianismo o del canibalismo), aparece páginas antes (Cfr., 1994b: 41-43). Derrida citará en el seminario la figura del gran criminal de Benjamín (Cfr., DERRIDA, J., 2008: 38).

[25] Sobre esta cuestión —la cuestión del fin, de la teleología, de la escatología, del descubrimiento, de la revelación o del desvelamiento, pero de todo ello en lo que se referiría al ejercicio de una castración mesurada, es decir, sobre la cuestión, en fin, de la persecución de lo crudo o del desnudo, sobre la cuestión, podríamos también decir, del amor a lo imposible ahí y cuando lo imposible no llega (o al menos no lo hace bajo su forma tradicional)—, que está presente constantemente en su escritura como operación más propia de lo que un día llamó «diseminación», Derrida hablará quizá de modo más *ejemplar* en *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*.

[26] Después de pensar (y ésta sería una de las paradojas) la historia del ser mediante una *Destruktion* de la todopoderosa «concepción vulgar» del tiempo (*ousía, parousía, Anwesenheit, présence*: DERRIDA, J., 1972: 31 y ss; DERRIDA, J., 1987: 89), desde por tanto aquello que desestabilizaría toda *propiedad* quebrando el poder de imantación de un «ahora absoluto» (a propósito, por ejemplo, del *propietario* de unas botas pintadas por Van Gogh: DERRIDA, J., 1978:

«*bêtement*», tontamente, a la manera de la *bêtise*, de la gansada más patosa, en su «*Benommenheit*»[27], en su aturdimiento, ofuscación, perturbación u obnubilación, en su estar abierto (*Offensein*), ciertamente, pero *sin* desvelamiento, *sin* manifestabilidad (*Offenbarkeit*), siendo así que el hombre, en tanto que (único) existente, saliendo de la misma, siendo aquel que ha salido o ha llegado más lejos, que ha permanecido menos en la «casa»[28], emergiendo en el *logos*, se dice como existente, como *quien* (*wer*, *qui*) antes que todo «yo» (Cfr. DERRIDA, 2006: 355), no ya evidentemente en su *conducta* ni en sus *instintos* —eso es algo propio del animal encapsulado en lo que Heidegger llama el anillo (*Ring*) de sus desinhibiciones (*Enthemmungsring*)[29]— sino, en lo que es al mismo tiempo la burrada más propia y soberana de todo dualismo, en su *comportamiento*, en su *palabra*, en su *espíritu*, en su *mano*, en su *oído*, en su *muerte* y en su *apertura* soberana al *preguntar*[30].

291-438). Derrida establecerá puentes entre esta cuestión y el problema de la soberanía y la violencia en el pensamiento de Heidegger, por ejemplo: «*L'*An – *d'*Anwesen*, ce qui fait venir à la présence ce déploiement d'une* phúsis *restant pourtant en elle-même, c'est la force ou la violence de ce* Walten» (DERRIDA, J., 1994: 407). «*La prédominance du* Walten*, qui se confond avec l'*Anwesen *même, est à l'origine de la présence*». (DERRIDA, J., 1994: 408).

[27] Por otro lado, como es sabido, G. Agamben ha realizado una interesante lectura de esta cuestión de la «*Benommenheit*» en *L'aperto. L'uomo e l'animale*, reconstruyendo, entre otras cuestiones, algunos de los discursos zoológicos y de los ejemplos de animales que cita Heidegger a partir de ellos.

[28] De ahí igualmente su nostalgia (*Heimweh*), si es que queda, si es que se está a la altura de la misma, cosa que el hombre contemporáneo, en tanto que «mono de la civilización», parece poner en duda… Son palabras llamativas de Heidegger que Derrida recuerda también en *L'animal que donc je suis* marcando cómo el tema de la animalidad, cuando surge en el citado seminario, es precisamente a propósito de una reflexión sobre la tonalidad fundamental (*Grundstimmung*), tonalidad hacia la que hay que despertar, y que los biologismos desconocen.

[29] Este anillo (*Ring*), dice Heidegger: «no es una coraza firme puesta en torno del animal, sino aquello de lo que el animal se rodea en la duración de su vida, de modo que el animal pugna por este anillo y por la agitación cautivada en él» (HEIDEGGER, M., 1983: 377 [314]). Por otro lado: «la vida no *es* otra cosa que la pugna del animal con su anillo [*Das Leben* ist *nichts anderes als das Ringen des Tieres mit seinem Umring*], por el cual está cautivado, sin ser jamás dueño de sí mismo en el sentido peculiar» (HEIDEGGER, M., 1983: 374 [311]).

[30] Heidegger precisamente dirá en *Einfürung in die Metaphysik* que, para aquellos que no tienen más que una idea en la cabeza —para aquellos que no son capaces de preguntar, para por tanto, se diría siguiendo una tradición implacable, en primer lugar, los animales, las bestias, que no acceden a la pregunta, pero también, en segundo lugar, para los tontos, los necios o los cernícalos aquellos que no acceden a la reflexión (que no reflexionan, que no piensan las cosas antes de hacerlas, que son irresponsables, insensatos o alocados, que no tienen sentido común, que no saben que hay cosas que *son* de sentido común), en fin, para los que no tienen más de dos dedos en la frente—, la vida no es más que la vida («*Den Eigensinnigen ist Leben nur Leben*»). Derrida recoge estas palabras al comienzo de la doceava sesión. Pero las recoge no ya vinculando esta vez el problema de la bestia con aquel ser vivo que no es capaz de preguntar, sino más bien para comentar, siguiendo el desarrollo de esta frase que hemos recogido, cómo para Heidegger los tontos (*bêtes*) serían aquellos que no saben que la vida es algo más que la

Toque de campana, fin del duelo (*duellum*/*dŏlus*). Bajemos del «*ring*». Si fuera posible diríamos incluso: salgamos del «*Ring*». En cualquier caso ya no hay tiempo para más «*rounds*». Dejamos esta lectura con la sospecha, ultra-montagnista, que Derrida manifestaba ya una nota al pie de *De l'esprit*:

> Si l'animal ne peut proprement questionner au-delà de ses intérêts vitaux, le *Dasein* le peut-il, *proprement et en toute rigueur*? Ne peut-on démontrer que la question ne fait que *différer*, selon les modes certes plus surdéterminés (dans la différance *et* la différance de la différence), la quête et l'enquête, ne faisant ainsi que *détourner* l'intérêt vivant, l'altération, la mutation la plus discontinue restant aussi un détour?
>
> (DERRIDA, 1987: 88-89)
> (Bastardilla de Derrida)

Junio 2009

---

vida, es decir, que la vida es también la muerte, que la muerte es también vida (en un determinado momento, Derrida, hablando precisamente de la «vida nuda» de Agamben, y citando una de las definiciones que él da de la misma, según la cual dicha «vida nuda» sería «la vida como simplemente la vida», introduce acto seguido la citada frase de Heidegger: «*Den Eigensinnigen ist Leben nur Leben*» [DERRIDA, J., 2008: 433]). Así pues, los tontos serían bestias, los tontos serían en fin tontos, porque no accederían a la cuestión de la muerte, y menos aún, a la muerte como vida, a la-vida-la-muerte. De todas formas hay otra forma de ser «*bête*» o de anclarse en la «*bêtise*» que Derrida recoge: la obstinación por la pregunta. Derrida no lo dice, al menos no explícitamente mientras desarrolla estas implicaciones (aunque sí en lo que hace a la tesis que afirma que el animal no tendría experiencia de la muerte —respecto a esto va a encontrar a Heidegger «*un peu bête lui-même*»—), pero tal vez habría que preguntarse si la misma habría sido una de las «*bêtises*» de Heidegger. Por otro lado, Derrida se ha encargado de señalar cómo la palabra «*Zusage*» encierra todo el valor paradójico de estos problemas entre el habla y la pregunta en Heidegger (particularmente, en *Unterwegs zur Sprache*), encaminando estos análisis a múltiples sitios. Particularmente, para los intereses de este texto, a la cuestión de la responsabilidad (*Schuldigsein*) en *Sein und Zeit*. (Cfr., DERRIDA, J., 1987: 147-154).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGAMBEN, G. (2003) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. A. Gimeno, Valencia: Pre-textos.

ARISTÓTELES. (1999) *Política*. Trad. M. García, Madrid: Gredos.

DE LA FONTAINE, J. (1985) *Fables*. Paris: Le livre de poche.

DERRIDA, J. (1972) *Marges de la philosophie.* Paris: Minuit (trad. C. González, Madrid: Cátedra, 1989).

_____ (1974) *Glas*. Paris: Galilée.

_____ (1978) *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion (trad. M. C. González y D. Scavino, Barcelona: Paidós, 2001).

_____ (1980) *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion (trad. H. Silva & T. Segovia, México: Siglo XXI, 1986).

_____ (1984) «Guter Wille zur Macht (II). Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche/Heidegger)», en *Text und Interpretation*, P. FORGET (éd.). München: Wilhelm Fink Verlag (trad. G. Aranzueque en *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, A. Gómez Ramos (ed.), Madrid: Cuaderno Gris/Universidad Autónoma de Madrid, 1998, pp. 49-62.).

_____ (1987) *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée (trad. M. Arranz, Valencia: Pre-textos, 1989).

_____ (1987b) *Psyché. Inventions de l'autre II*. Paris: Galilée.

_____ (1994) *L'oreille de Heidegger. Philopolémologie (Geschlecht IV)*. Paris, Galilée (trad. P. Vidarte, Madrid: Trotta, 1998).

_____ (1994b) *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*. Paris: Galilée (trad. A. Barberá & P. Peñalver, Madrid: Tecnos, 1997).

_____ (1996) *Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*. Paris: Galilée (trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Barcelona: Paidós, 1998).

_____ (2006) *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée (trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid: Trotta, 2008).

_____ (2008) *Séminaire La bête et le souverain*. Paris: Galilée.

HEIDEGGER, M. (1953) *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: M. Niemeyer, (trad., Á. Ackermann, Barcelona: Gedisa, 2003).

_____ (1976) «*Brief über den 'Humanismus'*», en *Wegmarken*, GA Band 9. Frankfurt am Main: V. Klostermann (trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza, 2000).

_____ (1983) *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*, GA Band 29/30. Frankfurt am Main: V. Klostermann (trad. A. Ciria, Madrid: Alianza, 2007).

RONELL, A. (2001) *Stupidity*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.

Formas de poder e contra-poder na Literatura e no Corpo a partir de Gilles Deleuze e Jacques Derrida

Fernando Machado SILVA*
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (Portugal)

ABSTRACT: Tendo em conta duas premissas, quanto à linguagem, de Deleuze e Derrida – a língua como forma ou expressão de poder e sempre vinda do Outro – bem como a reversibilidade conceptual que permite do poder formar o contra-poder, analisaremos alguns aspectos da singularidade da Literatura – dispositivo exemplificativo da Máquina-Arte. Para o mesmo, abordaremos conceitos como a verdade (o poder dos cânones para a formação do "espírito", a grande cultura, etc.), o sentido (para o jogo interpretativo e apoio da construção do que fica exposto na questão da verdade, por exemplo), a questão da experiência como forma de expressão do particular frente ao poder "opressivo" do universal (as formas de fuga ao correcto da escrita e da língua, etc.).
Por fim, adoptando o ponto de vista de que não há Literatura sem um Corpo que a produza (autores e leitores) e sendo os conceitos questionados transversais à problemática do Corpo, incorremos na investigação e exposição dos seus poderes, isto é, validando a importância da experiência como factor inalienável e de origem na criação dessas linhas de fuga, devires e Corpo sem Órgãos (que cremos de extrema utilidade para pensar as formas de contra-poder).
PALAVRAS-CHAVE: Literatura, Corpo, Experiência, Máquina, Devir.

ABSTRACT: Having in mind two deleuzean and derridean statements as to literature – the language as a form or expression of power and always deriving from the Other – as well as the conceptual reversibility that allows counter-power emerge from power, we shall analyze some aspects of Literature singularity – as an example of the Machine-Art frame. In so, we will cling to concepts as truth (canon's power to educate the "spirit", the great culture, etc.), meaning (important as to the interpretative game and support element to what is stated in regard of the question of truth), the experience as a particular form of expression against the universal "oppressive" power (the flee to the correct way of speaking and writing).

* Doutorando em Filosofia, variante Filosofia Contemporânea, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, bolseiro pela FCT, Mestre em Literatura e Poéticas Comparadas e Licenciado em Estudos Teatrais pela Universidade de Évora.

Last but not least, embracing the point of view that there is no Literature without a Body that produces it (authors and readers) and being those treated concepts transversal to Body problematic, we will incur in the investigation and exposure of its powers, i.e., validating experience importance as an inalienable factor and of origin in the creation of those fleet lines, becomings and the Body without Organs (of which we believe are of extreme utility to think the counter-power forms).
KEYWORDS: Literature, Body, Experience, Machine, Becoming.

Preâmbulo

Como os corpos os textos literários partilham a condição da singularidade, esse ir e vir no tempo e no espaço (*différance*), mas podem separar-se dos seus autores como marcas, rastos que levam à glorificação (ou não) do criador. Como os corpos os textos encerram uma história de sensações, de experiências e "nenhuma criação existe sem experiência" (DELEUZE/GUATTARI, 1992: 114), sem uma responsabilidade e um confronto com e para com os outros. Como nos diz Silvina Rodrigues Lopes,

> (...) nesse abandono da cognição pura e simples, o que não quer dizer da sua recusa, consiste a fundação da literatura, uma prática da escrita que não se subordina à identificação do singular com o particular, mas onde o desejo de o salvar ou inventar traz consigo a necessidade de passar para além do desejável e do indesejável. (LOPES, 1994: 137)

De acordo com Derrida, a literatura caracteriza-se por um duplo movimento. Um, que tende para a *universalização* construindo a memória e a identidade cultural de um povo, sempre actualizando ou revitalizando a memória sem nunca a deixar ser um arquivo morto; outro, que indica sempre a *singularidade* de um acontecimento, de uma experiência do autor e do leitor, de uma *paixão*, um lugar onde a razão se perde perante a construção de ficções, por vezes, para além dos limites imagináveis. Estas duas faces da literatura fazem com que, no seu seio, a razão entre em crise, porque cada movimento anula o outro, isto é, a universalização, a criação da memória, impede a inscrição das singularidades enquanto acontecimentos, *hic est nunc*, impossíveis de se acumularem num arquivo. Para que a memória pudesse encerrar a singularidade, a memória necessitaria de ser trespassada pela sua negação, pelo esquecimento, uma vez que a singularidade como "aqui e agora" é sempre relativa a um presente que nega a inscrição que a tornaria passado, outra coisa que não a singularidade em si.

Desta forma, a literatura é sempre espaço de *différance*, de diferimento/diferenciação que revivifica a memória da literatura, porque sem a *différance* a memória, enquanto conservação do material, é apenas o depósito das palavras mortas. A identidade de um texto não é o seu acontecimento diacrónico na história, o que significaria a morte do texto, mas a possibilidade do seu devir, o seu diferimento e diferenciação nas mãos dos leitores passados, presentes e futuros, e as possibilidades e diferenças que cada um, na sua experiência singular de leitura, concede ao texto: essa é a sua identidade.

Mas como poderá, então, a literatura dar lugar à verdade, quando os textos se apresentam nestas derivas? A questão da "verdade" continua a ser o problema da escrita enquanto *phármakon* da fala. A fala na sua imediatez, na sua presença, encontra-se mais próxima da "verdade" porque esta é marcada directamente na memória. E embora a fala, quando é produzida, quando re-produz o conhecimento, repete a "verdade", esta repetição é ainda fiel ao saber, é saber vivo. A escrita, o *phármakon*, pelo contrário, é contrária à vida, é reprodução da reprodução do saber, repetição da repetição, é um gesto de afastamento da memória. Nas palavras de Derrida:

> (…) sob o pretexto de suprir a memória, a escrita, faz esquecer ainda mais: longe de ampliar o saber, ela redu-lo. Ela não responde à necessidade da memória, aponta para outro lado, não consolida a *mnéme*, somente a *hupómnésis*. (DERRIDA, 1997: 46).

A *hupómnésis* é tida aqui por um suplemento da memória, no sentido argumentado por Rousseau, como uma coisa que se acrescenta no exterior para suprir uma falta, mas, como observa Derrida, o limite da *mnéme* como do seu suplemento é a repetição. A "verdade" é sempre uma repetição. Para a "verdade" ser verdade tem necessariamente de ser repetida, o que nos reenvia, uma vez mais e sempre, para a questão da identidade como presença (em Derrida) ou para os agenciamentos colectivos de enunciação (o discurso indirecto em Deleuze e Guattari).

Literatura e o lugar da verdade e do sentido

Contudo, outra questão se levanta: a verdade como sentido. De acordo com Lopes, o sentido é concebido como a produção de uma ligação, realizada por uma comunidade, entre todos os discursos e significados transcendentais, que se tomam ou por um senso comum ou adquiridos pelo hábito. O sentido é assim aquilo que determina, no seio de uma certa comunidade, a verdade expressada por um texto como, também, o limite da interpretação desse texto.

Segundo Eco, a comunidade tem o poder de reconhecer e nomear o que é real bem como finalizar o processo de interpretação de um texto, fixando um sentido de comum acordo recorrendo ao hábito (cf. LOPES, 1994: 432). O que poderemos identificar como o processo de criação de centros e margens (Derrida), que subordinam a organização e a pertença dos objectos artísticos a essa comunidade (assim, por exemplo, o cânone estabelece um centro, um corpo de obras, que reenvia para um Sentido Maior que encerra as verdades absolutas da humanidade), ou o processo de territorialização (Deleuze e

Guattari). Mas como nos lembra Lopes, é necessário que exista esta sensação de comunidade, de um "Todo", para que possamos encarar o mundo, pertencer a ele e, ao mesmo tempo, separarmo-nos para produzirmos a nossa identidade. Este *estar* é a situação da nossa dependência a uma linguagem. Mas a linguagem, a língua, a fala, a escrita, permitem também engendrar opostos nos conceitos, jogando a significação de cada um na relação do seu contrário, impossibilitando a delimitação cerrada e impenetrável de um Todo, de uma Verdade.

De acordo com esta assunção de sentido, percebemos que nem o texto nem o seu autor têm poder sobre o que querem dizer, não existe nem unidade texto-autor nem texto-texto. O sentido vem do exterior, dos leitores. A língua escapa ao escritor, ele não usa senão uma pequena parte do todo da língua (diríamos a parte que lhe cabe no somatório de todas as experiências que lhe permitem o conhecimento, nunca total, da língua). A escrita, esse corpo de marcas, de rastos que se dá a ler e a rescrever, pela sua iterabilidade, permite a repetição e a modificação, a alteridade, o tornar uma coisa diferente; e tanto o escritor como o leitor podem produzir múltiplos sentidos da mesma escrita, do mesmo texto.

Esta condição dos textos, a sua iterabilidade, ou a *différance* imanente à literatura na escrita e na leitura, representa uma resistência a um sentido transcendente e a uma interpretação fechada, o que não implica uma ausência de sentido mas, pelo contrário, a sua relação com a experiência como produtora de sentidos. É possível, de certo modo, observarmos a problemática do sentido a soltar-se desta totalidade ou transcendência, numa linha de ascendência que remonta a Nietzsche (pensador que, como sabemos, muito influenciou Deleuze e Derrida).

No filósofo alemão e de acordo com a leitura de Deleuze, o sentido nunca seria encontrado se não se conhecesse que ou quais forças entravam no objecto, que dele se apropriavam ou se exprimissem. Por outro lado, a força é sempre uma "apropriação, dominação, exploração de uma quantidade de realidade" (DELEUZE, 2001: 8-9). A história de uma determinada coisa é a sucessão de forças que se apropriaram dessa coisa, são as camadas ou platôs e rastos deixadas por essas forças. O que daí deriva é o sentido de um objecto, dependendo da(s) força(s) que entra(m) em contacto consigo, sendo a história a variação desses sentidos: "«Qualquer subjugação, qualquer dominação equivale a uma interpretação nova» " (*ibid.*: 9). Subjugar, dominar são formas de utilização no sentido lato, isto é, aproveitamento, e quanto mais uma coisa é utilizada por várias forças tanto mais sentido terá.

Tanto Derrida como Deleuze-Guattari, vêem este processo de interpretação, a busca de um sentido transcendente, como uma coisa, se

possível, a evitar. Não só pela imposição de figuras de poder, limites, transcendências, mas igualmente para abrir o sentido ao (im)possível e à experiência.

Deleuze e Guattari, de facto, parecem-nos ir mais longe do que Derrida, definindo o sentido como utilização. Mas utilização de acordo com "*critérios imanentes*"que promovam a legitimação desse uso e nunca ilegítimos, os quais nos direccionam para uma transcendência. Não perguntar "o que é que isto quer dizer?" mas "como é que isto funciona?":

> Porque ler um texto nunca é um exercício erudito à procura dos significados, e ainda menos um exercício altamente textual à procura de um significante, mas é uma utilização produtiva da máquina literária, uma montagem de máquinas desejantes, um exercício esquizóide que consegue libertar o poder revolucionário do texto. (DELEUZE/GUATTARI, 2004: 110)

Pensamos então que a literatura não será, então, o lugar da Verdade, mas de "verdades" que na sua repetição se tornam verosímeis, isto é, vão se aproximando da Verdade, se esta alguma vez existir ou existiu, pelas leituras: é o lugar da inventividade, das possibilidades, das experiências.

Neste sentido, também a literatura é um *phármakon*, não só porque é escrita, espaço de inscrição da escrita, mas porque "não sendo puramente mentira, sem deixar de possuir uma dimensão de impostura, o discurso literário, só pela possibilidade da sua existência, faz vacilar a dicotomia entre verdade e mentira" (LOPES, 1994: 257), levando a razão a questionar se a própria realidade não será igualmente ficção. Como a língua em Deleuze, instituição do poder, a literatura é um espaço onde essa força se faz presente, instrumento de uma autoridade que marca todo um território que regula o uso da língua e o fazer da literatura, isto é, corpo de afirmação do poder, poder da regra, da realidade, do saber instituído. Mas também corpo da sua recusa, corpo traçado pelas linhas de fuga do possível, da pura invenção, da produção do real, do jogo.

O que é, portanto, a literatura? É um *corpo* gigante e informe (monstruoso) que se constrói lentamente, segundo planos que se comunicam e conceitos travando combates de forças. Um *corpo* onde coabitam tradição e inovação, realidade e invenção, o concreto e o abstracto, a objectividade e a subjectividade, real e ficção, verdade e mentira, a ordem e a experiência, o fora e o dentro. Analisaremos a experiência pois cremos que esta implica e abre o campo para a intervenção de outras componentes, tais como o jogo e a invenção, para além de estar intimamente ligada ao corpo.

Literatura e o lugar da experiência, da paixão e do testemunho

A experiência é um acontecimento irrepetível e pessoal. A sua questão na literatura tem sido sempre colocada no lado da recepção, se esta é passiva ou activa. De acordo com Lopes, a afirmação da ficcionalidade, como condição da literatura, coloca a realidade no exterior da literatura, permitindo que qualquer leitura se faça sempre sem referência à realidade. Mas a obra literária auto-referencia-se, é um acontecimento, enquanto traça um sentido. Por essa razão nos diz Lopes que, "a experiência da arte é o paradigma de toda a experiência" (LOPES, 1994: 459), uma vez que nela se comunicam o pessoal com o geral, o dizível e o inefável, a recepção e a criação.

A experiência é também a *différance*, porque se dá numa relação temporal e espacial, na memória das marcas, dos rastos, na experiência do tempo e do espaço, experiência como singularidade e arrombamento na universalização, na História, na Verdade, que permite o jogo e a invenção, o (impre)visível. A importância da experiência decorre desta afirmação de Lopes,

> (...) a experiência de cada um na sua absoluta singularidade é uma escrita: não uma memória que se acumula e actualiza carregando o presente com um peso morto que o determina, mas sim «um registo vivamente problemático (*id.*: 460. Sublinhado nosso)

Esta escrita é uma invenção, uma ficção. Qualquer inscrição da experiência, por não poder ser testemunhada, é falsa mas, por isso mesmo, necessariamente verdadeira, como promessa da verdade e universalizável. A experiência como escrita divide o homem entre a honestidade (a sinceridade para com a História, o vivido e a realidade) e a paixão para com a imaginação e a possibilidade de vida(s) a partir da sua própria. Mas a experiência também é jogo, jogo da relação indecidível entre a necessidade e o acaso, contemplando regras. A experiência, a experiência estética, a experiência literária, dá-se sempre como afecto, como tocar o outro, um toque de um corpo no corpo do outro.

Realmente, para Derrida a literatura é, tanto uma paixão, como um enigma, um abismo profundo de latinidade[1]. Foi com esses dois conceitos em mente que, ao abrigo de uma responsabilidade para com uma audiência, Derrida analisou uma obra de Maurice Blanchot, *O Instante da Minha Morte*, num encontro intitulado *As Paixões da Literatura*. Conquanto o desconstrutor

[1] "Em todas as línguas europeias, e mesmo nas línguas em que o latim não é dominante, como o inglês e o alemão, *literatura* continua a ser uma palavra latina". DERRIDA, 2004: 14. Sublinhado do autor.

comentasse a narrativa blanchotiana, o seu exame ultrapassava esse limite na explicação da paixão e do testemunho na literatura.

A paixão, outra palavra plena de latinidade, enche a literatura de sete sentidos diferentes, segundo Derrida: *1)* A paixão compreende antes de mais uma história da cultura cristã, desenvolvida em estreita ligação com o desenvolvimento do Direito, do Estado, da Igreja, da Política, até "à história da secularização que veio substituir a sacralidade, antes e através das Luzes, à história do romance e do romantismo" (DERRIDA, 2004: 20); *2)* Paixão é também a experiência do amor, do querer dizer tudo ao outro, da confissão, do identificar-se com tudo e com o outro, provocando "novos problemas de responsabilidade diante da lei e para além do direito de um estado" (*id.*: 21); *3)* É igualmente espaço de um fim e de uma passividade na relação para com a lei e o outro, é um neutro; *4)* Denota a paixão ainda a "passibilidade, quer dizer também, a imputabilidade, a culpabilidade, a responsabilidade, um certo *schuldigsein*, uma dívida originária do ser-diante-da-lei". (*ibidem*). Sublinhado do autor); *5)* Paixão é um compromisso de sofrer com o outro, a "experiência sem domínio", sinónimo de *différance*, ser tocado e marcado; *6)* É um testemunho, promessa de dizer a verdade, ficção e mentira, o improvável sem provas[2]; *7)* Finalmente, a paixão como literatura, limita a sua não-identidade, a sua falta de essência e substância, a sua instabilidade no significar-se, corpo de funções inscrito num corpo social; coloca a literatura na dependência de um direito vindo de fora, embora possa dizer tudo: "antes da sua vinda à escrita, ela depende da leitura e do direito que lhe confere uma experiência da leitura" (*id.*: 23).

Se Derrida insiste no direito, explica-nos o filósofo, é porque na nossa tradição um testemunho nunca deveria pertencer ao domínio da literatura. Mas o próprio testemunho implica em si a possibilidade da ficcionalidade, um devir-literatura. O testemunho é "parasitado" pela literatura, como se esta fosse o *phármakon*, remédio e veneno, como num tribunal onde não basta testemunhar mas é preciso ficar registado, passar à escrita, à sua repetição e alteridade. Se um testemunho é um acontecimento, uma singularidade, deverá ser lugar do segredo para ser testemunho. Dizê-lo, escrevê-lo ou que o escrevam, dá lugar à demonstração o que implica a ficcionalidade do acontecimento, a sua universalização. Contudo, segundo Derrida, o testemunho é sempre público ou um vir-a-ser público, o que resulta numa contradição quanto ao manter secreto já que "a experiência do segredo ele próprio implica qualquer testemunho

[2] "Se o testemunho é paixão, é também porque ele *sofrerá* sempre por estar indecidivelmente ligado à ficção, ao perjúrio ou à mentira, e por nunca poder nem dever, sob pena de deixar de testemunhar, tornar-se uma prova". (*Id.*: 22). Sublinhado do autor.

interior, algum terceiro que em nós tomamos como testemunha" (*id.*: 26). O testemunho tem assim os contornos da experiência acima exposta, conjuga-se entre o partilhável e o impartilhável, o dizível e o inefável.

Como a experiência, o testemunho é do espaço do instante e da presença, mas a iterabilidade da comunicação questiona a fundamentação desse testemunho, a sua condição de veracidade, possibilitando a ficção, isto é, a literatura. Parece-nos aqui que o corpo tem um papel determinante. Um testemunho, por ser sempre de alguém, por ser pessoal, é sempre autobiográfico, tal como as experiências. Essa particularidade deveria obstruir qualquer possibilidade de se tornar uma obra de arte. Todavia, por mais único que seja, por mais indizível e impartilhável, um testemunho pede para ser público, de certo modo, a ser traduzido encontrando o limite apenas na morte, na morte do corpo.

De facto, de acordo com o filósofo, não existe diferença entre um testemunho não-literário de um literário, depende da escolha do autor bem como do(s) leitor(es), do que cada um quer dizer, do sentido que deseja colocar e/ou retirar de uma experiência. A literatura pode servir de testemunho real por "um acréscimo de ficção". A paixão da literatura está aí também, na apropriação do testemunho, no que, pondo um e outra lado a lado, confere a veracidade ao testemunho em favor do seu lugar de ficção por excelência. O testemunho conquista a sua identidade, a sua singularidade, pela sombra, pelo fantasma de um devir-literatura do testemunho, pela sua paixão, o seu desejo de ser público e escrito.

Dissemos acima que o testemunho, como igualmente a experiência, apela a uma tradução. Afirmamos isso, a partir de um duplo pressuposto derrideano que nos diz: "*1) não se fala nunca senão uma única língua – ou antes um só idioma; 2) não se fala nunca uma única língua – ou antes não há idioma puro*" (DERRIDA, 2001: 20); no mesmo sentido em que Deleuze e Guattari nos apresentaram uma língua maior e línguas menores. Esse idioma impuro é a nossa língua pessoal, a que temos acesso a partir da experiência da língua, o modo como inventamos e utilizamos a nossa língua materna ou estrangeira. A Língua como instituição de poder nunca é nossa, é-nos dada pelo Outro, qualquer que ele seja, a palavra de ordem, o discurso indirecto.

Derrida apresenta-nos não só como alienados de um corpo, a língua, que deveria ser uno e permitir-nos produzir uma identificação imutável, conferir-nos uma identidade única; como, também, nos encontramos assombrados, uma vez mais, por um fantasma, o fantasma do outro, o fantasma da língua. Este fantasma, explica-nos Derrida, tem uma afinidade semântica e etimológica com a palavra fenómeno (*phainesthai*, fenómeno e espectralidade, presença e ausência ou rasto de presença). O fantasma, assim acusado, refere-se ao limiar

do fenómeno que nós encontramos sempre na língua, isto é, "o *fenómeno* do ouvir-se-falar para o querer-dizer" (*id.*: 40. Sublinhado do autor). Este fenómeno, ou fantasma, é uma vez mais a experiência, o testemunho da língua, o visto, presenciado, sentido, indizível e nosso, e a sua vontade de partilhar, de tornar público. É talvez por isso que Derrida fala de "prótese de origem", porque a língua vem sempre de outro lado, pela *différance* é marcada e remarcada nos nossos corpos, nunca a vemos (fantasma) mas está lá enxertada de origem, é sempre alimentada pelos acontecimentos, pelas experiências, é orgânica e assombra-nos:

> O terror exerce-se através de feridas que também se inscrevem no corpo. Falamos aqui de martírio e de paixão, no sentido estrito e quase etimológico destes termos. E quando dizemos o corpo, nomeamos também não só o corpo da língua e da escrita como aquilo que faz delas uma coisa do corpo. Apelamos assim ao que tão rapidamente se chama o corpo próprio e que se encontra afectado pela mesma ex-apropriação, pela mesma «alienação» sem alienação, sem propriedade jamais perdida ou se jamais conseguir reapropriar-se. (*id.*: 42)

A língua que assim se mostra pelas palavras de Derrida traz-nos ecos do Uno-Múltiplo de Nietzsche e Deleuze, porque ela aparece como um corpo uno, indissociável, mas composta de todas as línguas de cada indivíduo, ela é o que é pela sua multiplicidade, pelos usos que cada um faz da (sua) língua (vd. DERRIDA, 2001: 98). Tendo cada um dos indivíduos uma língua, enxertada do exterior, marcada pelas experiências, entendemos o alcance de um certo sentido de tradução. Entre o "ouvir-se-falar" e o "querer-dizer", entre o que nos é dito de cada experiência, de cada testemunho, de cada acontecimento, e a nossa vontade de partilha, a nossa deposição, o nosso dizer ou escrever, há uma tradução, tradução do que nos parece intraduzível. Um idioma de acontecimentos e que produz acontecimento na língua. Tradução de uns signos noutros, comunicação de camadas, passagem de fluxos de códigos para outros códigos. "Nada é intraduzível num sentido, mas *num outro sentido* tudo é intraduzível" (*id.*: 88), porque no limite toda a experiência é o impossível de ser traduzido, pelo contrário, é a ficção da experiência que é dita/escrita, que é traduzida:

Literatura como máquina

De que modo a literatura é uma máquina? A literatura corresponde aos parâmetros de uma máquina social técnica, máquina conectada a outra máquina maior, produto do desejo das possibilidades da língua, agenciamento

maquínico de um corpo pleno que é a língua. Através da literatura a língua põe em funcionamento os seus agenciamentos colectivos de enunciação, institui os seus poderes jurídicos, os seus modos de apresentação, os indicadores sociais, de vivência, como também os processos técnicos de criação, de produção de máquinas desejantes.

Como corpo pleno que integra máquinas desejantes, a literatura traça uma história de corpos, constrói uma memória e determina a sujeição do indivíduo a uma instituição de poder. A literatura encerra as máquinas desejantes dos escritores, faz com que elas se conectem umas com as outras (aquilo que poderíamos entender como uma intertextualidade), permite, com essa produção de uma historicidade, instaurar regimes semióticos, isto é, agenciamentos colectivos de enunciação, como as "escolas literárias" do Simbolismo, Naturalismo, Realismo, Romantismo, Neoclassicismo, etc., coabitando na mesma máquina e admitindo a passagem de segmentos de código de uns para os outros.

O primeiro objectivo da literatura é, de certa forma, permitir o bom funcionamento da máquina territorial (o que os autores entendem como a primeira forma de qualquer máquina social técnica), que, neste caso, tanto pode ser a língua como a cultura. Isso é visível por todo o Iluminismo e Romantismo, no esforço de definir a Literatura e as literaturas, culturas e línguas nacionais, o desaparecer de dialectos e unificações de países segundo uma só língua. Este funcionamento executado pelos homens corresponde ao que Deleuze e Guattari nomearam como a construção da língua maior.

Ora a máquina desejante extrai-regista-consome da máquina social técnica o desejo que fará a linha de fuga de uma língua menor. A literatura maior, outra máquina do território da língua maior e marcada pelas possíveis linhas de fuga, é povoada por escritores que podem maquiná-la para ser literatura menor, isto é, experimentar a língua da e na literatura, experimentar os desejos do seu corpo, criar e percorrer as linhas de fuga (criar um estilo, utilizar os tensores, etc.). É esse uso da língua, um uso *intensivo* da língua, das possibilidades intensivas da língua, que determina a diferença entre uma literatura menor de uma maior. *A diferença é somente o uso que se faz*. Em oposição a este aproveitamento das potências, a literatura maior faz-se por um uso *extensivo* ou *representativo* da língua, através da estratégia de introduzir o que está fora no terreno da língua, de correctamente aplicar as regras gramaticais e sintácticas, de corrigir os desvios da língua, reterritorializar portanto.

Esta diferenciação não determina uma superioridade de uma literatura relativamente a outra, porque todo o uso menor da língua é recuperado, toda a literatura menor serve para aumentar, para evoluir, enobrecer a Literatura, a favor ou contra a vontade do autor. É por este processo que os autores afirmam

que o "menor" não se refere a minorias étnicas e idiomáticas, a escritores das margens sociais ou das margens do(s) cânone(s). Menor é realizar no molar o molecular, é usar o que pertence a um estado de ordem e revolucionar, é realizar um devir-revolucionário da língua, um devir-minoritário, devir-molecular.

O corpo, a literatura e a arte como mediadora

Ora, a arte (como a literatura, a poesia, a arte plástica, a música, e até mesmo a *body art*), como linha de fuga de desterritorialização, é um processo de se deixar de ter um rosto. Um modo, segundo Deleuze-Guattari e Gil, de se escapar a uma individuação social, a um estatuto, é uma possibilidade de devir-outro. A arte permite regressar, ou ressuscitar, os vários devires guardados em nós, potenciar a vida e alcançar "as regiões do a-significante, do a-subjectivo e do sem-rosto" (DELEUZE/GUATTARI, 1997, vol. III: 57. Sublinhado dos autores)

Mas então como é que o corpo entra em relação com a literatura? Que importância tem o corpo na literatura? Como é que se faz corpo com a literatura?

Existe de facto uma diferença entre as "palavras" do corpo e as palavras que se escrevem, mas essa diferença nasce da repetição das palavras. A passagem do corpo à literatura não é tanto uma questão de criação mas antes de repetição. A repetição não cria o "mesmo" ou o "semelhante" do autor na obra, não é o seu corpo ou o seu espírito que se encontra no bloco de sensações, mas um outro corpo, aquele que ele veio a ser através dos devires. A arte, como meio entre o corpo e a literatura, é essa repetição. Arrancar as percepções e afecções é repeti-las, repetir o núcleo das experiências, mas são diferentes porque passam agora por outro corpo como perceptos e afectos (*Id.*: 25)[3]. A repetição ajuda a destrinçar as possibilidades do corpo e da língua, as suas flexões, as suas tensões e o estilo. A repetição inaugura a diferença. É nesse sentido, por exemplo, que um bloco de sensações, como o bloco de infância, é diferente das memórias vividas. Podem se repetir as memórias de infância mas, inseridas na linha de fuga de um devir-outro, passando pelo CsO, essas memórias serão outras, serão diferentes.

[3] "É na linguagem, no seio da linguagem, que o espírito capta o corpo, os gestos do corpo, como objecto de uma repetição fundamental. É a diferença que dá a ver os corpos e os multiplica; mas é a repetição que faz falar e autentifica o múltiplo, fazendo dele um acontecimento espiritual".

Dissemos que o escritor passa por um devir-outro. Buscar as percepções e afecções para trazer os perceptos e afectos é produzir esse devir, aliás, os afectos são já devires, e a invenção de uma literatura menor depende de um devir. Mas então o que é um devir? Devir não é, segundo Deleuze e Guattari,

> (...) atingir uma forma (identificação, imitação, Mimésis [sic]), mas encontrar a zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não nos podemos distinguir de *uma* mulher, de *um* animal ou de *uma* molécula: não imprecisos nem gerais, mas imprevistos, não-preexistentes, tanto menos determinados numa forma quanto mais singularizados numa população" (DELEUZE, 2002: 11-12)[4].

Normalmente toma-se este conceito relacionando-o com questões de correspondência físicas entre o homem e o animal, numa seriação de analogias e homologias, ou mesmo psíquicas, de imaginação (arquétipos ou fantasmas). Quando Deleuze e Guattari falam de devir, trata-se de uma coisa real, é um "entre" real. O homem não *imita* nem *é*, nem se torna realmente num animal (no caso de um devir-animal), mas está "entre" o homem e o animal.

O devir é o que o verbo significa, vir a ser. O devir surge entre a relação de um colectivo com uma anomalia (não no sentido de anormalidade, mas aquilo que foge, que traça um caminho), um conjunto de afectos, como um limite da multiplicidade. É entre essa relação que o Homem começa a sentir de outra forma, dissolvendo o seu "eu" através da abstracção, através da consciência do corpo, começa a devir-outro, a percorrer a linha do anómalo da sua própria multiplicidade onde habitam perceptos e afectos. Ao percorrer essa linha, que ao mesmo tempo o percorre, o indivíduo vive essas "novas" sensações (que afinal já eram suas), como que se divide. O escritor está ali, com as suas sensações e fluxos, mas como se abstrai, isto é, concentra-se no que o envolve e na produção que se encontra a realizar, vive um outro de sensações.

A repetição de sensações vividas abre o espaço da diferença entre nós e outro-nós, e essa diferença estabelece a distância entre nós e nós sem que haja real alienação do sujeito. Mas esta é a própria noção de identidade que temos vindo a esclarecer, nunca somos um "eu", estamos continuamente a devir-outro através das experiências, da interacção com os outros, estamos sempre sobre a acção da *différance*.

No fundo, o que diferencia este devir do devir "artístico", esse que surge na escrita, na música, na pintura, etc., depende de uma vontade (vontade de

[4] Não faremos uma análise rigorosa e extensa do devir no homem. Para uma leitura mais atenta deste conceito, vd. DELEUZE/GUATTARI, 1997; vol. IV: 12-113. Para um estudo de como funciona o devir, vd. GIL, 1987.

poder nietzscheano talvez), de uma intenção de trabalhar sobre as sensações, sobre nós e sobre a língua. É nesse sentido que devir-outro, (re)viver as sensações que nos percorrem,

> (...) não é sentir o outro nem absorvê-lo na maneira pessoal de sentir. Somos nós que nos moldamos ao objecto, sem que por isso – e é aqui que reside a dificuldade – nos percamos nele; o sentir-outro não abole a diferença, aprofunda-a, estabelece até como tal a partir de um moldar de formas (como a água e a esponja). (GIL, 1987: 154).

O devir-outro, segundo o filósofo português, implica uma aprendizagem, é necessário passar primeiro por um devir-si próprio, uma análise sobre si. Devir-si próprio compreende duas componentes que se ligam, uma, que concerne o trabalho da consciência sobre as sensações, isto é, "um modo de *sentir através da consciência de todos os outros modos de sentir*" (*id.*: 156), outra, que respeita a construção de um estilo, a maneira de tratar a língua que permite o conhecimento das várias sensações que nos povoam, a maneira de expressar esses outros modos de sentir. O devir-si próprio é, então, a construção de uma singularidade no seio da multiplicidade que somos constituídos, que potencia o devir-outro e todos os devires que grassam na literatura:

> O «si próprio» que então se devém é o sujeito plástico capaz de metamorfose: *enquanto unidade, situa-se num dos pólos da distância consciência-sensação, enquanto toda a sua «substância» se reduz, todavia, a esta distância* (que define um estilo). O paradoxo é que a sua unidade (abstracta) não existe senão pela unidade do estilo. O «si próprio» é o puro agente do estilo. (*id.*: 157. Sublinhado do autor)

O devir-outro é, portanto, uma coincidência com outras sensações que seguimos, que nos percorrem, uma transformação da consciência nessa sensação com a dissolução do "eu", construção de um corpo de consciência (*physis-psyché*, CsO), fabricação de uma singularidade, viver esse novo modo de sentir e exteriorizá-lo pela escrita, por exemplo.

Percebemos, agora, à luz desta teoria da literatura via filosofia, deste pensar a literatura, a escrita e o escritor, como um corpo pode tocar noutro à distância. Existe um toque, mas esse toque realiza-se no limite, no mesmo limite da escrita como bloco de sensação. Na escrita há toda uma exposição da nossa existência, do "sentido" da nossa vida, uma abertura ao mundo e aos outros, sem nunca entrarmos no corpo do outro, ficamos sempre no limiar, na pele, no toque. Mas na escrita há igualmente abertura ao não-sentido, ao que em nós consegue escapar à ordem. No corpo há lugar ao excesso de sentido, à confusão de sensações.

BIBLIOGRAFIA:

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*, Porto; Rés Editora, col. Biblioteca de Filosofia, 2ª edição, 2001.

_____ *Clínica e Crítica*, Lisboa; Edições do Século XXI, col. Biblioteca do Pensamento Contemporâneo Fundamentos (dir. José A. Bragança de Miranda), 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O que é a Filosofia?*, Lisboa; Editorial Presença, col. Biblioteca de textos universitários, 1992.

_____ *Mil Platôs*, São Paulo; Editora 34, col. Trans, (1995-1997), 1997.

_____ *O Anti-Édipo, Capitalismo e Esquizofrenia*, Lisboa; Assírio & Alvim, col. Peninsulares, 2004.

DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*, São Paulo; Iluminuras, col. Biblioteca Pólen, 2ª edição, 1997.

_____ *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*, Porto; Campo das Letras Editores, 2001.

_____ *Morada. Maurice Blanchot*, s.l.; Edições Vendaval, 2004.

LOPES, Silvina Rodrigues. *A legitimação em Literatura*, Lisboa; Edições Cosmos, col. Literatura, 1994.

GIL, José. *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, Lisboa; Relógio d'Água, col. Filosofia, 1987.

Consciência Moral e Reivindicação Social: em Torno do Paradigma do Reconhecimento

Gonçalo MARCELO*
FCSH – Universidade Nova de Lisboa (Portugal)

RESUMO: Este artigo pretende apresentar de forma sucinta um paradigma emergente na Filosofia e nas Ciências Sociais, a saber, o paradigma do reconhecimento, a partir da exposição de algumas das teses de Axel Honneth. Tomando como ponto de partida da análise a obra Kampf um Anerkennung, cujo modelo tripartido de reconhecimento se assume como o mais produtivo, aponta-se no entanto para a necessidade de ultrapassar o carácter institucional desta perspectiva, no sentido de uma politização do reconhecimento que assuma o carácter de uma crítica do poder instituído.

ABSTRACT: This paper aims to present, in a very succinct manner the paradigm of recognition, which has recently been given some attention both in Philosophy and the Social Sciences. Assuming that Axel Honneth's tripartite model of recognition, as it is presented in The Struggle for Recognition is the most productive model of recognition presented so far, I will briefly analyze its main arguments and ultimately point to some of the objections it must be faced with; I will point two of the directions in which it must be corrected: the need to go beyond its institutional character and the force it could be given if "politicized" towards a critique of traditional power structures.

* Doutorando na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

Raros são os momentos em que se tem o privilégio de assistir ao nascimento de um paradigma. Em 2004, na sua última obra substancial, *Parcours de la Reconnaissance* (RICŒUR, 2004) Paul Ricœur dava conta da sua perplexidade em relação ao facto de não existir propriamente, em filosofia, uma verdadeira teoria unificada do reconhecimento, o que contrasta com a presença das múltiplas teorias do conhecimento que marcaram e delimitaram o âmbito do espaço filosófico, principalmente na época moderna. Todavia, se prestarmos atenção ao panorama do debate filosófico e sociológico das últimas duas décadas, podemos verdadeiramente ver desenhar-se a figura do reconhecimento, que funciona simultaneamente como objecto epistémico e operador conceptual que permite interpretar a realidade social e apontar um horizonte normativo para as possibilidades transformadoras e emancipatórias da acção humana.

Um dos indícios claros de que estamos perante uma constelação teórica pertinente prende-se com o facto da terminologia do reconhecimento ter adquirido direitos de cidade não só nas investigações filosóficas e sociológicas como no próprio vocabulário utilizado pelos actores sociais quando são chamados a pronunciar-se sobre situações de sofrimento ou injustiça[1] (DUBET, 2007). São os trabalhadores que se dizem sentir desrespeitados quando são mal pagos ou obrigados a condições precárias; as minorias sexuais que querem ver reconhecidos os seus direitos cívicos; os emigrantes ilegais oriundos de países africanos que, depois de terem arriscado a vida em embarcações periclitantes na tentativa de chegar à Europa prometida, são sujeitos à humilhação da extradição para os respectivos países natais, onde uma vida de miséria provavelmente os aguarda.

Se, por um lado, esta banalização do fenómeno da busca de reconhecimento e o aparato conceptual que o acompanha pode levar a uma certa descaracterização do mesmo, na medida em que por uma série de deslizes semânticos e de apropriações pela linguagem do dia a dia, já não se sabe exactamente de que se fala quando se exige reconhecimento ou se referem

[1] " (…) la notion de reconnaissance semble s'être imposée dans le vocabulaire des individus qui décrivent leurs souffrances et leurs problèmes. Si j'en juge par les propos recueillis dans une recherche portant sur les sentiments d'injustice des travailleurs [cf. François DUBET, avec Válerie Caillet, Régis Cortéséro, David Mélo, Françoise Rault, - *Injustices. L'expérience des inégalités au travail*, Paris, Seuil, 2006], le passage vers une représentation symbolique et « psychologique » des pathologies sociales et des injustices paraît s'accomplir à travers l'usage tous azimuts de la notion de reconnaissance pour désigner un ensemble complexe et hétérogène d'injustices et de souffrances.
Le mot "reconnaissance" est aujourd'hui si banal qu'il désigne tout un ensemble d'expériences *a priori* de nature bien différente. " François DUBET, « Injustices et Reconnaissance », in *La quête de reconnaissance, nouveau phénomène social total*, p. 18.

experiências de injustiça, a verdade é que, por outro lado, esta aparição do reconhecimento como "fenómeno social total" apenas atesta aquilo que Charles Taylor exprimiu em 1994 de forma lapidar: "Due recognition is not just a courtesy we owe people. It is a vital human need" (TAYLOR, 1994: 26). Tudo se passa como se esta condição social vital que, de alguma forma, há muito nos acompanha, só tivesse recentemente encontrado o seu vocabulário específico e a melhor forma de se exprimir, já para não falar da devida atenção por parte da opinião pública mundial e das esferas governativas.

Respondendo ao repto de Ricoeur que, como dissemos, se admirava de não haver uma teoria filosófica, de pleno direito, do reconhecimento, diremos que se algum esforço teórico se aproxima verdadeiramente desse estatuto, é aquele que se encontra nos trabalhos de Axel Honneth, sucessor de Jürgen Habermas na direcção do Institut für Sozialforschung de Frankfurt. Aquilo que tentaremos por conseguinte fazer nesta comunicação é delinear os traços gerais deste pensamento e daí extrair as respectivas consequências, no que diz respeito à filosofia moral, social e política.

Honneth parte, como a maioria dos autores que se dedicam à formulação das teorias do reconhecimento, de uma matriz hegeliana. Trata-se de recuperar, em sede de pensamento pós-metafísico, a noção de *Sittlichkeit* – vida ética ou, literalmente, eticidade. Este conceito pretende expressar, em Hegel, uma forma de organização social na qual as normas e os valores estão enraizados nos próprios modos de vida e atitudes dos membros da comunidade, formando os seus costumes [*Sitten*]. Por conseguinte, em situação ideal, aquilo para o qual este conceito aponta é para um desenvolvimento dialéctico que, em última instância, reconciliaria a realização ética com a totalidade do ser humano, através da realidade concreta das instituições e das tradições de uma determinada comunidade. No sistema hegeliano, não haveria por conseguinte lugar para uma oposição formal entre ser e dever-ser, à maneira kantiana.

Todavia, parece óbvio que hoje em dia não podemos ser hegelianos *tout court*. Aquilo a que Honneth se propõe é, por conseguinte, operar um trabalho conceptual[2] sobre algumas das noções hegelianas, nomeadamente a de vida ética [*Sittlichkeit*] e a de reconhecimento recíproco [*Anerkennung*], libertando-as do aparato metafísico e da carga conceptual que, em última instância, as reconduziria ao espírito absoluto. Isto leva a uma reconstrução do ideal da vida ética que assentará no reconhecimento e da qual traçaremos os principais traços.

[2] Cf., A propósito da necessidade deste trabalho, mais que conceptual que empírico, a entrevista de Honneth a Gwynn Markle: *Acta Sociologica 2004*, Vol. 47 (4), p. 386.

Como é que se configuram as relações de poder no seio de uma estrutura social? Por contraposição a um modelo centralizador que pensasse o exercício desse poder somente através de um aparelho de estado cuja função seria a de se impor aos cidadãos e perpetuar as relações de dominação (e recusando também a concepção que parte da constatação de facto de que existem usos instrumentais da razão e, por hipóstase, aduz daí que ela mais não possa ser que inelutavelmente instrumental) Honneth propõe um modelo de evolução baseado na *luta* de diversos actores sociais[3] (HONNETH, 1991 e 1992). Para Honneth, como para Hegel, o motor de constituição e dinamização do social é a luta; todavia, esta luta não é uma guerra de todos contra todos, onde um pacto postulado artificialmente viria pôr cobro ao medo da morte violenta, como em Hobbes, mas antes um conflito animado por *motivos morais*.

Dissemos que o reconhecimento é uma necessidade humana vital. Mas como e em que medida? Esta concepção está ancorada num modelo dialógico de constituição da identidade pessoal. Apesar de toda a polémica na qual este conceito se tem visto envolvido nos debates de uma certa pós-modernidade, a ponto de se tentar eliminá-lo ou julgá-lo inútil, a verdade é que tal conceito não só não desapareceu como é fundamental para compreender a coerência dos sentidos de uma vida. Extrapolando-o para o carácter colectivo que ele pode assumir, é a identidade grupal de um determinado actor social, na medida em que assume uma determinada especificidade, que pretende ser assumida, defendida e reconhecida enquanto tal. Tudo isto passa pela noção de relação a si [*Selbsverhältnis*], que deve ser compreendida no quadro de uma filosofia reflexiva. A tese principal que anima toda esta hipótese é a seguinte: o estabelecimento de uma relação a si que permita ao sujeito pensar a sua identidade é indissociável de uma relação com o outro. Esta teoria da intersubjectividade, sendo inspirada por Hegel, é no entanto reformulada num quadro estritamente materialista, tendo em conta as análises G. H. Mead e de Donald Winnicott.

Um ponto central da argumentação de Honneth é a possibilidade de divisão e tipificação do reconhecimento; na realidade, ele não é tomado como um todo, sendo antes dividido em esferas diferentes, cuja relação se pode inclusivamente tornar problemática. Neste modelo, existem três esferas de relação intersubjectiva, a saber, amor, direito e solidariedade. Cada uma delas fundará um tipo diferente de relação positiva a si, respectivamente a confiança em si [*Selbstvertrauen*], o respeito de si [*Selbstachtung*] e a estima de si [*Selbstächtzung*]. Resumirei, muito sucintamente, o que está em causa em cada

[3] Cf. *Critique of Power*, com as respectivas análises críticas dos contributos de Foucault – p. 154 e ss, bem como *Kampf um Anerkennung*.

uma das três esferas. A esfera do amor, ou da intimidade é a de cuidados recíprocos prestados, e de confiança mútua inspirada numa dialéctica entre a capacidade de estar sozinho e a capacidade de fusão na simbiose com o outro. Este equilíbrio, que pode assumir várias formas, consoante se trate duma relação erótica, duma amizade ou da relação progenitor-criança, é descrita por Honneth como sendo um "arco comunicativo" entre a capacidade de solidão e a capacidade de simbiose. Somente através do sucesso deste acto, da confiança em si que advém do facto de se ser amado e sabê-lo, é que o sujeito é capaz de se afirmar e, em última instância, sair da segurança do seio familiar e participar na vida pública. Em termos normativos, esta esfera exige o respeito pelo corpo e pela dimensão afectiva da pessoa.

Quanto às outras duas esferas, a tese central de Honneth, que lhe permite distinguir os domínios do direito e da solidariedade, consiste em conferir ao primeiro um carácter de universalidade tal que ele é atribuído a cada pessoa em virtude daquilo que ela partilha com todas as outras – o que funda o respeito de si – e ao segundo uma dependência directa da estima de si, o que pressupõe uma avaliação de cada indivíduo e uma valorização consoante as características individuais de cada um. Ou seja, o respeito é universal – não se pode, em certo sentido, ter mais respeito por uma pessoa do que por outra, o paradigma último do respeito é fundado nos Direitos Humanos, que devem ser universalmente reconhecidos, ou seja, atribuir a todos os seres humanos um igual respeito pela sua dignidade inerente. A estima, todavia, está sujeita a uma gradação. Se o respeito se refere à característica do nosso fundo comum de humanidade, a estima, por sua vez, assume um carácter individualista e/ou grupal. A busca da excelência, por exemplo, no trabalho, pode dar azo a uma competição na qual cada competidor pretende ver reconhecida a sua superioridade, fruto do seu esforço ou das suas capacidades. Na medida em que na esfera da estima existe competição directa, quer a nível individual, quer na constituição de grupos que partilhem características que lhes confiram uma identidade colectiva, pode-se falar, propriamente, de *luta por reconhecimento*.

> (…) nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente, na qual diferentes grupos tentam, através de poder simbólico (ou violência simbólica) [*symbolische Gewalt*] (…) valorizar as habilidades associadas aos seus modos de vida. (HONNETH, 1992: 205-206)

Qual é o problema do paradigma da luta? É que geralmente, existe sempre um vencedor. Nesse sentido, pode-se falar a cada momento, embora em graus variáveis, de uma interpretação cultural que se tornou dominante e subjugou todas as outras. Assim, conseguimos compreender como a própria luta – que pode ser efectivamente física, sob a forma da guerra, ou simbólica, na medida

em que cada grupo se pretende impor também ao nível hermenêutico da própria interpretação que faz de si próprio – pode ser geradora de situações de injustiça. O que importa sublinhar é que no contexto da interacção dentro do próprio grupo, surge geralmente entre os membros de uma mesma identidade colectiva o sentimento de solidariedade.

Conjugando o facto de haver sempre uma interpretação cultural dominante que, é agora o momento de o dizer, *oprime* as outras interpretações e os grupos que por elas são representados com o facto dos indivíduos se associarem aos seus semelhantes em grupos que formam actores sociais, conseguiremos compreender o factor social da *resistência* que, a cada momento, opõe à interpretação dominante a voz da *indignação moral* e *luta por reconhecimento*. A forma como se estabelece a dialéctica entre indivíduo e grupo passa por

> "(…) uma ponte semântica entre as aspirações impessoais de um movimento social e as experiências privadas de injúria [*Verletzungserfahrungen*] sofridas pelos seus participantes, que seja suficientemente robusta para permitir a formação de identidades colectivas." (HONNETH, 1992: 261)

A luta é *moral* porque o ofensor encontra-se sempre na posição de violação de uma regra que existia, em termos ideais, no horizonte razoável de expectativas do indivíduo ofendido. O resultado negativo máximo, em última instância, pode ser a constituição de um bloqueio psicológico que impeça os indivíduos de agir. Privados da possibilidade de reconhecerem o seu próprio valor, porque os outros não o reconhecem também, os indivíduos perdem existência social. A negação de uma relação intersubjectiva saudável pode levar à própria dissolução da subjectividade. Às relações positivas a si que um indivíduo podia legitimamente aspirar a constituir (a confiança, a estima e o respeito) substitui-se apenas a humilhação proveniente do desrespeito. A prevenção deste estado de coisas passaria pelo estabelecimento de uma ordem social de relações de reconhecimento que protegesse, na medida do possível, os indivíduos das experiências de desrespeito. Seria esta a concepção da vida ética que deveria presidir à reformulação da sociedade, segundo Axel Honneth. Todavia, esta concepção permanece num ideal normativo. Sendo mais ou menos óbvio que não vivemos numa sociedade que corresponda exactamente a este ideal, a pergunta que imediatamente se coloca é a da produtividade da análise filosófica neste contexto. Isto equivale a renovar uma teoria crítica da sociedade com novos termos e um novo paradigma; doravante, ela será ancorada, pelo menos em grande medida, numa crítica da sociedade a tender normativamente para um ideal de reconhecimento – porque *uma sociedade justa é aquela que não humilha os seus membros*.

O método será então o de uma análise filosófica e sociológica do presente, que permita ver a cada momento histórico em que medida é que estamos perto ou longe desse ideal normativo. A tarefa de uma crítica do presente deve proceder elaborando uma sintomatologia. Nesse sentido, devem-se auscultar os actores sociais e compreender as experiências de desrespeito e humilhação que eles sentem, por assim dizer, na própria pele. Estas experiências de humilhação têm até, diremos nós, um certo poder heurístico. A hipótese é a de que estas experiências subjectivas de sofrimento e a revolta que lhes é adjacente revelam sempre algo mais do que a dor, física ou moral, que lhes inere. O desrespeito de que são vítimas as pessoas a quem o reconhecimento é negado aponta, isso sim, para o desapontamento de expectativas morais que, pelo menos nalguns casos, são legítimas. Mas, na minha opinião, dizer que existem expectativas morais é provar, *eo ipso*, a existência de uma consciência moral. Este é um dos factos que importa acentuar. Seja ela ilusória, como o pretende a crítica genealógica, ou não, é um facto que existem pessoas e grupos que se reclamam de *motivos morais* que têm de advir de algo a que chamamos consciência moral. Ora, esta consciência, que deriva da própria forma estrutural da razão prática, tem como característica essencial o facto de poder apontar para um horizonte normativo, isto é, a razão prática avalia e sopesa, através da consciência moral, aquilo que é a acção correcta ou incorrecta. Importa realçar que a experiência negativa, a experiência da negatividade enquanto tal, tem neste caso um poder heurístico. A intuição do conteúdo positivo da vida boa, até pode existir inexplicitamente em cada um de nós desde o início da nossa consciência; todavia, a maior parte das vezes, a descoberta de um valor e a eventual transmutação do valor em norma positiva, é operada através da negação da privação desse mesmo valor. Por outras palavras, é muitas vezes a experiência do desrespeito, da humilhação – até da presença do inumano, através da impossibilidade da sua aceitação – que desperta e torna explícito o valor positivo. Não é acidental que a formulação explícita dos Direitos Humanos se tenha feito depois de Auschwitz.

Um factor importante que importa realçar é que uma vez envolvidos nas experiências colectivas de resistência, os indivíduos conseguem recuperar algum do respeito de si e da estima de si perdidos aquando da experiência do desrespeito [*Mißachtung*]. (HONNETH, 1992: 262) Podemos explicar isto se compreendermos que o sofrimento psicológico tem como reverso a projecção da situação futura de justiça enquanto *telos* positivo. Honneth fala da futura comunidade comunicativa – no sentido habermasiano do termo – na qual os indivíduos projectam o seu horizonte existencial enquanto lutam. Nesta comunidade, livraram-se do peso das situações desrespeitosas que os afligem no presente. A pista avançada por Honneth é interessante por apontar para a dimensão da esperança, constitutiva da acção humana. Poderíamos talvez dizer

que na estrutura avançada por *Kampf um Anerkennung*, esta esperança constitui o elemento ideal que é fonte da verdadeira motivação da resistência, o que permite rever a luta numa coloração mais positiva.

Consegue-se perceber, pelo que foi acima exposto, que a luta é o motor que assegura o dinamismo evolutivo das sociedades. Podemos analisar a história das sociedades modernas sob a perspectiva igualitária do respeito. Também esta perspectiva está sujeita a evolução. O pressuposto de base é a autonomia no sentido kantiano – o ser humano enquanto legislador de si mesmo ou, por outras palavras, enquanto participante na legislação universal da humanidade. Todavia, as condições que são requeridas para que se possa considerar alguém como estando efectivamente na posse dessa autonomia foram assistindo a um processo histórico de expansão. Depois das lutas da classe operária do século XIX, por exemplo, um sujeito não pode ser considerado livre se for explorado até à exaustão e não conseguir reunir as condições de bem-estar material suficientes que só um determinado nível de direitos sociais lhe pode conceder. Se a esse indivíduo não for fornecida a educação apropriada, exigência incontornável do Iluminismo, o sujeito continuará de igual forma escravizado. Este factor é extremamente importante: as lutas pelo reconhecimento fazem a esfera dos direitos individuais expandir-se (Cf. HONNETH, 1992: 185-186).

Esta expansão é simultaneamente:

1 – Qualitativa: Há um enriquecimento da exigência de condições de vida que devem ser fornecidas a uma pessoa para que ela possa ser considerada autónoma, algo a que tem direito em virtude da sua própria natureza;

e

2 – Quantitativa, dado que cada vez mais pessoas podem beneficiar destes direitos. Primeiro a classe letrada e proprietária, constituída exclusivamente por homens; a partir de determinada altura, com as lutas das *suffragettes*, o género feminino começa igualmente a emancipar-se. As lutas pelos direitos civis, por parte da comunidade afro-americana e que tiveram especial incidência nas décadas de 50 a 70 do século XX, podem igualmente ser consideradas uma alavanca desta expansão quantitativa.

Posto isto, como é óbvio, nem sempre os indivíduos conseguem atingir o grau suficiente de mobilização para efectivar a luta. Em última instância, muitos indivíduos são sujeitos a lógicas de repressão mas mantêm-se incapazes de gerar uma resposta efectiva, de tal forma vêem a sua subjectividade corroída pela humilhação. A consciência moral pode apontar em determinado sentido

mas, para além disso, é necessária não só a vontade efectiva de emancipação como condições objectivas suficientes para a mobilização. Por exemplo, em estados totalitários, as condições de resistência ver-se-ão extremamente dificultadas.

Resumindo, a existência da consciência moral é necessária para que a reivindicação social, no sentido moral do reconhecimento, se faça sentir. Todavia, não é suficiente para que esta se efectue.

Feita a apresentação do paradigma, nos seus traços gerais, cabe no entanto apontar-lhe alguns limites. Falámos até agora de reivindicações sociais animadas por motivos morais. A ênfase tem estado no momento vivido, sentido subjectivamente, do sofrimento, através da humilhação. A indignação como motor da acção é, afinal, um *sentimento moral* que poderia perfeitamente figurar numa qualquer teoria dos sentimentos morais, como móbil da acção. Contudo, o que ainda não considerámos suficientemente é que podem existir indignações antitéticas em relação ao mesmo conteúdo, como há desejos concorrentes de um mesmo objecto. Em última instância, em termos políticos, se tivéssemos de organizar uma sociedade que pretendesse reconhecer em igual medida todas as pessoas e se o critério fosse precisamente o sofrimento e a exigência de reconhecimento ancorada em interpretações subjectivas, facilmente nos aperceberíamos que para atender à exigência de um indivíduo ou grupo, teríamos de não considerar a exigência contrária, proveniente de outro grupo.

Isto significa que, ainda assim, a vertente subjectiva do sofrimento, causado pelo desrespeito, embora possa servir de indicador de uma acção imoral por parte de outrem, não é suficiente para erigir, a partir de si própria, um princípio de justiça com carácter objectivo. As exigências subjectivas de reconhecimento, motivadas moralmente, têm que passar por uma prova de universalização, que afira exactamente quais delas são, em cada caso, susceptíveis de fundar normas sociais.

Daqui podemos aferir a existência de uma relação ambígua entre a moralidade enquanto tal e a racionalidade. Por um lado, são as experiências concretas de sofrimento, de percepção de desrespeito por parte daqueles que sofrem, que revelam a cada momento as situações de injustiça. Esta é a vertente subjectiva. Enquanto vertente subjectiva, ligada a sentimentos e projecções pessoais, não é eminentemente racional. Todavia, tem de haver também uma vertente objectiva, que é a referida prova de universalização. O primeiro momento, subjectivo, se considerado na sua vertente positiva, corresponde a visar a vida boa, da qual faz parte o ideal de reconhecimento. Mas, se por absurdo, a realização de um indivíduo passasse pelo desrespeito dos demais, a essa perversão não poderíamos chamar acção moral. Em suma, tem de haver

igualmente uma dialéctica entre a intuição moral que visa o reconhecimento e a adequação ao critério universal.

Por outro lado, pese embora aquilo que Honneth diga sobre o assunto, as lutas por reconhecimento não esgotam todas as possibilidades de luta e intervenção no espaço social. As lutas que se reclamam de motivos explicitamente económicos, embora possam ser eventualmente motivadas por razões morais, não são, em primeira instância, lutas por reconhecimento.

Por último, cabe colocar a pergunta em relação à viabilidade de uma politização da ética do reconhecimento, tal como aqui foi apresentada. Esta forma política que o reconhecimento pode assumir não tem, no entanto, directamente a ver com a política do reconhecimento de Taylor, nem do debate que originou entre liberais e comunitaristas. O modelo do reconhecimento apresentado por Honneth é, curiosamente, "agnóstico" do ponto de vista político, isto é, em última instância, não se consegue dizer exactamente que tipo de regime político ou económico é que vai satisfazer as nossas exigências normativas e realizar uma sociedade onde o reconhecimento devido não seja impedido. A luta social é o motor de dinamização e evolução moral das sociedades; mas qual será o resultado objectivo dessa luta, em termos políticos, Honneth não é capaz de decidir.

A este agnosticismo político, se a expressão é permitida, acresce algum conformismo institucional. As críticas de Honneth não são, em primeira instância, endereçadas às instituições, mas às relações interpessoais. No entanto, é de supor que a influência que as instituições têm nas pessoas desempenhe igualmente um papel na relação que estas estabelecem consigo mesmas. Considerar que este papel é sempre positivo seria pecar por inocência. Na medida em que a nossa identidade pessoal é um agregado constituído pela nossa interpretação, pela nossa apropriação hermenêutica dos elementos identitários que fazem de nós quem somos e dado que as instituições fornecem também alguns elementos de mediação que contribuem para essa identidade, uma realização pessoal efectiva não poderá deixar de passar pela emancipação em relação a instituições injustas. O mesmo é dizer, pela reformulação destas – o que não pode deixar de assumir um carácter político (DERANTY, RENAULT, 2007). Porque, se uma sociedade justa é aquela que não humilha os seus membros, a obtenção desse tipo de sociedade tem de ser assumida através da agência dos actores sociais que, em cada caso, só poderão emancipar-se e fazer verdadeiro uso da sua liberdade de escolha se tomarem opções políticas concretas e, dessa forma, transformarem o mundo em que vivem.

BIBLIOGRAFIA:

CAILLÉ, Alain (Org.) – *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*. Paris, Éditions La Découverte, 2007.

DERANTY, Jean-Philippe e RENAULT, Emmanuel – "Politicizing Honneth's Ethics of Recognition" in *Thesis Eleven* nr. 88, Fevereiro de 2007, pp. 92-111.

FRASER, Nancy e HONNETH, Axel – *Redistribution or Recognition? A political-philosophical Exchange*. Traduzido por GOLB, Joel, INGRAM, James e WILKE, Christiane. London, Verso, 2003.

HONNETH, Axel: "From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice" (Entrevista com MARKLE, Gwynn) in *Acta* Sociológica Vol. 47(4), Dezembro 2004, pp. 383-391.

_____ *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1992.

_____ *Leiden an Unbestimmheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen* Rechstphilosophie. Stuttgart, Reclam, 2001.

_____ *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Traduzido por BAYNES, Kenneth. Cambridge (Mass.), MIT Press, 1991.

LADRIÈRE, Jean: "Éthique et situation", in *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, pp. 43-66. Bruxelles, Artel-Fides, 1997.

RICŒUR, Paul: *Parcours de la Reconnaissance. Trois Études*. Paris, Éditions Stock, 2004.

_____ *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 1990.

SEN, Amartya: *Development as Freedom*. Oxford, OUP, 1999.

TAYLOR, Charles: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press, 1994.

Genesis and Steadiness of Modern Political Thought. Thomas Hobbes: Axiomatic Geometry or Secular Theology?

Gustavo CASTEL DE LUCAS*
Universidad Complutense de Madrid (España)

ABSTRACT: Among many interpretations about either the aims and the accomplishments of Hobbes's political philosophy there is one which seems to remain outstanding: he tried and achieved a new way of founding and solving political affairs, based upon geometrical, logical, scientific procedures.
However, certain passages of his works can be read as no more than plain theology, since Hobbes identifies in them Natural Law and Divine Law. Thus, some incoherences seem to claim for a *tertia via* of understanding Hobbes's thought: a solid structure dressed in alleged scientific and secular status, inspired both in geometry and physical science, but built upon a controversial concept (Natural Law).
So the point of discussion will be about the plausibility of that alleged scientific and secular method, rather than the confirmation of the *fact* that the works of this English thinker who lived in 17th century changed forever the layout of western political organizations.
That change did not arise from whimsical nor trendy motives. Reason and reasoning were reckoned to be the best way of dealing with reality. Political issues are part of reality, indeed a chief part of the live of individuals. Therefore, reason must be the main instrument to think and act the political realm. That seemed plain to several philosophers back in 17th century. So the question now in 21st would be: Was early modern political actually based on strictly rational principles? Or was it based much more on desire, aversion and agency, which seem to imply hope and fear? That hope and fear which messes so well with Revelation and so bad with inertial nature. Even: Are desires linked to reason? Up to what extent?
In other words: Is the "Preservation-Natural Law *package*" a solid axiomatic basis upon which men are able to build a firm geometrical political true, so to speak? Or is it rather itself a theological issue, that is, found out by desire and aversion, hope, fear and faith? Do not desire, aversion, hope, fear and faith imply intention and thus a pre-geometrical cornerstone? What has collapsed and what remains from that Aristotelian conception of nature which Hobbes endeavors to devastate?

* **E-mail:** gcastel@wanadoo.es

KEYWORDS: Immanency and politics, theology and politics, the will and politics, natural law, law of desire.

PALABRAS-CLAVE: Inmanencia y política, teología y política, voluntad y política, ley natural, ley del deseo.

So... Let us go ahead and down this road we will stumble upon some key matters concerning political affairs. And in the end, this will be about questions that might lead to answers rather than about answers that might lead to questions.

Thomas Hobbes is reckoned to be, along with the earlier Machiavelli, the outsider of that "bunch" of thinkers who tried to banish theology from the factual political realm. He tried to change Revelation and natural theology for natural reason. That is, the substitution of suprasensorial reason grounded on Schools's metaphysics and theology for sensorial reason, *scientific, geometrical* reason.

That intention of change did not come out of the blue. It was inserted within a raising frame of a mechanical and mathematical world.

As many other philosophical tendencies this new mechanistic materialism was involved in the quest for the whole. That is, the search for a set containing everything. It seems to be a typical problem of philosophy that endless endeavour to categorize so that we can understand what surrounds us, the purpose of handling whatsoever concerns us with language and the understanding. So Hobbes claimed that reality is nothing but mechanical nature: nothing to do with the animic intention that we found in the Aristotelian conception of nature. But: ¿What should be said about the human being? On the one side we have a rare being in that infinite material world endowed with life-*anima,* an internal source of motion. Hence, it seems, we are talking about a non-inertial being. On the other side, we have a likewise rare being endowed with consciousness and intention, endowed with what we call "the will". In Aristotle we find the classic idea of a world as a living being. However, Aristotle didn't talk about the will. At least speaking in a strict way. There is no place for the will in the fatal Greek world, a world of natural tendencies, of internal goals compelled by nature.

So, within that quest for the whole (that need to categorize) we stumble at first upon the immanency problem. Hobbes, then, so that he can reach that set containing the whole, had to design a set out of which nothing fits: for there is not such a place, there is not a place out of this world, "the" world. Several problems may immediately arise.

Now we need to ask: What's this all about? Hobbes told us: that's all about matter and motion, that's all about body and cause-effect change, that's all about inertia and force. No thing out of this. Classical mechanics illustrated by the machine metaphor. Spirits, phantoms and the like are by no means matter in motion for they are defined as immaterial. Thus, there is no such thing as

spirits, there is no such thing as phantoms. So there is no such thing as soul. Let us go to Hobbes's proper words: "The Word Body, in the most generall acceptation, signifieth that which filleth, or occupyeth some certain room" (HOBBES, 1651: 302).

Hobbes's words seem to be quite clear: For the *Universe*, being the Aggregate of all Bodies, there is no reall part thereof that is not also *Body*; nor any thing properly a Body, that is not also part of (that Aggregate of all *Bodies*) the *Universe*" (*Ibíd.*)

Then: "*Substance incorporeall* are words, which when they are joined together, destroy one another, as if a man should say, an *Incorporeall Body*" (*Id.*, 303).

In addition he writes:

> Now seeing the Scripture maketh mention but of two worlds; this that is now, and shall remain to the day of Judgment, (which is therefore also called, *the last day*;) and that which shall bee after the day of Judgement, when there shall bee a new Heaven, and a new Earth. (*Id.*, 376)

There is not, then, a superposed world. There is just one world, the other is a world to come.

Now we face what we could call "the bet for immanency" (that *Deus sive natura versus Deus ex-machina*): that is Hobbes's risky bet as well as perhaps his most accurate one. To settle the discussion we may borrow Hannah Arendt's elegant definition of immanency as the "sheer givenness of the world". Nothing beyond this world, then. Nothing will come from beyond, thus. Related to that bet for immanency, both Leo Strauss and Carl Schmitt found in Hobbes's writings what it seems to us an astonishing paradox: the Machiavellian separation of the two worlds (God's world, *this* world), retaken by Hobbes, spins weirdly to regain unity out of that non-original excision. Politics, as well as theology, are this world matter: rejection, then, of any sort of transcendent utopism. No fairy tales in the political realm anymore: no transcendent religion, no morals nor salvation from above. Just reason, history and science: *true* knowledge. In *here* we will have to search for *salus* (salvation), in here we will find it.

Therefore: no more kingdom of God in this world, no more Almighty's government over men, no more *Civitas Dei*. It is time for Leviathan, that marine but earthly beast, that mighty but mortal power. A conventional artifact (namely, made by the art of men: "that great Leviathan called a Common-

wealth, or State") which rules man's community lifes, the basis thereof Hobbes found it, as Machiavelli did before him, in ancient Greece and Rome.

Let us get back now to a question we mentioned before.

What happens, then, with that piece of *reality* that we call "soul"? What about what we call "mind"? Do they fit in that immanent hobbesian world?

According to Hobbes, sensations, impressions and the like are but movements of matter located in the brain. But, still, the problem remains: What about thoughts or representation? We know them. In fact they are the only thing we know with certainty, the immediate, the primary, the spring of our knowledge. Nowadays we know that thoughts are indeed located in the central nervous system. But, what we mean exactly by "location" of a thought? Even more, what we mean exactly by "location" of the understanding? In other words, where is that *topos noetos*?

We typically define bodies as entities having mass and extension. Do thoughts have mass and extension? Certainly neurotransmitters have it. But, can we reduce thoughts to the movements of the central nervous system in a living human body? Or are they rather nothing but a correlative physical phenomena that cause massless thoughts and what we call mental activities? Hence, if we resolve that they don't have mass, for we are theorically unable to measure it, do we have to conclude that they just do not exist?

We can put it in a more radical way. As far as we scientifically know nothing of the existence of transmigration of souls, for instance, can we say the same concerning the ultimate nature of thoughts?

Let us go even further: Can we say the same concerning that faculty we call "the will"?

We seem to stumble again upon the intention problem, though in a different way. But we would rather change that slippy concept by the like slippy concept of "the will". In this context we should understand the will as the faculty whereby man decide action in certain situations typically described as voluntary. Non-compulsory actions, either psychologically nor physically, nor unconscious actions. Actions where the self typically decides, once given the prompts to human action (affections, passions, reasons, values, volitions: whatsoever may be involved in human actions). Actions where the agent chooses between possible ways of acting, decides to act and then acts. The will as that very special trigger. An apparently non-mechanical trigger.

It has been widely observed that the will as such was a faculty unknown to de Greeks. Arendt has stated that was firstly attributed to men, in the early years of the Christian Era, on the idea that men are made by God Godlike. Spinoza, seven hundred years later, spoke about God's will as nothing but

nonsense. For, how can we conceive a perfect entity (i.e. *perfectum*, finished, completed, done, thus nothing left to achieve by it) willing anything? God/Nature consists of everything, no thing out of it: therefore, no thing can be willed by It. This is pretty brilliant rhetoric and perfectly coherent with Spinoza's ontology. But men are by no means perfect insomuch as they are biological, living creatures. Thus, they seem to be not completely done but in death.

Hobbes certainly noticed the appearance of the will (free-will, liberty) as the third division of reality, and added it to the ancient taxonomy. Indeed he entitled a work *On Liberty, Necessity and Chance*. Nonetheless, Hobbes denied liberty with an argument pretty similar to Spinoza's: liberty is but knowledge of the cause-effect processes of reality. Material, mechanical reality consists of a display of colliding power in an inanimate, inertial universe, thus utterly different from the teleological world of Aristotle.

Hobbes deals with the idea of human nature as the basis upon which men should build political artifacts. And finally finds the ultimate foundation in reason and the original search for self-preservation.

But that concept of human nature (that reasonable but compulsive search for preservation) appears to be still teleological since it gives explanations of movement in terms of compulsion from the inside, in form of needs focused towards a concrete *telos*.

We can face it in a more radical way: Is it possible to give an inertial account of human motion on the basis of the search for preservation when a man is able to commit suicide at will?

Hobbes himself seems to have been aware of that question, as Edwin Curley notes it in the Introduction of his Leviathan's edition: "(…) his praise of Sidney Godolphin, who went to his death in the service of his king during the Civil War, suggest that he did not think it inherently irrational to prefer death to dishonor" (HOBBES, 1651-1668: Introdution, xviii).

So, what can we say about honor or dignity as preferred to preservation? Are they rational or irrational? Are they adequate to law of nature?

Cicero himself provided an eloquent example in his Catiline Orations. He claimed he loved his native land more than his own life. It may be argued that we are before an extended first person. Not just the self, but the self and what really concerns the self. The extension of the first person to the plural: this is the key of civilization. That first person plural: that self that it is no longer "me" but "us", not "mine" but "ours". However, is that a valid argument or is it rather foolishly circular?

Hobbes goes on:

> Felicity of this life, consisteth not in the repose of a mind satisfied. For there is no such *Finis ultimus*, (utmost ayme,) nor *Summum Bonum*, (greatest Good,) as is spoken of in the Books of the old Morall Philosophers. Nor can a man any more live, whose Desires are at an end, than he, whose Senses and Imaginations are at a stand. Felicity is a continuall progresse of the desire. (HOBBES, 1651: 75)

Then, we have a glimpse of an interesting idea: we may take "to will", "to desire" as intransitives. So, the chief matter is not the object of desire, but the action of willing itself: that pure verbality.

For man do not "tend to", but just "tends", so to say. Hobbes's well known words: "So that in the first place, I put for a generall inclination of all mankind, a perpetuall and restlesse desire of Power after power, that ceaseth onely in Death.

In that context it should be understood "power" as ability, as capacity, as the condition of being able to. Just to fulfill that natural tendency of man conceived as a desire and aversion machine. The Greek *Thelein* (to be ready, to be prepared for something) appears to be something quite similar.

Following with this conception of the human nature we find now that actually we have not such thing as material goals. We are moved by just a formal structure of acting: desire and aversion as pure activity. As Ortega wrote in his *Studies on Love* we are, more than anything, a natural born system of *preferences and disdains*. That is, we are entities that typically hang around between good and bad. The human being, thus, constructs institutions just to handle values and contempt. Hence, we have politics and morals as background institutions to deal with what we like or what we dislike, to deal with pleasures and pains. If politics has to deal primarily with human nature and human nature is that "machine" of desire and aversion, then political has to deal primarily with desire and aversion, good and bad, values and contempts as formal issues. Then, geometrically speaking, so to say, preservation or search for peace or obedience to God's Commandments are nothing but secondary matters derived from those primary. Therefore, political affairs are prompted by desire and aversion. There is no place at the very basis, then, for natural material goals found out by geometrical procedures nor for theological precepts.

So, what we have, concerning human nature, is a desire machine. Reason is closely related to desire, much more than usually it has been acknowledged. The execution of a desired action in a human being, insofar as a human being is a living creature, typically involves some consequences, some "ifs". Reason seems to be the most adequate instrument to handle those "ifs" and so to guide action and decision. But reason, evidently, it is not the only spring of desire and

will. Upon those considerations, then, if they happen to be true fundamentals, we must understand and build political institutions.

That sort of will, assisted by reason, has to bear in mind a crucial fact so that it can decide and lead political action properly: humans are driven by multiple factors (included compulsive factors). So the game is played under different kind of rules: biological, mechanical, psychological, moral, rational rules.

This signifies that values (moral rules, bundles of desired targets, in the end) may prompt to action, to political action. So self-preservation might be seen as a value, as a wanted goal, even as a reasonable one, even as the most reasonable of them all. But by no means can be a natural compulsion in desire-and-aversion-machines endowed with reason and will.

Maybe we have found a new set containing the whole, but a most flexible one. A whole located in this world which includes intelligence, desire and will in that living creature we call human being. On the one side, "in there" we can find the basis of politics, on them we can build political artifacts, along with the help of reason. On the other side, couldn't we say that the main sources of religion are desire and reason itself?

In addition we may conclude the following: concerning political actions conceived as human voluntary actions, law of nature is but law of desire, law of nature is but law of a living creature's will. Therefore, the will of a living being subjected to biological-mechanical causes for that biological-mechanical causes provide the life which allows this being to go on living. Namely, to go on desiring and willing.

As far as we know, there is nothing unnatural-supernatural in consciousness, will or reasoning. They are necessarily bound to the fact of living inasmuch as they are necessarily bound to a living central nervous system.

Thus, concerning the political realm a new idea seems to arise: the law of desire, the law of the will. And it seems to be underneath everything. It may be not a sound founding, but perhaps that is the way things happen to happen. Man may be a machine. But a pretty weird machine. A will-desire machine, not a self-preservation machine.

It is desire, it is the will that prompts to positive law in the first term.

Natural inclination of mankind is a perpetual and restless desire. Period. What really matters is desire itself: not that alleged desire of self-preservation.

Well, down this road we have stumbled upon some ideas that could help to overcome the defectiveness of ancient political and legal foundations. Concerning the very basis of politics, what if we put gods' commandments or

commanding phantasmagoric *physis* aside and focus our endeavours in *this* complex world? Shouldn't we rather work upon an acute study of nature and human nature which takes notice of the integration of both biological-mechanical and *mental* aspects involved in human action? Compulsions, unconscious and voluntary actions, desires, passions, cohabitation, values, reason, the understanding and the will seem to be as natural as the beating of a heart, as natural as the falling rain.

CITATION:

HOBBES, Thomas. [1651-1668] *Leviathan, with selected variants from the Latin edition of 1668*, ed. Edwin Curley. Indianapolis: Hacket Publishing, 1994.

_____ [1651] *Hobbes's Leviathan, reprinted from the edition of 1651.* Oxford: Clarendon Press, 1909.

Ser si mesmo como um outro. Da transcendência à intersubjectividade em Jean-Paul Sartre

Irene PINTO PARDELHA*
Universidade de Évora
Fundação para a Ciência e Tecnologia (Portugal)

RESUMO: Interessa nesta comunicação ressalvar primeiramente a tese sartriana da constituição da subjectividade, sublinhando sobretudo o carácter transcendente dessa constituição, pois para Jean-Paul Sartre, a constituição do humano enquanto humano faz-se fora de si e, apesar de afectado pela facticidade constitutiva da sua situação no mundo, ele escolhe-se a si mesmo e nesse gesto assume a sua existência devendo responsabilizar-se pelo seu agir no mundo. Em linhas gerais estas seriam as premissas-chave do existencialismo sartreano, ao qual a peça de teatro *Huis Clos*, de 1944 (publicada em 1945), tentaria dar voz através de um certo humor negro, muito pouco aceite e bastante mal compreendido fora do círculo existencialista ateu, aquele de que Sartre se declara partidário. Tentaremos por isso, num segundo momento, pensar as consequências dessa transcendência a partir da análise da peça *Huis Clos*, frequentemente conhecida pelo motivo certo: ou seja pela afirmação de que «o inferno são os outros», mas considerada polémica justamente pela incompreensão dessa mesma afirmação.
PALAVRAS-CHAVE: Consciência; Transcendência; Intersubjectividade; Existência; Outros.

ABSTRACT: In a first moment, this paper wants to emphasize the sartrean's thesis of the constitution of the subjectivity. To Sartre this constitution is transcendent because the human being makes himself out of him. Despite the fact he is affected by the constitutive facticity of her situation in the world, he chooses himself and within this movement he assumes her existence and he became responsible for her action in the world. These are the general guidelines of the existentialism of Sartre described on *Huis Clos* of 1944 (printed in 1945), with a black humor, very badly accepted and understood out of the atheistic existentialist circle. So, in a second moment, we would try to think the consequences of this transcendence from the analysis of the *Huis Clos*,

* Doutoranda no Departamento de Filosofia da Universidade de Évora e investigadora da *Fundação para a Ciência e Tecnologia*. Membro do Grupo *KRISIS*. **E-mail:** irenpinto@gmail.com

frequently well-known by the right motif: the statement of «hell is other people»; despite the fact it always been misunderstood.
KEYWORDS: Conscience; Transcendence; Intersubjectivity; Existence; Others.

1. Fazer-se humano

> A existência precede a essência (…) é preciso partir da subjectividade.
> SARTRE, (1945) 1996: 26

Fiel ao lema cartesiano do *cogito ergo sum*, a subjectividade sartreana justifica-se na medida em que toda a consciência só existe porque é consciência de existir. Todo o existencialismo sartreano está alicerçado no pressuposto de que não existimos primeiro e somos conscientes depois: a existência é o modo de ser do *para-si* e, por isso, eu sou na medida em que estou consciente de ser. O papel da consciência é capital para definir o modo de ser do humano, mas se não podemos falar de uma vida humana fora da consciência, também não podemos dizer que a consciência tem uma interioridade, um dentro cavernoso cheio de mistérios insondáveis ou, pelo contrário, de evidências transparentes.

Acerca desta dicotomia entre o dentro e o fora da consciência, Sartre explica no pequeno artigo de 1939 sobre a ideia de intencionalidade que:

> (…) a consciência purificou-se, ela é clara como uma ventania, já não há nada nela, um deslizar para fora de si; se, fosse possível, que entrásseis numa consciência, seríeis apanhados por um turbilhão e repelido para fora (…) a consciência não tem «dentro»; ela não é mais do que o fora de si mesma e é esta fuga absoluta, esta recusa em ser substância que a constituem como uma consciência. (SARTRE, (1939) 1990: 10)

Com a ideia de exteriorização da subjectividade relativamente a um centro substancial, Sartre *volta a consciência do avesso* e aquilo que a filosofia da imanência deseja inscrever dentro dela desaparece e a única ideia que subsiste é a de uma relação entre a consciência e o mundo que não pode diluir nenhum dos termos no outro. Longe de qualquer processo osmótico[1], a consciência

[1] Defender um processo osmótico na tarefa de constituição do mundo pela consciência seria ainda colocarmo-nos na linha de uma filosofia da imanência. A ideia husserliana, elogiada por Sartre em *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionalité*, já critica o facto de que as coisas do mundo, revestidas das suas propriedades específicas, não podem ser transportadas para dentro da consciência. Os conceitos de *noema* e de *noese* são relativos um ao outro e de forma alguma podem ser absorvidos um pelo outro. «Husserl não deixa de afirmar que não podemos dissolver as coisas na consciência. Veja-se esta árvore. Vê-la no sítio exacto onde ela está: na beira da estrada, no meio do pó, solitária e torta sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânica. Ela não poderia entrar na vossa consciência, pois ela não é da mesma natureza do que ela. Penseis aqui reconhecer Bergson e o primeiro capítulo de *Matière et Mémoire*. Mas Husserl não é realista: esta árvore sobre o seu pedaço de terra fendido, não constitui um absoluto que entraria, em seguida, em comunicação connosco» (SARTRE, (1939) 1990: 10).

depende inteiramente da relação que mantém com o mundo: o ser humano é no mundo. «A consciência e o mundo são dados de uma só vez: exterior por essência à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela» (Sartre, (1939) 1990: 10). Não há separação: a consciência não constitui o mundo independentemente dele; mas também não há integração: o mundo não é digerido e assimilado por ela. Neste sentido, a consciência é, tal como para Husserl, intencional. No entanto, ser intencional não constitui uma simples determinação psicológica, mas o ser da própria consciência.

É levando a ideia da consciência intencional até às últimas consequências que Sartre escapa, ou pelo menos tenta escapar, à filosofia da representação dos modernos. Para ele, uma filosofia da imanência assentaria necessariamente numa consciência que continuamente ruminaria conteúdos de mundo e, por isso, dificilmente conseguiria expressar-se de forma espontânea e por isso agir livremente no mundo. A crítica de Sartre pretende sobretudo chamar a atenção para a propensão à passivização de uma consciência imanente e consequentemente apontar o carácter cinético e não estático do fazer-se humano. Fazer-se consciência no mundo é «*s'éclater dans le monde*», ou seja explodir no mundo, necessidade a que uma filosofia idealista não conseguiria responder. A etimologia do verbo francês «s'éclater» revela por si só a atitude espontânea com que Sartre quer cunhar a consciência. Por um lado a significação remete para um acto de violência[2]: a consciência é obrigada a sair do conforto de um si constituído como uma substância; é obrigada a confrontar-se com o seu carácter contingente.

---

[2] Todas as raízes etimológicas do verbo «*éclater*» remetem para esta violência explosiva, ao remeterem para acções como "partir" («*slaitan*» do francique), "despedaçar" («*sleizan*» do alto alemão). Se numa primeira fase, o verbo significa apenas a separação relativamente a uma unidade: «separar-se de», o latim, através do verbo «*exclaccitare*», realça sobretudo o efeito sonoro através do qual essa cisão se dá. Daí que o sentido se aproxime pouco a pouco de algo que se «manifesta ruidosamente», que «aparece com evidência», que «se faz distinguir» – significado bastante rico do ponto de vista fenomenológico.

Na belíssima obra dirigida por Alain Rey, *Le Robert – Dictionnaire historique de la langue française*, diz-se acerca de «*éclater*»: «No século XX, por analogia com a ideia de «dispersão», contida no primeiro sentido, *éclater* usa-se para «dividir-se» num domínio concreto (cerca de 1960: *l'autoroute éclate en trois branches*) e a propósito de um grupo humano (cerca de 1965: *le parti a éclaté*). É a ideia de «violência» que entra no uso (1968) de *s'éclater* «exprimir-se sem contrariedade, por prazer». De *éclater* «se distinguir» vem o sentido figurado de «aceder subitamente à celebridade», daí, falando de coisas: «tomar bruscamente importância». Em diversas utilizações concretas e figuradas, o verbo entra em concorrência com *exploser*» (REY, 2000: 1169). Apesar destas acepções da palavra serem distantes de vinte a trinta anos da publicação do artigo de Sartre sobre a ideia de intencionalidade, podemos conceber uma linha de compreensão do que está em causa em 1939 quando Sartre associa especificamente o verbo *éclater* à sua formulação da ideia de consciência.

A consciência sartreana constitui-se num mundo onde a contigência é rainha. Completamente intencional, a consciência independente de qualquer conteúdo imanente. Sozinha, ela enfrenta o mundo livre de qualquer *a priori*. Este esvaziamento relativamente aos conteúdos leva-nos a uma consequência fundamental da intencionalidade fenomenológica: a cada momento, a consciência é como se nunca tivesse sido e despida de quaisquer conteúdos, ela expõe-se às circunstâncias da facticidade do mundo em que se encontra e livremente se veste das roupagens que nele encontra. Assim, quando projectada em direcção a um mundo emocional ela transforma-se em consciência emocional; em direcção a um mundo teórico, em consciência teórica; a um mundo imaginário, em consciência imaginária, etc. A liberdade da consciência é aqui definida pela capacidade de transformação da relação que ela mantém com o mundo. É a subjectividade que gere a sua relação com a situação na qual está lançada porque é o homem que se faz a si mesmo.

Se não há uma subjectividade imanente, se a consciência não tem dentro, já que se forma no mundo, é porque ela não tem um *a priori* ao qual nos possamos referir: a sua referência é constituição de um projecto de ser. É também a partir desta dimensão de projecto que nos podemos acercar da ideia de transcendência em Sartre. Ela é esse gesto pelo qual a consciência visa e quer uma coisa e ao mesmo tempo a ultrapassa em direcção àquilo que ela não é. Neste sentido, o ser humano é esse ser que, sendo projecto, estando lançado, irrompendo no mundo pode sempre superar aquilo que ele é, por aquilo que ele ainda não é, mas pode vir a ser, ou seja, desejar superar a sua realidade actual projectando-se num dos seus possíveis através da acção.

A constituição do ser a partir da projecção num dos seus possíveis dita o primeiro princípio do existencialismo ateu de Sartre. Na conferência proferida em 1945 (publicada apenas em 1946), Sartre explica:

> O homem existe primeiro, encontra-se, surge no mundo e define-se depois. O homem (…) se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Ele só será depois, e será tal como se fará. Assim, não há natureza humana, já que não há Deus para concebê-la. O homem é não apenas como se concebe, mas tal como se quer, e tal como se concebe a partir da existência, tal como se quer a partir deste ímpeto para a existência, o homem não é senão aquilo que faz de si. (SARTRE, (1945) 1996: 29-30)

Neste sentido, se compreende que o ser nasça sem essência e para ser humano precise de fazer-se como tal, agindo nessa perspectiva. Não se trata de um viver como quem padece a vida, mas de um fazer intencional, "um saber aquilo que se faz" que caracteriza a nossa acção enquanto existentes, porque «(…) não há realidade senão na acção» (Sartre: (1945) 1996: 51).

Os actos falam por quem os pratica, não pelo ideal que os justifica, desculpando-os ou condenando-os. A acção justifica-se por si mesma e é neste sentido que dizemos que o ser humano é aquilo que faz de si assumindo-se e responsabilizando-se pelo que é. Este assumir fundado na liberdade absoluta do ser humano responde ao facto de que se não nos fizermos gente, ninguém nos faz. Não há uma subjectividade absoluta que nos sirva de referência, porque se a consciência não tem essência é porque não há Deus para concebê-la. E neste caso é necessário avocar também as consequências de uma tal afirmação. Ou seja,

> Se Deus não existe, não temos diante de nós valores ou ordens que legitimem a nossa conduta. Assim, não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio numinoso valores, justificações ou desculpas. Estamos sós, sem desculpas. É o que exprimirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado, porque não se criou a si mesmo, e por outro lado, ainda assim livre, porque uma vez lançado no mundo, ele é responsável por tudo quanto faz. (SARTRE, (1945) 1996: 39-40)

Se estamos sozinhos porque Deus não existe, também não temos desculpa, mas de certa maneira também não precisamos dela, a menos que nos sintamos culpados. Neste caso, se nos sentimos culpados e utilizamos a desculpa como forma de não assumpção de um acto deliberado é porque desejamos desresponsabilizar-nos do acto cometido e nesse caso, só podemos estar de má fé porque escolhemos – desculpando-nos deliberadamente – não responder pela nossa liberdade e pelas suas consequências, ou seja, escolhemos libertar-nos da liberdade. A desculpa seria assim uma escolha não espontânea, mas reflexiva que serviria apenas para o ser humano se livrar da angústia de ter de assumir a maneira como ele escolheu fazer-se.

Se devemos assumir-nos porque não nos podemos refugiar numa *intimidade gástrica*[3], se «[…] tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros», se nos descobrimos «coisa entre as coisas, homem entre os homens» (SARTRE, (1939) 1990: 12), como compreender as consequências da liberdade radical do humano quando confrontado com a existência de um outro que não ele?

Ainda que fortemente alicerçada no cogito cartesiano, a consciência sartreana não pode ser compreendida como solipsista. Para Sartre, dizer que estamos sós é uma outra forma de dizer que na nossa solidão só nos temos uns

[3] «Conhecer é «explodir-se em direcção a», arrancar-se à húmida intimidade gástrica para perseguir, lá em baixo, para além de si, isso que não é si, lá em baixo, perto da árvore e contudo fora dela, pois ela escapa-me e empurra-me e eu não posso mais perder-me nela do que ela se diluir em mim: fora dela, fora de mim» (SARTRE, (1939) 1990: 10)

aos outros. A tomada de consciência da própria existência passa necessariamente pelo reconhecimento da existência do outro «como liberdade posta em face de mim, que me pensa e que só se quer por mim ou contra mim» (SARTRE, (1945) 1996: 59). Os outros aparecem como condição da existência do eu. Como escreve Sartre:

> (…) o homem que se alcança directamente através do cogito descobre também todos os outros e descobre-os como condição da sua existência. Ele dá-se conta que não pode ser nada (tal como dizemos que somos espirituais, ou que somos maus, ou que somos ciumentos) salvo se os outros o reconhecem como tal. Para obter uma verdade qualquer sobre mim, é preciso que eu passe pelo outro. O outro é indispensável para a minha existência, tal como para a consciência que tenho de mim (SARTRE, (1945) 1996: 58-59)

As premissas apresentadas no ponto anterior remetem para o facto um esvaziamento da consciência que pretende combater a coagulação dos dados da experiência no seu interior. Por um lado, esta situação poderia levar-nos ser analisada do ponto de vista de um empobrecimento da experiência: se a consciência está vazia é porque não tem riquezas que alicercem *a priori* a sua essência. Por outro lado, este desapossamento substancial é também aquilo que a torna mais forte: ela é obrigada a assumir-se na situação em que está lançada e a partir dela constituir o seu próprio ser.

Se não há uma natureza humana porque não há uma entidade extra-humana que a conceba, o homem encontra-se só na tarefa de se constituir, no entanto esta solidão não significa que a consciência sartreana se reveja no modelo do "*orgulhosamente só*". A consciência a constituição da sua essência depende unicamente da sua maneira de agir. Contudo, na tarefa de dar um sentido à sua solidão ela dá-se conta da existência dos outros e é obrigada a reconhecer-se na solidão dos outros, porque é na intersubjectividade que o ser humano (como consciência) se encontra a si mesmo e, tornando-se responsável por si, fá-lo por toda a Humanidade.

> «(…) quando dizemos que o homem é responsável por si próprio, não queremos dizer que ele é responsável estritamente pela sua individualidade, mas que ele é responsável por todos os homens» (SARTRE, (1945) 1996: 31)

Por mais solitário que seja a disposição das suas escolhas, por mais individuais que elas sejam, elas têm sempre consequências universais. Porque escolher é comprometer-se, comprometendo os outros através da sua acção pessoal.

> Quando dizemos que o homem se escolhe, entendemos que cada um de nós se escolhe, mas com isso também queremos dizer que escolhendo-se ele escolhe todos os homens (SARTRE, (1945) 1996: 31)

A constituição da essência do próprio toca a totalidade da essência humana. Ao definir-se, um indivíduo define todos os outros. A convivência mesmo se é escolhida, não deixa de ser forçada. Trata-se de uma condição da qual depende a definição do ser humano enquanto tal.

2. «O inferno são os outros» – Breve análise de *Huis Clos*

Sobre a necessidade do outro na definição do seu próprio ser, a peça *Huis Clos*, estreada em 1944 e publicada em 1945, pode lançar-nos algumas pistas. Acto após acto, as três personagens principais são obrigadas a confrontar-se com a sua existência, espelhando-se na existência uns dos outros.

Aquilo que se pretende neste ponto é desmistificar a expressão «o inferno são os outros» que em muito contribuiu para a polémica lançada por esta peça. Para isso será necessário perder-nos um pouco no enredo da peça, numa tentativa de aclarar o seu sentido e de criar pontes entre a ficção e a filosofia de Sartre.

Garcin (jornalista), Inês (empregada dos correios) e Estelle (mulher rica) morrem e são condenados ao inferno. Não se conhecem, mas devem continuar a co-existir entre quatro paredes. Não partilham gostos nem convicções. A sala não tem espelhos e eles não têm pálpebras nem podem dormir. Obrigados a uma convivência continuamente desperta dão-se conta daquilo que são espelhando-se na existência uns dos outros. Aí, ao contrário do que se poderia prever, não são submetidos à tortura física, mas acabam por compreender que a ausência de tormentos não significa a ausência de carrascos.

> INÊS – Ireis ver como é simples. Simples como a água. Não há tortura física, não é? E contudo estamos no Inferno. E ninguém vai aparecer. Ninguém. Iremos ficar juntos até ao fim. Não é verdade? Em suma, há alguém que alta aqui: é o carrasco.
>
> GARCIN *a meia voz* – Sei-o bem.
>
> INÊS – Bem! Fizeram economia de pessoal. Está claro. São os clientes que fazem o trabalho todo, como nos restaurantes cooperativos.
>
> ESTELLE – O que é que querem dizer?
>
> INÊS – O carrasco é cada um de nós para os outros dois. (Sartre, (1945) 2005: 104)

A inexistência de espelhos coordena-se com a ausência de pálpebras. A única possibilidade de recuperar a imagem pessoal é fazer um desvio pelo outro. A identidade do próprio é uma tarefa pessoal, mas implica a mediação. A individualidade constrói-se como já viramos através do reconhecimento, pelo qual o outro me devolve a mim mesmo. No entanto, a imagem que o outro me devolve não é domesticada, ela age sobre mim: a favor ou contra mim. Ela não me pertence enquanto não lhe der o sentido da minha própria existência. Em si mesma, sintoma da condição de exterioridade da consciência na tarefa de constituição do seu sentido existencial, esta operação de desvio pelo outro traz consigo a angústia da alienação de si no outro[4].

Em determinado momento do quinto acto, Inês propõe que os seus olhos sirvam de espelho para que Estelle pinte os lábios. Dada a pouca dimensão reflexo, Inês propõe guiar a acção de Estelle.

> INÊS – Eu vejo-te. Toda inteira. Coloca-me questões. Nenhum espelho te será tão fiel (…) Será que não valho mais do que um espelho?
>
> ESTELLE – Não sei. A senhora intimida-me. A minha imagem nos espelhos era domesticada. Eu conhecia-a tão bem!... Agora, eu vou sorrir; o meu sorriso irá até o fundo das suas pupilas, e Deus sabe aquilo que será dele! (SARTRE: (1945) 2005: 106-107)

O desconforto de Estelle denuncia a falta da domesticação da imagem devolvida pelos olhos da sua companheira, mais acentuada ainda pelo facto de que, ao contrário do espelho, Inês pode devolver uma imagem de si inadequada à realidade, ou seja: Inês pode mentir, agindo assim de má-fé.

> INÊS – O que é que tens aí, por baixo da bochecha? Uma coisa vermelha?
>
> ESTELLE, assustada – Uma coisa vermelha, que horror! Onde?
>
> INÊS – Aí! Aí! Eu sou o *miroir aux alouettes*, minha pequena cotovia[5], apanhei-te! Não há vermelhão. Nem um bocadinho. Hein? Se o espelho se pusesse a mentir? Ou se eu fechasse os olhos, se me recusasse a ver-te, que farias tu com essa beleza toda? Não tenhas medo: é preciso que eu te olhe, os meus olhos permanecerão grandes e abertos. E eu serei amável, completamente amável. Mas tu dir-me-ás: tu. (SARTRE: (1945) 2005: 107)

A possibilidade de se tratarem por tu, ou seja, a possibilidade de se reconhecerem como iguais passa necessariamente pela devolução da imagem do próprio pelo outro. Se apenas eu existisse, se não tivesse quem me

[4] «Tudo se passa como se, para qualquer homem, toda a humanidade estivesse os olhos postos sobre aquilo que ele faz e se regulasse por aquilo que ele faz» (SARTRE, (1945) 1996: 36).

[5] Literalmente «Miroir aux alouettes» significa: «espelho das cotovias», expressão utilizada para descrever algo que causa fascínio através de uma imagem enganadora.

devolvesse uma ideia de mim, a minha existência não faria sentido: «*se eu fechasse os olhos, se me recusasse a ver-te, que farias tu com essa beleza toda?*»

A metáfora do outro como espelho, capaz de devolver-nos a nós mesmos – a nós que nos fazemos fora de nós – ajuda-nos a compreender aquilo que implica a mediação na constituição da existência de cada um. O outro é condição de possibilidade da nossa existência porque apenas através dele alcanço o conhecimento do meu rosto, cujo reconhecimento – por aquele que não sou eu – constitui a minha identidade. O reconhecimento transforma-se assim na peça essencial da tarefa de constituição do sentido da existência de cada um.

Quando Garcin tenta isolar-se, Inês reconhece este roubo de identidade, esta identidade feita de sensações impuras ou bastardas:

> GARCIN – (…) Iremos sentar-nos calmamente, fecharemos os olhos e cada um tentará esquecer a presença dos outros.
>
> INÊS – Ah! Esquecer. Que infantilidade! Sinto-o até dentro dos meus ossos. O vosso silêncio grita-me nos ouvidos. Podeis agrafar-vos a boca, podeis cortar-vos a língua, será que deixaríeis de existir? Será que podem parar o vosso pensamento? Oiço-o! Ele faz tic tac, como um despertador, e eu sei que ouvem o meu. Podeis refastelar-vos no vosso canapé à vontade, estais em todo o lado, os sons chegam até mim sujos porque você os ouviu quando passavam. Você roubou-me até o rosto: você conhece-o e eu não o conheço.

Por mais que escolhamos não agir, a nossa existência permanece evidente para os outros. A nossa inacção já é acção sobre os demais.

> INÊS – (…) E ela? Ela? Você roubou-ma: se estivéssemos sozinhas, acredita que ela me trataria como me trata? Não, não: tire essas mãos do rosto, eu não permitirei isso, seria demasiado cómodo. Permaneceríeis aí, insensível, mergulhado em vós mesmo como um Buda, mesmo se eu tivesse os olhos fechados, sentiria que ela vos dedica todos os barulhos da sua vida, mesmo o roçar do seu vestido, e que ela vos envia sorrisos que você não vê… Nem pensar! Eu quero escolher o meu inferno, eu quero olhar-vos com todos os olhos e lutar com a cara a descoberto. (Sartre, (1945) 2005: 109)

Quando confrontado com a possibilidade de sair da sala, Garcin escolhe o seu inferno: existir com as outras, continuar a fazer-se através dos seus olhos, a prestar-se ao reconhecimento delas, um reconhecimento que o reenvia para aquilo que ele é, para a maneira como escolheu fazer-se. Descobrir-se a si mesmo é descobrir também o outro como capaz de exercer as suas escolhas, cujas repercussões serão sentidas por mim, como sons que chegam impuros aos meus ouvidos porque já foram ouvidos do outro. Ao contrário da "*intimidade gástrica*" promovida por uma filosofia da representação, a filosofia

existencialista de Sartre oferece a ideia de uma intimidade bastarda, de uma privacidade que nunca poderá ser constituída sozinho no conforto de um quarto diante da lareira. O domínio do privado não escapa à contaminação do meio colectivo onde se encontra, porque a nossa condição é fazermo-nos humanos no meio dos humanos, seja lutando com a cara a descoberto ou com as mãos diante dela. E independentemente de qualquer soberba, orgulho ou vaidade, que nos levariam a optar por uma existência solitária, somos obrigados a admitir com Garcin, que:

> GARCIN – (…) eles emaranharam os fios todos. Se fizerdes o menor gesto, se levantardes a mão para vos abanar, Estelle e eu sentiremos o estremecimento. Nenhum de nós se pode salvar sozinho; é preciso que nos percamos juntos ou que nos desembaracemos juntos. Escolha! (Sartre, (1945) 2005: 114)

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS:

SARTRE, J.-P., *L'existencialisme est un humanisme* (1945), Folio – Gallimard, Paris, 1996.

_____ «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité» (1939) in *Situations Philosophiques*, Tel – Gallimard, Paris, 1990, pp. 9-12.

_____ «Huis Clos» (1945) in *Théâtre complet*, La Pléiade – Gallimard, Paris, 2005, pp. 89-144.

REY, A. (dir.), *Le Robert – Dictionnaire historique de la langue française*, Dictionnaires Le Robert, Paris, 2000.

La "strategia negriana dell' oltre". Un vero superamento di Marx e Lenin o un giovane-hegelianismo post-moderno?

Irene VIPARELLI*
Universidade de Évora
Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Portugal)

RIASSUNTO: La filosofia negriana, dai suoi esordi "operaisti" fino alle più recenti analisi sulla "post-modernità", si fonda su una "strategia dell'oltre", ovvero sulla convinzione teorica che il solo modo per restare fedeli a Marx e Lenin sia l'abbandono di ogni atteggiamento "ortodosso" e il riconoscimento del necessario superamento dei limiti teorici e politici della prospettiva marx-leniniana. Negri da un lato considera il metodo dialettico marxiano come "storicamente determinato, funzionale alla comprensione di una specifica configurazione del capitalismo; dall'altro considera la scelta del punto di vista della soggettività rivoluzionaria come l'elemento perdurante del marxismo. Conseguentemente la "strategia dell'oltre" si configura come una ri-fondazione del marxismo a partire da un'"ontologia soggettiva".
Il presente saggio si propone di riflettere su quali siano le implicazioni, teoriche e politiche, di tale "strategia filosofica" negriana che, se ha il merito individuare un persistente valore gnoseologico del marxismo nella contemporaneità, non è esente da pericoli: tale "oltrepassamento a-dialettico" di Marx rischia infatti di trasformarsi nel suo contrario, ovvero nella riproposizione di problematiche filosofiche in fondo pre-marxiste, molto simili alle classiche questioni del giovane-hegelianismo tedesco che Marx, proprio attraverso il metodo dialettico, aveva cercato di oltrepassare.
PAROLE CHIAVE: Operaismo, dialettica, marx-leninismo, biopolitica, post-modernità.

ABSTRACT: Negri's philosophy, since the Italian period of "Workerism" until the most recent analysis on the post-modernity, is founded on the so called "strategy of beyond". This strategy is based on the theoretical belief that, the only possibility to remain faithful to the thought of Marx and Lenin is to abandon any "orthodox attitude" and recognize the need to overcome the theoretical and political limitations of the Marxist-Leninist perspective. On the one hand Negri considers the Marxist dialectical method "historically determined", meaning that it is functional for

* Dottorato in "Etica e filosofia politico-giuridica" istituito dai Dipartimenti di Filosofia e di Filosofia del Diritto dell'Università degli Studi di Salerno (Italia). **E-mail:** viparelli1@interfree.it

understanding a particular configuration of capitalism, and on the other hand he believes that its enduring element is to choose the point of view of the revolutionary subjectivity. As a result, the "strategy of beyond" becomes a re-foundation of the Marxism with its basis into a "subjective ontology". The present essay aims to discuss the theoretical and political implications of the Negrian philosophical approach that recognizes a persistent epistemological value of Marxism in the contemporary world, but this "non-dialectical overcome" of Marx may also turn into its opposite, that is the revival of philosophical "pre-Marxist" questions, very similar to the questions of the young-Hegelians, which Marx had tried to overcome through the dialectic method.
KEYWORDS: Workerism, dialectic, Marxism-Leninism, bio politics, postmodernism.

1. Premessa

La teoria marxiana per Negri è ancora un valido strumento ermeneutico così come Lenin è ancora un punto di riferimento imprescindibile per ogni progetto politico veramente rivoluzionario. È necessario però abbandonare ogni sterile atteggiamento ortodosso ed esser disposti ad andare "con Marx, oltre Marx" e "con Lenin oltre Lenin". Una sorta di "strategia dell'oltre" sembra quindi costituire l'indiscusso presupposto teorico dell'intera speculazione di Negri, dalle riflessioni del periodo operaista fino alle più recenti analisi della contemporaneità. Ma come si configura concretamente questa "strategia"?

L' "oltre" esprime l'individuazione di un limite "storico-metodologico" della prospettiva marx-leniniana e l'esigenza correlata del suo superamento: per Marx il metodo dialettico era considerato il metodo adeguato alla comprensione scientifica di quell'oggetto specifico che è il modo di produzione capitalistico; per Negri invece tale metodo è valido soltanto in relazione ad una specifica congiuntura del capitalismo: quella dominata dalla figura dell'"operaio professionale" e conclusasi con la prima guerra imperialistica mondiale e con la rivoluzione dell'ottobre 1917. La successiva riconfigurazione del capitalismo, dominata dall'operaio massa e dalla pianificazione capitalistica, costituisce un nuovo oggetto d'analisi e impone quindi nuovi strumenti metodologici. Così Negri, portando alle estreme conseguenze la categoria dello "storicamente determinato" e frantumando l'oggetto e il metodo marxiano, concepisce l' "oltre" innanzitutto come la necessaria liberazione del dispositivo marx-leniniano dai suoi propri presupposti dialettici.

Al di là del metodo e dell'oggetto, cosa conserva quest' "oltre" del progetto rivoluzionario marx-leniniano?: «L'unica risposta all'interrogativo: in che cosa noi siamo oggi leninisti?, è molto semplicemente data: siamo leninisti nella misura in cui da dentro la situazione determinata che è oggi nostra, affermiamo un punto di vista di classe inteso appunto alla sovversione» (NEGRI, 2004 (1° ed. 1977): 54-55); «Questa volontà di sovversione e di potere è l'elemento che caratterizza in maniera effettiva il leninismo e lo rende una categoria permanente, una discriminante tra chi è rivoluzionario e chi non lo è» (NEGRI, 2004 (1° ed. 1977), 94-95).

Ciò che *permane*, la sola invariante del marxismo, è proprio la "scelta settaria" dello specifico "punto di vista" di quella soggettività rivoluzionaria che, nel suo radicale rifiuto di ogni forma di comando e di sfruttamento, incarna in ogni epoca il desiderio dell'assoluta libertà. Non nel metodo, non nell'oggetto quindi, ma solo nella scelta della prospettiva eversiva della

soggettività rivoluzionaria è possibile trovare l'elemento perdurante del marxismo.

Una preliminare tematizzazione della profonda "differenza di presupposti" della prospettiva filosofica negriana e di quella dialettica marxiana costituirà la base teorica a partire dalla quale si cercherà di rilevare quali siano le conseguenze e le implicazioni politiche della strategia negriana dell' "oltre": tale "andare oltre", proprio in quanto si configura come abbandono del dispositivo dialettico, ha in sé il "pericolo" di un ritorno ad una problematica filosofica in fondo "pre-marxista". In altre parole, l'ardito progetto di fondazione soggettiva del marxismo rischia di riproporre una sorta di "giovane-hegelianismo post-moderno", ovvero una concezione filosofica dell'emancipazione umana che Marx, proprio attraverso la formulazione del metodo dialettico, aveva in qualche modo cercato di oltrepassare.

2. L'interpretazione negriana della teoria Marx-leniniana

In che modo Negri rifonda soggettivamente la teoria rivoluzionaria marx-leninana? In Marx, per Negri,

> (...) il concetto di classe operaia era […] costituito in maniera statica, come proiezione meccanica della forza lavoro, quindi ancora come figura interna al capitale. […] Bisognava rovesciare quell'interpretazione di Marx: *la classe operaia era,* al contrario, *il motore di ogni sviluppo attraverso la lotta.* La classe operaia era definita dal suo essere soggettivo, dalla capacità di mostrarsi come evento e di disporsi come costituzione sociale. (NEGRI, 2003: 39)

Il punto di partenza negriano è quindi il presupposto operaista del netto rifiuto della riduzione marxiana della classe operaia a capitale variabile, ovvero a forza-lavoro posta dal capitale. La classe operaia è sicuramente forza-lavoro, è ovviamente posta dialetticamente dal capitale, ma tale suo essere non è però né esclusivo, né assoluto. Essa è infatti soprattutto una "categoria autonoma", una "variabile indipendente" che incarna l'impossibilità stessa di ogni sua inclusione totale nelle relazioni dello sfruttamento e del comando capitalistico.

La soggettività operaia è una forza irriducibile; è resistenza, lotta, opposizione radicale; e, proprio in tale sua autonomia e esteriorità alla relazione di capitale, si afferma come il principio costituente della realtà e come motore di ogni trasformazione storica. Il "drammatico movimento" di infinita metamorfosi e ristrutturazione del capitale non è quindi, come avrebbe voluto Marx, il risultato dello sviluppo dialettico del suo presupposto contraddittorio, ma invece è sempre il risultato delle lotte soggettive:

> (...) lo sviluppo storico in genere, dal punto di vista dell'analisi causale, *non è prefigurabile* in alcun modo, ma dipende sempre dall'azione dei soggetti all'interno del processo. L'azione dei soggetti – se riportata all'autonomia della classe operaia – è poi un'azione sempre *smisurata.* Smisurata nel senso dell'essere "fuori misura" e anche dell'essere "oltre misura": fuori misura rispetto alla possibilità di dare una misura e cioè di controllare questi movimenti; oltre misura nel senso che questi movimenti possono di volta in volta, creare situazioni del tutto imprevedibili, totalmente fuori dal pensabile. (NEGRI, 2003: 41-42)

Il processo storico quindi, proprio in quanto è determinato da tale "principio soggettivo", si definisce come un movimento assolutamente discontinuo, non-lineare ed escludente da sé ogni sorta di teleologia. In realtà però tale discontinuità storica mantiene una sua intrinseca continuità: il capitale infatti, nella sua esteriorità rispetto a tale elemento soggettivo e vivificante, è una pura "oggettività passiva", per sé incapace di sviluppo e di movimento; esso però, per rispondere ai desideri di libertà della soggettività antagonista, è costretto ad un continuo movimento: proprio nell'impossibile tentativo di inclusione totale della soggettività antagonista, deve progressivamente estendere il suo comando su tutta la società, eliminando ogni esteriorità alle relazioni capitalistiche, ogni "punto debole". Tale "interiorizzazione" però si trasforma necessariamente nell'affermazione di una nuova "esteriorità": la soggettività operaia, quanto più è inserita nella relazione di capitale, tanto più manifesta la sua costitutiva autonomia nella forma di un rifiuto assoluto di ogni mediazione e di ogni inclusione nelle relazioni dello sfruttamento capitalistico.

Il modo di produzione capitalista si configura quindi, nella rappresentazione negriana, come un processo di "discontinuità-continua" in cui, proprio la discontinuità imposta dalle lotte soggettive, realizza la continuità del movimento attraverso il quale il capitale progressivamente distrugge ogni "esteriorità esterna" e radicalizza parallelamente l' "esteriorità interna".

La contemporaneità, in tale concezione dello sviluppo storico, appare davvero come il compimento di tale processo: da un lato l'Impero è ormai null'altro che comando illimitato e globale del capitale il quale, eliminata ogni forma di esteriorità, ha ormai davvero creato, per dirla con Marx, "un mondo a sua immagine e somiglianza"; dall'altro però a tale supremo livello di inclusione corrisponde un'assoluta "esteriorità interna". La moltitudine biopolitica è infatti una soggettività *immediatamente* produttrice che, non più in alcun modo rappresentabile come capitale variabile e completamente libera dalla dialettica del capitale, è ormai "lavoro vivo" finalmente divenuto carne, vita che produce relazioni, forme di vita, comune, mondo. L'autonomia parziale

della classe operaia è diventata ormai, nella moltitudine, esteriorità assoluta ed ontologica.

Le più recenti riflessioni biopolitiche di Negri, proprio in quanto concepiscono la contemporaneità come la fine dell'intero processo dello sviluppo capitalistico e come il luogo della realizzazione delle sue tendenze, rivelano chiaramente quali siano i presupposti filosofici dell'intera speculazione negriana. Appare evidente infatti che l'interpretazione negriana del capitalismo è strutturata a partire dalla classica opposizione filosofica tra soggettività e oggettività: da un lato l'oggettività, la relazione di capitale e lavoro salariato, è concepita in modo assolutamente "statico", come un' "oggettività data" e per sé incapace di ogni tipo di sviluppo; dall'altro e conseguentemente la libera soggettività è concepita come il principio esteriore di movimento. Dati tali "presupposti filosofici", lo sviluppo storico non potrà che esser concepito come il processo del progressivo disvelamento di tale soggettività costituente: in un primo momento la soggettività, manifestandosi come un'autonomia soltanto relativa rispetto all'oggettività, non rivela né la passività dell'oggettività né il suo proprio valore ontologico ed appare esclusivamente nel suo esser posta dialetticamente dal capitale. Progressivamente però, attraverso le lotte, essa si afferma come un'esteriorità sempre più radicale e come il vero principio di trasformazione dell'oggettività inerte. Al termine dell'intero processo, nel tempo del General Intellect e della produzione biopolitica, la soggettività raggiunge finalmente quella forma "adeguata al suo concetto", manifestandosi come fondamento ontologico di un'oggettività, quella del comando imperiale, la cui "passività"è ormai pienamente dispiegata.

Cosa si perde, in questo rinnovamento soggettivo della teoria marxiana? Per rispondere a tale domanda sarà utile soffermarci un attimo sulla la celebre critica marxiana a Feuerbach: per Marx il limite di Feuerbach è nel concepire « l'oggetto, la realtà, la sensibilità […] solo sotto la forma dell'obietto o dell'intuizione; ma non come attività umana sensibile, prassi; non soggettivamente» (ENGELS, 1985: 81). Una concezione dunque assolutamente passiva della oggettività che, proprio in quanto "non e concepita soggettivamente", impone una necessaria "ricaduta nell'idealismo", ovvero la definizione di un principio esteriore e trascendente di trasformazione. D'altronde Marx riconosce che «Feuerbach si spinge avanti di tanto quanto in genere può spingersi un teorico senza cessare di essere teorico e filosofo» (Marx, Engels, 1958, 38). Il limite di Feuerbach è quindi il limite stesso della filosofia e il suo superamento deve necessariamente configurarsi come il superamento stesso della filosofia. La critica marxiana a Feuerbach costituisce così il presupposto per la fondazione di una nuova concezione dell'oggettività come "attività soggettiva", come relazione auto-sviluppantesi di forze

produttive e rapporti di produzione, che esclude da sé ogni "filosofico ricorso" ad un principio trascendente, esteriore. Non si dà soggettività al di là delle sue proprie condizioni oggettive così come non esistono condizioni oggettive che non siano il prodotto dell'attività umana: il materialismo storico è il grandioso tentativo di giustificare il movimento storico "dall'interno", come sviluppo della relazione tra un'oggettività e una soggettività, entrambe reciprocamente presupposte e poste. È dunque impensabile, da un punto di vista marxiano, ridurre, come fa Negri, la validità del metodo dialettico ad una fase determinata del capitalismo; esso è invece lo strumento, scientifico e rivoluzionario, di comprensione di quella logica che, in quanto legge di sviluppo dell' "oggettività-soggettiva" capitalista, persiste in tutte le sue metamorfosi storiche e ne costituisce il suo "segreto".

Negri, negando precisamente tale "spiegazione interna" del movimento storico, ripresenta una concezione che potremmo definire "filosofico-feuerbachiana" del materialismo. Quali sono le conseguenze politiche di tale ritorno negriano alla filosofia? Ancora una volta la critica marxiana a Feuerbach sembra poter aiutarci:

> (...) se in luogo di uomini sani, per esempio, vede una massa di affamati scrofolosi, sfiniti e tisici, (Feuerbach) è costretto a rifugiarsi nella "più alta intuizione" e nell'ideale compensazione nella specie […] dove il materialista comunista vede la necessità e insieme la condizione di una trasformazione tanto dell'industria quanto della struttura sociale. (MARX/ENGELS, 1958: 41)

Per Marx il filosofo è l'antitesi del materialista comunista: il primo non può dare agli oppressi altro che la speranza teologica in un principio trascendente, "esteriore", mentre il secondo cerca, nell'oggettività presente, nella storia, le condizioni oggettive e gli strumenti della loro emancipazione.

3. L'interpretazione negriana della concezione marx-leniniana della rivoluzione

È possibile quindi essere, come vorrebbe Negri, ad un tempo filosofo e materialista comunista? La differenza teorica tra il dispositivo marxiano e quello negriano si è trasformata in un problema eminentemente politico. Bisognerà quindi cercare di mettere in luce, attraverso una rivisitazione della teoria negriana della rivoluzione, quali siano i problemi legati al suo tentativo di fondare filosoficamente la teoria rivoluzionaria.

La rivoluzione, per Marx e Lenin, era concepita come un processo nel corso del quale il proletariato, conquistato il potere, avrebbe dovuto imporre,

attraverso la fase della transizione socialista, tutte le condizioni per l'estinzione dello Stato e per la realizzazione del comunismo, concepito come terza e ultima tappa della rivoluzione. Per Negri tale rappresentazione del processo rivoluzionario, proprio come il metodo e l'oggetto marxiani, è anch'essa "storicamente determinata", cioè legate alle specifiche esigenze, ad un tempo strategiche e tattiche, dell'"operaio professionale". Data l'immaturità dello sviluppo capitalistico tra la fine dell'ottocento e gli inizi del novecento, la classe operaia non poteva che rappresentarsi i propri desideri soggettivi di libertà nella forma di un "futuro da costituire", concependoli come il risultato di un processo dialettico nel corso del quale la pianificazione e la razionalizzazione socialista della produzione avrebbero saputo affermare le effettive condizioni oggettive dell'emancipazione umana.

Al di là però del suo carattere "storicamente determinato", questo schema triadico e dialettico presenta per Negri anche un limite assoluto: «In Lenin la concezione dello sviluppo non è semplicemente continua, lineare, ma anche spontanea, pacifica, automatica; talora sembra un processo che si sviluppa con la forza di un processo naturale. Qui dunque siamo di fronte ad un'incoerenza, ad un limite idealistico della concezione leninista» (NEGRI, 2004 (1° ed. 1977): 265).

Per Marx e Lenin la rottura rivoluzionaria si identificava con l'atto della presa del potere da parte del proletariato, mentre il passaggio dal socialismo al comunismo era concepito come un processo tendenzialmente lineare e continuo alla fine del quale lo Stato, e con esso ogni forma di trascendenza politica e di sovranità, si sarebbe estinto.

Tale rappresentazione "spontaneista" del processo è stata negata, secondo Negri, dalla storia del capitalismo novecentesco, che ha mostrato l'intima compatibilità di capitalismo e socialismo: la produzione taylorista, l'organizzazione fordista della distribuzione e le politiche keynesane hanno infatti mostrato che il capitalismo non è in alcun modo in contraddizione con i processi socialistici della razionalizzazione e della pianificazione produttiva così come la pianificazione socialista della produzione ha in realtà riprodotto le classiche forme capitalistiche dello sfruttamento e del comando del lavoro, negando così ogni sua presunta valenza rivoluzionaria.

Tra capitalismo e socialismo non c'è quindi, come avrebbero voluto Marx e Lenin, alcuna frattura rivoluzionaria: la legge del valore come misura della ricchezza, loro presupposto comune, li connota entrambi come forme sociali del comando e sfruttamento del lavoro. Conseguentemente la transizione, ovvero il processo di affermazione delle condizioni oggettive per il comunismo, ben lungi dall'esser un momento interno al processo rivoluzionario, si rivela esser piuttosto una prerogativa specifica del capitalismo.

Così, già negli anni settanta, Negri arrivava così alla seguente conclusione:

> Ci troviamo dunque in una situazione nella quale la mistificazione (e/o il passaggio) del socialismo è stata interamente vissuta dal capitale stesso, […] di conseguenza […] la fase socialista (nella quale la legge del valore deve funzionare), non ha tanto oggi il segno della perpetuazione dell'ineguaglianza, ha piuttosto il segno dell'impossibilità. […] Oggi insomma l'espropriazione degli espropriatori deve contenere in sé fin da subito la possibilità della distruzione di ogni forma di comando, la liberazione della classe, la liberazione dal lavoro (e cioè dalla legge del valore); il comunismo non segue nessuna precedente fase. (NEGRI, 2004 (1° ed. 1977): 252-255)

Incluso il problema della transizione nel movimento di sviluppo capitalistico ed esclusa quindi ogni possibile processualità, la rivoluzione si configura in Negri come sintesi del «sovrapporsi dello spezzare e dell'estinguersi» (NEGRI, 2004 (1° ed. 1977): 260), come un *kairòs* che nello stesso tempo, *immediatamente,* distrugge l'intero ordine costituito, le forme trascendenti del comando e dello sfruttamento, e conquista il piano di immanenza, costituendo un mondo di assoluta libertà, specchio della soggettività libera. Una teoria quindi assolutamente "evenemenziale" che, concependo il movimento di liberazione come non-processo, come "salto qualitativo", afferma una discontinuità assoluta tra il prima e il dopo, tra l'ordine costituito e il mondo da costituire.

Tale concezione della rivoluzione, nelle riflessioni negriane del periodo operaista, non poteva però pervenire ad una chiara e completa definizione: la classe operaia fordista infatti, dato il suo radicale rifiuto del lavoro e di ogni forma di rappresentanza, rivendicava già "il comunismo come programma minimo", concependo quindi già la rivoluzione come *kairòs*, come evento *immediatamente* distruttore e costituente. Tale "programma politico dell'evento rivoluzionario" era però contraddetto dal persistere dalla "dialettica dello strumento": la proprietà capitalistica dei mezzi di produzione, il legame dialettico che ancora sussisteva tra classe operaia e capitale, imponeva al proletariato di rivolgere la propria forza distruttrice non soltanto contro il comando e lo sfruttamento capitalistico, ma anche contro le stesse forze produttive, contro quel "lavoro morto" indelebilmente segnato dal rapporto dello sfruttamento capitalistico. Si riproponeva tacitamente il problema della "transizione", di una necessaria processualità rivoluzionaria nel corso della quale si sarebbero dovute affermare le condizioni oggettive del comunismo. Sinteticamente potremmo dire che la possibilità di una piena tematizzazione di una teoria "evenemenziale" della rivoluzione si scontrava con la problematica operaista-panzieriana delle macchine e del loro uso capitalistico.

Solo oggi il concetto di una moltitudine biopolitica, proprio in quanto, nella sua autonomia produttiva, incarna la piena realizzazione dell' "esteriorità interna" e esclude ogni esigenza di transizione, consente a Negri di pervenire alla più coerente e completa rappresentazione della rivoluzione come "evento", *kairòs*.

Negri infatti ci avverte: « siamo in un periodo di transizione, o, meglio, in un interregno» (NEGRI/HARDT, 2004: 190). Il capitale, ancora una volta, come aveva già fatto di fronte alle esigenze proletarie di pianificazione socialista, ha esso stesso risolto il "problema operaista" dell'opposizione tra i desideri soggettivi di comunismo e la necessità di una "transizione": esso stesso ha distrutto la legge del valore, ormai impossibile misura della ricchezza, ha spezzato la dialettica di capitale e lavoro, ponendo fine alla "dialettica dello strumento" e, con essa, allo stesso dominio del lavoro morto; ha affermato l'assoluta autonomia della soggettività creatrice, ormai immediatamente produttrice di relazioni e forme di vita, società, comune. Il capitale avrebbe quindi esso stesso realizzato il comunismo, sia pure nella forma del "comunismo del capitale", ovvero nella forma del comando e dello sfruttamento sul lavoro.

Il *kairòs* rivoluzionario, in tale mondo post-moderno in cui è svanita ormai ogni possibilità di ulteriore transizione e in cui sono state realizzate, nella *forma* alienata del capitalismo, tutte le istanze di libertà espresse della soggettività, si configura come il momento della negazione della contraddizione, ormai pienamente disvelata, tra la *forma* capitalistica ed alienata ed il *contenuto* comunista e quindi della realizzazione della piena coincidenza di essenza ed esistenza, di oggettività e soggettività.

Così le più recenti riflessioni biopolitiche negriane, anche in relazione al problema della rivoluzione, rivelano chiaramente il nucleo filosofico della sua teoria rivoluzionaria, costituito dal classico problema dell'adeguazione della forma al contenuto. Esse permettono quindi di far luce anche sui presupposti del precedente punto di vista operaista. Lo stesso nucleo filosofico infatti, sebbene fosse parzialmente oscurato dai persistenti problemi della transizione, costituiva già allora il fondamento della sua teoria rivoluzionaria: edificare il processo capitalistico sul movimento delle lotte soggettive e sulle risposte capitalistiche significa da un lato concepire l' "evento rivoluzionario" della rottura-discontinuità come il momento di parziale disvelamento del principio soggettivo; dall'altro significa concepire la risposta del capitale come il momento di realizzazione, in *forma* alienata, delle istanze soggettive e quindi del principio ontologico.

Questa concezione negriana dello sviluppo capitalistico e del suo superamento sembra davvero riaffermare un giovane-hegelianismo post-

moderno: già nella prospettiva giovane-hegeliana infatti la storia era concepita come processo di progressivo disvelamento dell'essenza soggettiva della realtà che si manifestava dapprima nella forma alienata e trascendente della religione cristiana, poi nella forma secolarizzata della filosofia. Il problema specificamente giovane hegeliano era quindi il superamento dell'ultima e più profonda contraddizione, quella tra filosofia e storia: come adeguare l'essenza soggettiva, ormai pienamente disvelata nella filosofia hegeliana, ad un'oggettività storica la cui forma assolutamente irrazionale esprimeva la piena contraddizione con il suo principio essenziale? Come adeguare, in altre parole, la forma al contenuto? La risposta giovane hegeliana era proprio in una rivoluzione che, distruggendo la forma alienata, realizzava un mondo pienamente conforme al suo principio costituente.

Marx aveva rifiutato tale posizione, filosofica ed idealista, del problema rivoluzionario, considerandola in ultima istanza teologica: essa riproponeva infatti il problema religioso della incarnazione dello spirito o, per dirla negrianamente, del farsi corpo della carne, del farsi reale del virtuale.

Per Marx l'oggettività alienata non esprime la contraddizione della sua forma apparente con una presunta essenza soggettiva razionale; essa è invece "apparenza reale", binomio in cui la categoria di "apparente" rivela che la genealogia della forma è da ricercare altrove, ovvero nei rapporti di produzione, mentre quella di reale "reale" esprime l'intrinseca necessità di tale forma: dato lo specifico modo di produzione, data cioè la relazione determinata tra forze produttive e rapporti di produzione, l'oggettività non si sarebbe potuta affermare in altra forma specifica. Il segreto dell'alienazione, dato che la forma è pienamente adeguata al suo contenuto, per Marx non è quindi nell'oggettività stessa, nell'irrazionalità dell'apparire, ma invece negli stessi presupposti oggettivo-soggettivi dell'oggettività. La rivoluzione conseguentemente si deve configurare come il momento della trasformazione di tali presupposti oggettivo-soggettivi.

Il comunismo indubbiamente è, come afferma Negri, la conquista del piano di immanenza, ma non in quanto momento della realizzazione di un qualsivoglia principio ontologico, piuttosto in quanto risultato storico e momento ultimo di un processo di trasformazione oggettivo-soggettiva, tappa finale di un processo rivoluzionario affermante la fine, essa stessa dialettica, della dialettica di capitale e lavoro salariato.

La concezione trinitaria marx-leniniana della rivoluzione non è quindi, come vorrebbe Negri, espressione dei limiti storico-metodologici di Marx e Lenin, ma esprime piuttosto l'interna coerenza tra i presupposti teorici "non-filosofici" e la prospettiva politica. In altre parole, la definizione della rivoluzione come processo dialettico esprime la necessità di rappresentarsi lo

stesso "salto qualitativo" rivoluzionario, ovvero la liberazione umana, come un processo di trasformazione nel corso del quale si devono affermare le condizioni sia oggettive che soggettive del comunismo.

Conclusioni

La filosofia del Negri post-moderno è interpretabile come un tentativo di "rinnovare" il progetto già sviluppato nel periodo operaista: come negli anni sessanta era stato necessario reinterpretare la filosofia marxiana per adeguarla al modo di produzione ford-taylorista, così oggi si impone un nuovo "superamento" della filosofia marxiana, per liberarla ancora una volta dai suoi propri limiti storici e elevarla al livello della post-modernità. Se però nel periodo operaista si era trattato di una "critica interna" del marxismo, della riforma di un dispositivo che, in alcune sue parti, era diventato anacronista, oggi, nella post-modernità, il processo di rinnovamento del marxismo è reso possibile per Negri soltanto grazie alla sua "ibridazione" con la filosofia post-strutturalista francese: l'interpretazione deleuziana di Foucault diventa per Negri il più prezioso strumento per interpretare la contemporaneità. Tale "ibridazione", se esprime indubbiamente la grandiosità del progetto negriano, ne rivela però anche la profonda problematicità, è anche la radice teorica della possibile metamorfosi del "superamento" di Marx in un "regresso" ad un punto di vista in fondo"pre-marxiano", "giovane-hegeliano".

L'interna coerenza del post-strutturalismo francese è garantita dal completo distacco dal dispositivo marxiano, dalla scelta di altri, differenti, strumenti ermeneutici e dall'abbandono della gramsciana "filosofia della praxis", di un pensiero che nasce e si sviluppa intorno al progetto politico dell'emancipazione umana. Il rifiuto foucaultiano di una concezione "oggettualistica" del potere, concepito come qualcosa che "si possiede", include infatti la critica dei postulati centrali del marxismo: il potere non è proprietà dello Stato, né della classe borghese, né è riducibile agli "apparati" in cui esso si esercita esattamente perché il potere non è "un qualcosa", non ha un suo proprio luogo né una sua "consistenza sostanziale"; esso è un rapporto di forze, un esistenza diagrammatica che non deriva, ma è bensì presupposta all'organizzazione sociale. Le relazioni di potere non derivano dalla struttura sociale, al contrario la creano. Tale concezione del potere, più che invertire la relazione marxiana tra lo strutturale e il sovrastrutturale, in realtà nega l'intero dispositivo marxiano, rifiutando la rappresentazione della società edificata sull'opposizione dialettica tra potere economico e potere politico, tra società civile e Stato, tra struttura e sovrastruttura. Al dualismo dialettico i post-

strutturalisti oppongono la molteplicità spazio-temporale del diagramma delle forze; alla causalità strutturale (tralasciamo qui tutte le polemiche sull' "economicismo" e il meccanicismo) oppongono la "causalità immanente"; infine, allo svolgimento dialettico dalla struttura alla sovrastruttura oppongono il meccanismo dell' "attualizzazione-differenziazione": la struttura sociale non riflette un determinato grado di sviluppo delle forze produttive, bensì è il prodotto del movimento di attualizzazione-formalizzazione di una causalità (rapporti di forze) virtuale e potenziale.

In tale dispositivo il dualismo (capitale –lavoro salariato; potere economico – potere politico), essendo concepito come prodotto del movimento di integrazione e di differenziazione nel processo di attualizzazione, perde il suo carattere originario e fondamentale:

> Ciò che si attualizza può farlo solo per raddoppiamento o dissociazione, creando le forme divergenti entro cui si divide. Appaiono qui le grandi dualità, classi, governanti-governati, pubblico-privato. Ma qui inoltre *divergono o si differenziano due forme di attualizzazione,* forma d'espressione e forma del contenuto, forma discorsiva e non-discorsiva, forma del visibile e forma dell'enunciabile. La causa immanente si attualizza in base a una differenziazione centrale che, da una parte, formerà delle materie visibili e dall'altra formalizzerà delle funzioni enunciabili, proprio perché, nelle sue materie così come nelle sue funzioni, essa ignora le forme. Tra il visibile e l'enunciabile si apre una beanza, una disgiunzione, ma questa disgiunzione delle forme è il luogo – il "non-luogo" dice Foucault – in cui il diagramma informale si riversa per incarnarsi nelle due direzioni necessariamente divergenti, differenziate, irriducibili l'una all'altra. (DELEUZE, 2002: 57)

La definizione del "luogo non-luogo", "terra di confine" tra l'attualizzato e l'informale, definisce il momento propriamente politico del punto di vista post-strutturalista, in quanto è il presupposto a partire dal quale si apre la possibilità di liberazione della soggettività: da un lato il movimento di attualizzazione, in quanto è un movimento di integrazione si configura come la condizione della "soggettività assoggettata", dell' "esser gettato" nella forma e dell'esser preso nelle relazioni di potere e nelle istituzioni che le attualizzano; dall'altro però, in quanto l'attualizzazione è sempre anche differenziazione, essa pone egualmente la possibilità della resistenza, della "liberazione" dalla forma. Il "non-luogo" si definisce così come limite, come confine, come "piega ontologica" in cui si dà la possibilità soggettiva di "piegare il fuori", rendendolo interiorità.

> Se il dentro si costituisce attraverso il piegamento del fuori, tra essi c'è allora una relazione topologica: il rapporto a sé è omologo al rapporto con il fuori, ed essi sono in contatto attraverso la mediazione degli strati che sono ambiti relativamente esterni (e quindi relativamente interni). Ai bordi degli strati tutto il dentro è

> attivamente presente al fuori. Il dentro condensa il passato (lunga durata) in modi che non sono affatto contigui ma che lo confrontano con un futuro che viene dal fuori, lo cambiano e lo ricreano. (DELEUZE, 2002: 158)

Il rapporto di assoggettamento e soggettivazione non è quindi concepibile marxianamente, come "superamento" dialettico dell'alienazione, ma si configura piuttosto come una duplice, eterna, possibilità di relazione all' "essere attuale", verso il quale è possibile un duplice atteggiamento: dell' "integrazione-assoggettamento", del persistere nella "forma", o della "differenza-soggettivazione", dell' "esser nel confine" in cui l'interiorità "fugge" alla piena formalizzazione nell'incontro con un'esteriorità liberatrice.

Tale dispositivo post-strutturalista foucaultiano-deleuziano, messo da Negri al servizio del progetto comunista, permette di liberare il progetto di emancipazione umana da ogni elemento teleologico. La teoria foucaultiana del potere infatti, proprio in quanto elimina la opposizione marxiana di struttura e sovrastruttura, permette di risolvere quel problema della "trascendenza politica", della necessaria "transizione" tra capitalismo e comunismo, che Negri aveva considerato, già nel periodo operaista, come l'espressione dei "residui idealistici" della teoria marx-leniniana. Il potere foucaultiano consente di cortocircuitare la dimensione politica in quella economica: poiché i rapporti economici sono *immediatamente* rapporti di potere, la dimensione politica non si oppone a quella strutturale, nella forma della "trascendenza" statale, ma piuttosto è un elemento costitutivo della sfera produttiva.

Così, attraverso Foucault, Negri riesce a superare il "funesto dualismo" marxiano a favore di una assolutizzazione della dimensione strutturale, elevata al rango di "luogo ontologico".

È evidente però che questa "ontologizzazione" della dimensione produttiva crea uno scarto profondo tra la prospettiva post-operaista negriana e il post-strutturalismo francese, uno scarto gravido di conseguenze. In primo luogo infatti esso impone una differenza fondamentale nella considerazione del "soggetto": mentre il "post-strutturalismo" aveva negato il carattere originario e "sostanziale" della soggettività, riconducendola ad una pratica, ad una "strategia" legata al processo di attualizzazione, in Negri al contrario la soggettività si identifica proprio con quel "fuori", con quella dimensione "informale-virtuale" che nel post-strutturalismo è occupata dai rapporti di forze; in tal modo essa si configura come "fondamento ontologico" e assume un valore "sostanziale" estraneo al post-strutturalismo.

Tale differenza radicale nel modo di concepire il "luogo" ontologico, il "fuori-virtuale", implica una radicale divergenza nella concezione del movimento di attualizzazione: se nel post-strutturalismo infatti esso è il

processo attraverso il quale si costituisce la realtà attraverso il duplice movimento di "integrazione e differenza", ed ha quindi un valore ontologico, in Negri invece tale movimento di attualizzazione-formalizzazione è funzionale alla *realizzazione* della "virtualità biopolitica" ed ha quindi un valore eminentemente politico. Il "non-luogo", non più confine tra informale e formale, diventa il luogo del *Kairòs*, dell' "evento" che simultaneamente distrugge il bio-potere e realizza il "comune" della produzione bio-politica, superandone la virtualità.

Si può quindi concludere che in Negri il dispositivo post-strutturalista, che definisce la realtà come il prodotto del movimento di attualizzazione, si ibrida con i presupposti dialettici marxiani: la coppia post-strutturalista "virtualità-attualizzazione" perde il suo valore ontologico per legarsi al binomio marxiano "alienazione-superamento". In tal modo però risultano "distorti" tanto il dispositivo post-strutturalista che quello dialettico-marxiano: da un lato infatti l'esigenza marxiana del "superamento di una condizione alienata" impone la riproposizione di un "dualismo originario" – soggettività virtuale-oggettività reale – che era stato abbandonato dai post-strutturalisti a favore della molteplicità spazio-temporale dei rapporti di forza e afferma parallelamente un'esigenza di "realizzazione" della virtualità assolutamente estranea al "dispositivo francese". Dall'altro tale "dualismo ripristinato", non più concepito dialetticamente come "soggettività-oggettiva" o "oggettività-soggettiva" storicamente determinata, riafferma una forma di trascendenza ben più originaria di quella marxiana: allorché in Marx la trascendenza è "derivata", prodotta dalle contraddizioni strutturali e dalle esigenze del loro superamento, in Negri diventa "virtualità ontologica" che esige un' "attualizzazione definitiva": la realizzazione dell'identità di contenuto e forma.

Si deve concludere quindi che è proprio l' "ibridazione" negriana dei due dispositivi ad imporre il ritorno ad una concezione del rapporto tra soggettività ed oggettività in fondo pre-marxista, tipico della filosofia post-hegeliana tedesca. Al di là infatti della radicale differenza nel modo di concepire la soggettività, che in Negri perde sia il carattere individuale sia la fisionomia di pura "coscienza" e diventa moltitudine, corporeità, affettività, produttività, permane però un'identica concezione della relazione tra soggettività e oggettività: il dualismo di soggettivo e l'oggettivo, di razionale e empirico, d'essenza e esistenza, di forma e il contenuto, della virtualità e la realtà è concepito come l'espressione di una contraddizione tra "forma" e "contenuto", che deve essere superata in vista della realizzazione di un mondo storico pienamente conforme alla sua "struttura ontologica fondamentale". Come nei giovani hegeliani l'identità hegeliana di reale e razionale passava dal piano dell'essere a quello del "dover-essere", così in Negri il "piano d'immanenza",

che nella filosofia francese corrisponde alla struttura ontologica della realtà, diventa un programma politico da compiere, un fine da raggiungere.

BIBLIOGRAFIA:

AA.VV., *Gli operaisti*, Roma, Derive Approdi, 2005.

DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Qu'est que la Philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1992.

DELEUZE, G., *Foucault,* Paris, Les Editìons de Minuit, 1986, tr. it. P. A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault,* Napoli, Cronopio, 2002.

DI MARCO, G. A., *Dalla soggezione all'emancipazione umana*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2005.

_____ *Intellettualità di massa, lavoro immateriale, ordine mondiale. Una declinazione del tema 'filosofia e politica' in Michael Hardt e Antonio Negri,* in «Dissensi», Palomar di Alternative, n. 3, pp. 18-34, marzo 2003.

LENIN, V. I., *Stato e rivoluzione : la dottrina marxista dello Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione,* a cura di V. Gerratana, Roma, Editori Riuniti , 1980.

_____ *Che fare,* a cura di L. Gruppi, Roma, Editori Riuniti, 1980.

_____ *L'imperialismo fase suprema del capitalismo,* a cura di V. Parlato, Roma, Editori Riuniti, 1970.

_____ *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky,* a cura di I. Ambrogio, Roma, Editori Riuniti, 1969.

MARX, K., *Das Kapital,* Buch 1 in , K. MARX, F. ENGELS, *Gesamtausgabe,* sez. II, vol. 5-10, Berlin, Dietz Verlag, 1982-1991; tr. it., D. Cantimori, *Il Capitale. Critica dell'economia politica, Libro primo,* Roma, Newton Compton, 1994.

_____ *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf) 1857-1858,* in K. MARX, F. ENGELS, *Gesamtausgabe,* sez. II, vol. 1, Berlin, Dietz Verlag, 1976-1981; tr. it E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 1857-1858, Scandicci, La Nuova Italia, 1997.

_____ *Zur Kritik der politischen Ökonomie,* in K. MARX, F. ENGELS, *Gesamtausgabe,* sez. II, vol. 2, Berlin, Dietz Verlag, 1980; tr. it. E. Cantimori Mezzomonti, *Per la critica dell'Economia Politica,* Roma, Editori Riuniti, 1971.

_____ *Thesen über Feuerbach,* in K. MARX, F. ENGELS, *Werke,* vol. III, Berlin, Dietz, 1957; tr. it. *Tesi su Feuerbach,* in F. Engels, *Ludwig Feuerbach,* Roma, Editori Riuniti, 1985.

MARX, K., ENGELS, F., *Die deutsche Ideologie*, in K. MARX, F. ENGELS, *Werke,* vol. III, Berlin, Dietz, 1957; tr.it. F. Codino, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1958.

NEGRI, A., *33 lezioni su Lenin*, Roma, Manifestolibri, 2004 (1° ed. Collettivo editoriale librirossi, 1977).

_____ *Marx oltre Marx : quaderno di lavoro sui Grundrisse*. Milano, Feltrinelli, 1979.

_____ *Kairòs, alma venus, multitudo. Nove lezioni impartite a me stesso*. Roma, Manifestolibri, 2001.

NEGRI, A., HARDT, M., *Impero : il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002.

_____ *Guide,* Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003.

_____ *Moltitudine : guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, trad. e cura di A. Pandolfi, Milano, Rizzoli, 2004.

NEGRI, A., *Il dominio e il sabotaggio : sul metodo marxista della trasformazione sociale*, Roma, Derive Approdi, 2006 (1° ed., Feltrinelli, 1978).

REHMANN, J., *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*, a cura di S. Azzarà, Roma, Odradek, 2009.

PANZIERI, R., *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico; Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*, in R. PANZIERI, *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, Torino, Einaudi, 1976.

Como construir uma narrativa de si?

José CASELAS*
Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: A comunicação parte de uma genealogia da subjectividade segundo Michel Foucault que remonta à Antiguidade. O confronto estabelecido entre uma soberania de si cínica e o ascetismo cristão permite a passagem para a vida política. O cuidado de si cínico, essa atitude de teatralização do princípio de não-dissimulação, é erigido como princípio de uma vida soberana, o que acarreta implicações éticas e políticas que importa problematizar.
Por último, aludimos à possibilidade de uma narrativa de si articulada com uma escrita de si e uma *parrêsia* (o dizer-verdadeiro), cujo sentido político é evidenciado nos seus meandros filosóficos.
PALAVRAS-CHAVE: Cinismo – Narrativa de si – *Parrêsia* política – Ética da verdade

RESUME: La communication part d'une généalogie de la subjectivité selon Michel Foucault qui remonte à l'Antiquité. La confrontation établie entre une souveraineté de soi cynique et l'ascétisme chrétien permet le passage vers la vie politique. Le souci de soi cynique, cette attitude de théâtralisation du principe de non-dissimulation, est érigé en tant que principe d'une vie souveraine, ce qui entraîne des implications éthiques et politiques qu'il faut problématiser.
Finalement, on fera allusion à la possibilité d'un récit de soi articulée avec une écriture de soi et une *parrêsia* (le dire-vrai), dont le sens politique est mis en évidence dans ses méandres philosophiques.
MOTS-CLES: Cynisme – Récit de soi – *Parrêsia* politique – Éthique de la vérité

* Doutorando em Filosofia no Departamento de Filosofia da Universidade de Évora (Portugal).
E-mail: josecaselas@netcabo.pt

> É preciso ao mesmo tempo espreitar, por baixo da história, o que a rompe e a agita, e vigiar um pouco por trás da política o que deve incondicionalmente limitá-la.
>
> Michel FOUCAULT

Introdução

Foucault ocupou-se largamente das tecnologias do poder e paralelamente pensou uma autoconstituição, não totalmente livre do poder, cujo alvo seria uma nova singularidade a que chamou *práticas de liberdade*. A narrativa de si, a escrita de si ou a prática de um certo tipo de exercícios poderá ter valor político? De alguma forma, Não quer dizer que pretendamos estilizar a nossa existência; contudo a reflexão crítica busca uma nova identidade que recusa uma forma de governo que nos é imposto. Podemos recusar ser governados desta maneira? O que Foucault intenta é libertar as práticas de si da intrusão do poder, de modo a permitir o uso público da razão à boa maneira kantiana, ou seja, o uso livre. O seu compromisso, mais do que com a História, com a Sociologia e com a Economia, era com o que chamava uma política da verdade.

A resistência elimina para sempre o despotismo? Certamente que não; mas isso nada diz contra a sua necessidade.

Para retomar os termos de Foucault, é possível hoje ainda uma política como *epimeleia*, como cuidado de si e dos outros? Ou estará o espaço público esgotado para a política? O que pretendem alguns autores quando falam na reinvenção do político?

Michel Foucault sonhou com uma possível articulação entre a *politeia* (a instituição política onde se tramam as relações de poder) e o *êthos*, isto é, a diferenciação ética que essas estruturas permitem, de modo a assegurar que o indivíduo se constitua como sujeito e construtor da sua conduta. Mas tudo isto deveria referir-se, como instância necessária, à verdade, a *alêtheia*. Portanto a questão da verdade iria presidir e relançar, nos termos foucaultianos, a questão da *politeia* e do *êthos*. É a questão da verdade que introduz o dizer-verdadeiro, a *parrêsia*. E é na configuração histórica da *parrêsia* que se desvendam as oposições entre a *verdade* e o *poder* em sucessivos confrontos e lugares distintos, de tal modo que, aquele que diz a verdade ao Príncipe coloca em risco a sua própria

vida. Uma política verdadeira exigiria, desse modo, como ideal o princípio da não-dissimulação – talvez o inverso do que, na prática, se ocupam realmente os políticos com as suas artes de ocultação e manipulação. Nesse caso, diz Foucault, o filósofo poderá funcionar como um antidéspota, mas não como conselheito do princípe. O filósofo é um antidéspota na medida em que denuncia os abusos de poder, rindo-se do poder à maneira cínica; a filosofia seria um contrapoder que analisa as suas tácticas, os focos de resistência, em suma, interessando-se pelos jogos de poder.

É assim que a democracia parece estar deslocada face a uma verdade do poder. O poder gosta de se ocultar, disse ele noutro lugar; mas então não poderá a democracia submeter-se, também ela, a um jogo de verdade? Ou estaremos destinados às lutas das pequenas supremacias ao passo que nas ditaduras são as grandes dominações que emergem? Como situar hoje o dizer-verdadeiro da democracia ocidental? E qual a sua relação com o *êthos* individual? A margem parece ser a capacidade que o indivíduo goza de se subtrair ao jugo do poder, para se lançar num processo agonístico consigo mesmo sem a interferência do Estado. O afastamento entre o poder delegado, as instituições, a *potestas*, e o poder constituinte, a *potentia* parece manter-se na democracia. Dussel afirma que a *potestas* já nada tem a ver com a vontade da comunidade que a determinou. Porém, toda a reflexão política seja ela utópica ou não releva de uma possibilidade de recolocação da *potentia* no seio das instituições, reavivando a política como vontade geral e não apenas a fetichização dos políticos individuais numa lógica de carreira. A *parrêsia* na sua origem opunha-se justamente a esse efeito retórico de um discurso onde as coisas que são ditas não possuem qualquer relação com aquele que as profere. Nesse caso, o retor não diz o que pensa; a sua arte retórica serve apenas para induzir condutas e convicções sem qualquer relação com uma verdade do pensamento, precisamente aquela que a linguagem filosófica reivindica para si.

Os filósofos atormentam-se com a política mas não gostam de ser políticos, principalmente os que não pretendem moldar a história mas alertar para os falsos ícones nessa tarefa infindável de conciliar o indivíduo com a cidade. Mas a Filosofia é essencialmente política quando refere a política como *epimeleia* (que recobre o campo das práticas e significa originalmente o ocupar-se, de um rebanho, da família, no caso dos médicos ocupar-se de um doente e em sentido político – o cuidado de si e dos outros, ocupar-se dos governados.)

Da mesma forma, indagar sobre a possibilidade de uma política onde o dizer-verdadeiro impera para além dos fetichismos. A filosofia política não se pode ficar pelos formalismos bem intencionados e consensuais, pelas fórmulas bem formadas. Como diria Deleuze, há uma margem de acontecimento possível, nem que seja o estarmos juntos.

E se até mesmo o pacato Kant se deixou tocar pelo entusiasmo da Revolução, podemos nós fazer destas Jornadas um momento entusiástico de filosofia. Poderá a Filosofia revitalizar a esfera pública através do exercício da crítica, do pensamento demolidor dos dogmatismos? Se assim não for estaremos irremediavelmente entregues aos discursos dos poderes que se chocam, com uma teleologia bem intencionada. Partir, mais uma vez, da arqueologia dos discursos e dos saberes, para desvelar que forma de dominação se oculta, que poder se ficciona nessas esquinas da linguagem com que tenta legitimar-se.

A genealogia da subjectividade e a hipótese crítica

Numa conferência de 1981, "Sexualidade e solidão", Foucault analisa retrospectivamente o seu percurso filosófico, declarando que a questão do sujeito significante dominava a filosofia europeia, sobretudo a francesa. Note-se que Foucault é um filósofo que está constantemente a desatar e a reatar o nó da sua argumentação, num propósito quase justificacionista. A questão do sujeito, diz ele, foi influenciada por Descartes e pela conjuntura da guerra, impondo ao indivíduo um sentido a dar à sua existência. Assim sendo, retoma Foucault, bifurcaram-se duas vias a partir dessa filosofia do sujeito: o positivismo lógico e o estruturalismo com a psicanálise e a antropologia. «Que me permitam declarar [afirma ele] que não sou estruturalista nem um filósofo analítico. Ninguém é perfeito.» (1994: 170) Nessa conferência, Foucault volta ao velho exemplo do paciente do alienista Leuret que confessa a sua loucura (exemplo indicado um ano antes numa conferência em Berkeley consagrada à verdade e à subjectividade.) Nesse exemplo, o louco é instado a confessar a sua insanidade. Por que motivo temos que proclamar a nossa verdade?

O que Foucault designa por *analítica das formas da reflexividade* não é uma teoria geral e universal do sujeito, mas uma história das práticas que retomam o velho princípio do «conhece-te a ti mesmo» e que possam transformar o sujeito e o acesso à verdade.

Foucault quebra todas as categorias filosófico-políticas tradicionais que opõem o sujeito e o soberano. Seguindo uma linha de fuga da filosofia do sujeito, deparamos com uma história das práticas institucionais, ou seja, o modo como o sujeito foi construído, moldado, modificado com o objectivo de atingir um grau de perfeição, uma felicidade, empenhando nisso o seu corpo. É o que chamou técnicas de si. Ora, são essas técnicas de si configuradoras de uma estilística da existência na sua relação com a subjectividade e a ética, que são analisadas no interior de uma genealogia da subjectividade ocidental.

É um pouco desta genealogia do sujeito que nos vamos ocupar de modo sucinto, apresentando algumas correntes que moldaram a forma como o sujeito assumiu a sua existência ético-política, desde a Antiguidade greco-romana até ao cristianismo, salientando o vestígio dos cínicos, esses filósofos malditos, postergados e relegados para o silêncio dos arquivos poeirentos pelos historiadores da filosofia, filósofos de algum modo incómodos e desnecessários para as correntes dominantes.

Referindo-se ao texto de Platão, *Alcibíades*, Foucault defende que estão já aí as grandes linhas do cuidado de si: a relação entre o cuidado de si e a política, a pedagogia, o conhecimento de si, e o amor filosófico. É sobre a segunda relação (entre o cuidado de si e a política) que pretendo ocupar-me.

A *História da sexualidade* trata de uma genealogia da subjectividade e também da atitude crítica: indagar o motivo por que o indivíduo é levado a reconhecer-se como sujeito desejante. Esse voltar a atenção para si mesmo é um acto de veridicção, mas também um acto de reconhecimento do poder sobre si. Daí que a enigmática frase de Foucault que exorta o indivíduo a desprender-se de si, deva ser interpretada como a negação desse auto-reconhecimento instigado pelo poder e uma reapropriação de si mesmo, simultaneamente uma problematização e uma auto-constituição. Se a estilística de si obrigava a uma relação com a verdade dependente dos poderes instituídos, impõe-se agora uma nova estilização fora dos cânones dos modos de sujeição postos em prática. Eis a frase enigmática: «O que pode ser a ética de um intelectual senão isto: tornar-se permanentemente capaz de se desprender de si mesmo (o que é o contrário da atitude de conversão)?» (1994: 675)

O projecto de uma *ontologia de nós mesmos* da fase final de Foucault deve cruzar-se com a possibilidade de uma hermenêutica de si que edifique uma política. Que modo deve assumir este *ethos* filosófico e político? No primeiro vol. da *História da sexualidade*, Foucault aborda o papel que o poder/saber desempenha na sexualidade sustentando no fundo o que chama a substância ética ou prática de si, ou seja, as formas de problematização que o sujeito edifica em torno de si e que se adequam ou não a finalidades políticas.

A estrutura de virilidade não é alheia a esta problematização da substância ética no sentido em que o domínio de si, em Platão, é condição necessária para exercer o poder político, ou seja, refrear os seus prazeres de forma agonística; é isto a virtude da temperança:

> Aquilo para que é necessário tender na justa agonística consigo próprio e na luta para dominar os desejos, é o ponto em que a relação consigo se tornou isomorfa à relação de dominação, de hierarquia e de autoridade que, na condição de homem e de homem livre, se pretende estabelecer com os inferiores; e é nesta condição de

> "virilidade ética" que se poderá, de acordo com um modelo de "virilidade social", mostrar o valor que convém ao exercício da "virilidade sexual". (1984: 96)

Qual o problema central da prática de si cristã segundo Foucault? O cristianismo articula lei e desejo, codifica e sobre-codifica as condutas individuais em nome de um princípio de obediência. O cristianismo intensificou a forma da lei face ao ascetismo antigo – codificou em pormenor todas as condutas sexuais numa ética da carne onde a Antiguidade buscava uma vontade da regra e da austeridade – mas a moral capitalista não se funda unicamente na proibição. O que Foucault recusa é uma teleologia do sujeito moral; ele propõe uma conduta individual que rejeite um código demasiado estrito e universalizável. Talvez Foucault procure uma moral de si que contorne a autofabricação de uma renúncia – é inegável que ele procurava uma moral de auto-reinvenção, mas nunca um modo de dissolução do poder. O que ele pretendia com a designação de uma *moral orientada para uma ética* em contraposição a uma *moral orientada para o código* seria, antes de mais, escapar ao modelo de renúncia e de obediência, propor um modelo de rebeldia. Mas quais os limites de tal modelo? Preocupava-o a proliferação dos códigos, as injunções e obrigações de verdade, daí que procurasse na Antiguidade pagã uma inspiração diferente, uma aposta diversa em relação ao cristianismo, provavelmente o retorno a um modo de auto-soberania como no caso dos cínicos.

A relação de si a si entronca na problemática da governamentalidade e na possibilidade de modificar o seu próprio pensamento. A atitude política pessoal do filósofo é o seu *ethos*, a sua vida filosófica. (1994: 586)

Procura-se um *sujeito-forma* e não um *sujeito-substância*, soberano ou fundador sujeito constituído ou construído nas práticas de sujeição ou também práticas de liberdade como na Antiguidade, Foucault aponta claramente para a exemplaridade da Antiguidade. O que lhe desagrada é a circunstância de se ter passado de uma ética pessoal para uma obediência a regras.

A construção do homem de desejo, desde os gregos e romanos passando por Freud: o desejo sexual como revelador da verdade profunda sobre nós próprios é um legado da experiência cristã. Nas técnicas de si, o que está em causa é a verdade do sujeito ao passo que nas técnicas de dominação, que Foucault estudou em pormenor (os asilos, as prisões, o hospital) é o confronto do sujeito com o poder que se destaca com vista à formação de um saber. Por que motivo é o sexo e o desejo a melhor forma de revelar a verdade sobre nós próprios? O que se pretende é desfazer o nó deste entrelaçamento: verdade-sexualidade-subjectividade.

No pastorado cristão é implementada uma categoria espiritual que será secularizada na emergência das disciplinas – a figura da obediência. Foucault designa por obediência pura que sempre lhe pareceu estranha á prática grega. Esta instância de obediência pura contém um princípio de submissão (vida cenobítica) «A vida toda inteira deve ser codificada pelo facto de em cada um dos episódios, cada um dos momentos deve ser comandado, ordenado por alguém.» (2004: 179) Obediência ilimitada, sem fim, que se diferencia da *apatheia* grega (ausência de paixões), visto que aquela tem como finalidade a mortificação da vontade; obediência ainda ligada à questão da verdade (o pastor ensina com o seu exemplo).

Se Pierre Hadot defende uma continuidade entre a *apatheia* estóica, neoplatónica e cristã, Foucault, contrariamente, argumenta que o *pathos* que os cristãos pretendiam conjurar através da obediência era, não as paixões, mas a vontade que renuncia a si mesma. (2004: 182) Trata-se de uma *individualização por meio da sujeição* (2004: 187)

O cuidado de si cínico

Foucault afirma que o cuidado de si cínico é o «exercício positivo de uma soberania de si sobre si» (2009, 282) Como caracterizar este tipo de soberania sobre si de modo a fundar uma estilística da existência que influenciou o cristianismo? O cínico confrontou-se com a lei e com o costume e desenvolveu em torno destes uma atitude ética e política. O *bios kunikos* foi simultaneamente um *bios alêthês*, uma vida de verdade sustentada no princípio da não-dissimulação. Portanto, vida não dissimulada, verdadeira vida, onde a verdade do cuidado de si emerge de quatro modos:

1. vida de cão, ou seja, sem pudor, sem vergonha.
2. indiferente às necessidades.
3. capaz de se bater contra os inimigos.
4. vida de cão de guarda (*phulaktikos*) devotada a proteger os outros.

No curso de 1984, *A Coragem da Verdade. O Governo de si e dos outros,* vol II, quando se refere à *vida filosófica* do ponto de vista dos cínicos, levanta-se a questão: *como seria uma forma de vida que praticasse o dizer-verdadeiro, a parrêsia?* O que está em causa é uma relação entre o *logos* e o *bios* definidora de uma política da vida. Colocar hoje a questão ao nível político levantaria novas dificuldades.

Recordemos rapidamente que existem quatro modalidades de *parrêsia*: a do profeta, a do sábio, a do técnico ou professor e a do *parresiasta*. É esta última

que importa a Foucault visto que implica o cuidado de si, articulado na relação com os deuses, com a verdade e com os outros.

Os cínicos praticaram a vida filosófica como escândalo da verdade, numa tradição que a filosofia moderna inverteu. Tudo isto pode ser comprovado, apesar da tradição algo difusa e da raridade das fontes que atestem o modo como se configurou esta temática. Portanto, para eles, a filosofia implicava em primeiro lugar uma preparação para a vida, em segundo lugar essa preparação exigia um cuidado de si, da sua vida e não apenas uma preocupação com a ordem cósmica ou com as coisas do mundo, os outros saberes.

Impõe-se um breve esclarecimento sobre a interpretação corrente da vida cínica como vida de cão (*bios kunikos*) sedimentada no primeiro século d. C. Nesta acepção, a vida verdadeira pode ser entendida como uma vida sem pudor, sem vergonha, impudica, indiferentes às circunstâncias exteriores que a desviem dela própria, da atenção prestada para consigo; uma vida que ladra, uma vida diacrítica (*diakritikos*) que distingue entre os bons e os maus, capaz de se bater contra as convenções. É igualmente uma vida de cão de guarda, que se dedica aos outros a fim de os proteger. O grande tema da vida filosófica cínica é o princípio da não-dissimulação e a indiferença (*adiaphoros*) a tudo o que se pode intrometer nela misturando-a. É ainda o princípio de não-mistura platónico visto que a mistura contém uma impureza original. É isto a vida verdadeira cínica, ou seja, uma vida de ruptura com a que levamos normalmente, a constituição de uma vida outra que não esta, uma vida paradoxal mas diferente.

Diz a tradição que Diógenes de Sinope, o Cão, havia consultado um oráculo (Delfos ou o de Apolo em Sinope) e recebera a ordem de falsificar a moeda (*parakharattein to nomisma*). O que significa isto? Justamente desfigurar a moeda das convenções políticas e sociais. Juliano afirmou que tanto Platão como Diógenes não seguiam as opiniões (*doxai*) vãs mas procuravam a verdade. A postura insolente de Diógenes, a utilização das funções corporais como refutação da ordem existente (a emissão de flatos) constituíam um protesto e uma vida de acordo com a natureza (*kata physin*).

Falsificar a moeda é igualmente alterar o *cuidado de si* na arte da existência, rumo a uma vida não dissimulada, não-oculta, recta, soberana e senhora de si. Este modelo de absoluta visibilidade é a dramatização da vida não dissimulada pelos cínicos. «O *bios philosophikos* como vida recta, é a animalidade do ser humano assumida como um desafio, praticada como um exercício e lançada à cara dos outros como um escândalo.» (2009: 245)

É com a teatralização do princípio de não-dissimulação que a vida cínica se torna radicalmente outra e irredutível a todas as outras. (2009: 234) É esse o princípio que conduz a uma vida na *anaideia*, despudorada, em torno de uma

estilística da independência (auto-suficiência e autarcia), vida indiferente (*adiaphoros bios*), que evoca a distinção estóica entre as coisas que dependem de nós e que não dependem da nossa vontade.

Este modelo da vida verdadeira evoca precisamente o sentido platónico. Para Foucault, a instituição religiosa confiscou este tipo de vida filosófica e a prática científica simplesmente a anulou.

As conferências que Foucault proferiu na Universidade da Califórnia em 1983 sob o título "Discourse and Truth», às quais não chegou a dar o imprimatur mas que foram publicadas sob o título *Fearless Speech*, destacam a relação com a verdade e o ideal de liberdade e auto-suficiência (*autarkeia*). Contudo, destaca-se a intenção cínica da inversão das regras e o diálogo provocatório, cujo intento político é evidente no *jogo parresiástico* de Diógenes no conhecido confronto com Alexandre. Há uma crítica das instituições políticas subjacente no seu dizer-verdadeiro. Diógenes chama bastardo a Alexandre e diz-lhe que alguém que pretende ser rei é como uma criança que, após ter ganho um jogo, põe uma coroa na cabeça e declara que é rei. (2001: 126) Neste confronto, ocorre uma luta entre dois tipos de poder: o poder político e o poder da verdade. (2001: 133) A *parrêsia* cínica é como um combate, uma luta despudorada e, mais do que um papel epistémico trata-se de uma prática política que pretende harmonizar o *logos* com o *bíos*: não se pretende alterar a opinião alheia mas o estilo de vida e a relação de si a si.

Por tudo isto, verificamos que a vida cínica tinha um sentido político forte, de diatribe violenta contra as instituições e contra os soberanos; um sentido também irónico e contrastante que se destinava a chocar as pessoas, a revelar o lado natural delas, o seu lado de exposição verdadeira assumida como animalidade – mas não uma animalidade qualquer; seria uma animalidade humana, ou seja, o lado natural ou animal do homem sem as dissimulações das normas. Foucault continua fascinado pela possibilidade de contornarmos as normas, essas regras inflexíveis que nos sujeitam de algum modo. O cínico rebela-se contra a autoridade, ao passo que o cristianismo é o reconhecimento da instituição – nisso reside a sua diferença.

A política como uma ética é uma forma de resistência ao modo como o poder nos molda e também contra a imagem antropológica que nos legou a modernidade. Nesse caso, construir uma narrativa de si equivale a uma recusa dos modelos políticos actuais, rumo a uma auto-elaboração da conduta. Estranhamente Foucault não refere o papel do humor corrosivo de Diógenes e a função pública do corpo na constituição de uma retórica da insolência. Estaremos já distantes da anatomia política do corpo de *Vigiar e Punir*? Porém, há autores que o revelam claramente. Um deles que estudou o efeito retórico do discurso de Diógenes declara o seguinte:

> Mas o tropo mais importante, tanto ideológica como retoricamente, é possivelmente o do corpo de Diógenes, que o põe continuamente em conflito com a sociedade, como a sua defesa da masturbação, ou com o seu próprio professado ascetismo, como nas histórias sobre comer bolos e beber numa taverna. […] Assim, o corpo é não só uma ferramenta para atacar inimigos ou chocar o público – embora sirva a esses dois propósitos eminentemente retóricos – mas também uma fonte da autoridade do cínico, sua justificativa para exercitar a parrêsia. Ele o usa como a expressão visível de sua isenção ao controle social, de sua imunidade à doxa ou opinião pública: ele confere à sua conduta a sanção da natureza.[1]

O tema da *vida soberana* é crucial para os cínicos, vida filosófica, segundo uma estilística da independência e da auto-suficiência, vida de pobreza e de indiferença às convenções, que aceita mesmo a má reputação (*adoxia*): «A vida soberana é uma vida em posse de si mesma, uma vida onde nenhum fragmento, nenhum elemento escapa ao exercício do poder e da soberania sobre ela própria.» (2009: 248)

Se a vida se torna um objecto do poder desde o séc. XVIII, argumenta Foucault, a partir do momento em que o poder investe a vida, em que esta entra no seu domínio, o significado das lutas políticas encaminha-se para esta recuperação de uma vitalidade regulada pela norma, mais do que encerrada em códigos jurídicos. É o que se pode depreender da formulação foucaultiana de que é necessário criar novas formas de vida, de relações e de amizades. (1994: 736)

Para fazer um jogo de palavras, o que os cínicos colocam é a possibilidade de uma vida outra e não de uma outra vida como pretendiam os cristãos.

> Vida nua, vida de mendicidade, vida bestial ou ainda vida de impudor, vida de despojamento e vida de animalidade, é tudo isto que surge com os cínicos, nos limites da filosofia antiga. […] O cinismo surge, em suma, como o ponto de convergência de um certo número de temas completamente correntes e, ao mesmo tempo, esta figura da vida outra, da vida desavergonhada, da vida de desonra, da vida de animalidade, é também o que, para a filosofia antiga, o pensamento antigo, a ética e a toda a cultura antiga, é o mais difícil de aceitar. (2009: 248)

Os latinos traduziam a *parrêsia* por *libertas*, isto é, «a abertura que faz com se diga, com que se diga o que se tem a dizer, com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dever dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro.» (2001b: 348) E essa *parrêsia* levava a uma ascese (*askesis*) que estabelecia um vínculo entre o sujeito e a

[1] Branham, R. Bracht "Desfigurar a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo" (Goulet-Cazé, Marie-Odile et al 2007: 115).

verdade do seu discurso, de alguma forma, um pacto entre o sujeito de enunciação e o sujeito de conduta. E é esta identidade que constitui a expressão mais completa da *parrêsia* e da narrativa de si. Eis a definição de *libertas* em Séneca: «dizer o que sentimos, sentir o que dizemos, isto é, pormos a nossa vida de acordo com as nossas palavras» (*quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus*) (Carta 75, Séneca, 1991) A *parrêsia* cínica é uma prática de liberdade, exactamente aquela que Foucault pretendia com a sua ética do cuidado de si.

Uma das formas mais curiosas de manifestação do modo de vida cínico que Foucault assinala é a do militantismo, o estilo de vida militante dos movimentos revolucionários da Europa a partir do séc. XIX. Esta actividade revolucionária recupera e dá um sentido político ao cinismo de três modos: 1) a vida revolucionária como forma de socialidade secreta, 2) a organização instituída e 3) o testemunho vivencial. Este último denota um estilo de vida que anuncia «a possibilidade concreta e o valor evidente de uma outra vida, uma outra vida que é a verdadeira vida», revelando uma ruptura com as convenções, com os valores admitidos pela sociedade. (2009: 170) De Dostoievsky ao niilismo russo e aos movimentos anarquistas, todas essas artes da existência assumem a manifestação escandalosa de uma verdade. Mas o Partido Comunista francês acabou por inverter, por regressar a condutas mais tradicionais, tendo como base uma afirmação de valores recebidos.

Na conferência de 1982 na Universidade de Vermont, «Técnicas de si», onde se sintetizam as práticas de si pagãs e cristãs, defende-se um afastamento do cuidado de si em direcção a um conhecimento de si. Se o cuidado de si é apresentado no *Alcibíades* de Platão como momento fundador.

Sugiro que em Foucault, a articulação entre ética e política se faz enquanto negatividade, obliteração de um investimento institucional, porque a instituição é sempre um incremento de poder.

A transição da ascética greco-romana para a cristã implica a introdução de uma regra, a da obediência – contudo, para os gregos e para os romanos a obediência não era a obra bela. O cristianismo enquanto religião da salvação impõe a prática da confissão, o acto de fazer a verdade em si, uma «obrigação com a verdade», pela ostentação de si e pela prática da penitência, sobretudo através de duas modalidades a *exomologêsis* (*publicatio sui*) e a *exagoresis*. O que está em causa é a renúncia do sujeito a si mesmo.

> No exomologêsis, o pecador deve perpetrar o "assassínio" de si mesmo ao praticar mortificações ascéticas. Quer se comprometa com o martírio ou com a obediência a um mestre, a revelação de si implica a renúncia do sujeito a si mesmo. Na exagoresis, por outro lado, o indivíduo, pela verbalização constante dos seus pensamentos e a obediência da qual dá testemunho a seu mestre, revela que renuncia à sua vontade e a si mesmo. Essa prática, que nasce com o cristianismo,

persistirá até ao século XVII. A introdução, no século XIII, da penitência, constitui uma etapa importante no desenvolvimento da exagoreusis.(1994: 812-813)

A determinação da substância ética no cristianismo primitivo seguiu o cânone de uma renúncia ao corpo, à sexualidade; tratava-se de uma autoconstituição segundo uma fisiologia moral da carne (aula de 19 Fev 1975, *Os Anormais*) O guia espiritual e mais tarde a confissão encarregar-se-ão de vigiar e dominar um corpo indomado. A genealogia do ascetismo cristão que Foucault deixou inacabada, nomeadamente no volume não publicado da *História da Sexualidade*, *As Confissões da Carne*, foi realizada quatro anos após a sua morte por Peter Brown com a sua monumental obra *The Body and Society, Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*[2]. Contudo, o seu artigo «O Combate da Castidade» de 1982 trata precisamente dos meandros dessa ascética, onde a relação a si se elabora num estado de perpétua vigilância dos movimentos do corpo e das representações da alma, a fim de afastar o fantasma da concupiscência. Na instituição monástica a subjectivação faz-se de acordo com uma ascese da castidade tornando-se num poder pastoral.

Que tipo de narrativa de si emerge no contexto platónico e estóico-cínico e qual a sua relação com uma atitude ética e política? O que as técnicas de si estóicas realçam não é a renúncia, mas uma mestria que nos prepara para este mundo, uma ascese (*askêsis*) que nos prepara para um acontecimento através das epístolas, do exame de si, e da própria ascese que não é a revelação de um segredo mas um acto de rememoração. O conceito grego de ascetismo difere da concepção cristã de dois modos: em primeiro lugar, o ascetismo cristão implica a renúncia a si, ao passo que o grego visa uma relação de si a si, uma auto-construção; em segundo lugar, o cristianismo tem como objectivo o afastamento do mundo e a ascese grega pretende dotar o indivíduo com uma capacidade moral que lhe permita o pleno confronto ético com o mundo. (2001a: 143-144) A posse e a soberania de si não resultam de um afastamento do mundo e de uma relação ao mestre; exemplo disso é o exercício pitagórico de auto-exame retomado pelos epicuristas, estóicos e cínicos que difere da tradição cristã, onde predomina a confissão. O propósito não é obter a revelação de um segredo oculto nas profundezas da alma, mas uma relação entre o si e a verdade numa modalidade racional designada *jogo parresiástico*. Mas não é uma verdade teórica – esta estética de si é ética e política. É o que se entende quando os

[2] Referindo-se ao significado da renúncia (virgindade celibato e continência) no Cristianismo primitivo Peter Brown afirma que «a renúncia à relação sexual acaba por estar associada, num nível de grande profundidade simbólica, com o restabelecimento de uma liberdade humana perdida, com a recuperação do Espírito de Deus e , desse modo, com a capacidade, própria do homem, de derrubar o poder da morte.» (1988: 86)

cínicos dizem que a filosofia é uma preparação para a vida. A questão do desejo e da carne introduzem um novo *telos* no Si cristão que não existiria no paganismo, onde o móbil não era institucional ou jurisdicional, as pessoas decidiam pelo seu próprio cuidado de si sem uma submissão a preceitos religiosos ou leis. Mais uma vez se nota a hostilidade do autor face às instituições disciplinares. «Este trabalho sobre si e sua consequente austeridade não é imposto ao indivíduo pela lei civil ou pela obrigação religiosa, trata-se, pelo contrário, de uma escolha feita pelo indivíduo. As pessoas decidem por si mesmas se devem ou não cuidar de si.» «Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho em curso» (1994: 402) Ocorreu, assim, uma mudança no modo de sujeição: de uma escolha político-estética no domínio dos prazeres (*aphrodisia*) gregos a uma preocupação com a imortalidade e com a pureza características da ascese cristã, onde o desejo deve ser erradicado.

Tanto o modelo de uma exegese cristã como o da reminiscência platónica caracterizam uma postura padronizada face à verdade. No entanto, para o nosso autor, a busca situa-se muito mais num tipo de narrativa de si fora dos cânones da normalização; por isso ele se preocupava em distinguir a ascética estóica da cristã.

O que é fazer da vida uma obra de arte? A arte de viver (*tékhne tou bíou*), ao contrário da espiritualidade cristã que se define sobretudo por uma vida regrada (*regula vitae*) segundo um modelo do exército, deve assumir a ideia do belo segundo uma forma, uma forma bela. Não a obediência à regra mas um certo estilo, uma certa forma de vida. É isto a vida filosófica. (2001b: 514)

E podemos dizer também que existe aqui uma tradicionalidade da existência com o modelo de um herói filosófico transmitido pela tradição cínica – não já o sábio da tradição arcaica nem o santo ou asceta do cristianismo. Poder-se-ia conceber uma história da filosofia com base nos modelos e estilos de vida e não uma compilação das douutrinas filosóficas. Noutro passo, no Curso de 10 Fevereiro de 1982 em *A Hermenêutica do Sujeito*, alude-se à conversão a si na perspectiva de Séneca (*conversio ad se*), comparando-a com a subjectividade revolucionária, o evento fundador da Revolução francesa num sentido histórico-mítico com uma conversão à revolução. Aderir à revolução releva igualmente de uma forma de conversão que no século XIX retoma o tema de uma tecnologia de si que remonta à Antiguidade e a Platão, à sua conversão (*epistrophê*) enquanto modificação radical e exercício dramático histórico-metahistórico do sujeito. Noutra passagem diz ainda: «Poderemos também encarar a Revolução, não apenas como um projecto político, mas como um estilo, um modo de existência com a sua estética, com formas particulares de relação a si e aos outros.» (1994: 629)

O pano de fundo da crítica da subjectividade cristã é o da teoria do poder inaugurada no período genealógico, esse poder que adestrou o corpo nas instituições disciplinares. Não esqueçamos que as disciplinas derivam do poder pastoral entretanto secularizado. Foucault tenta sempre libertar o corpo dos constrangimentos de um controlo social para fazê-lo retornar a uma corporeidade subjectiva autónoma e auto-constitutiva. Mas onde vai o si buscar a imagem que lhe convém? Onde se poderá inspirar nesta auto-construção? Em todo o caso é esta possibilidade de uma auto-organização da vida que o ocupa como atesta no final das conferências em Berkeley em 1980, *Howison Lectures*, onde questiona a necessidade de salvar uma hermenêutica do eu tendo em conta a tecnologia do eu que foi sendo construída nos dois últimos séculos:

> Talvez o problema consista hoje em mudar essas tecnologias, ou talvez em livrarmo-nos delas, e então, em vermo-nos livres do sacrifício que está ligado a elas. Neste caso, um dos principais problemas seria, no mais estrito sentido da palavra, a política – a política de nós mesmos. (1997: 230-231)

O que tem isto a ver com a possibilidade actual de uma narrativa de si, de uma relação entre a verdade, o *ethos* e a política? A reflexividade que um sujeito moderno convoca distancia-se da concepção de sujeito reflexivo na Modernidade. O que está em causa é a sua relação com a verdade: o sujeito moderno, no que ele designa como *momento cartesiano*, busca o conhecimento e não a auto-transformação. No *momento cartesiano*, o conhecimento prevalece sobre o cuidado de si, o sujeito não pretende ser alterado.[3]

Pierre Hadot, por seu turno, interpreta a atitude moderna como um abandono do exercício espiritual por via da escolástica medieval; a filosofia moderna converteu-se num conhecimento teorético e abstracto – uma mera construção teórica e não um modo de viver e auto-transformação. (Hadot 2002: 71)

No curso, *Segurança, Território, População*, Foucault alude às *contra-condutas* ou revoltas de conduta no interior do poder pastoral que produz modos de individualização baseados na salvação, lei e verdade. Para a salvação contabilizam-se os méritos e deméritos numa individualização analítica, a lei tem em conta a hierarquização num rede de servidão – individualização por meio da sujeição e a verdade implica a produção de uma verdade interior,

[3] Para Pierre Hadot a filosofia moderna, ao contrário da filosofia antiga, já não propõe uma arte de viver mas a construção de uma linguagem técnica reservada a especialistas. (*Exercices spirituels et philosophie antique* (2002: 300) A Filosofia como discurso filosófico a partir da exegese de textos começou a tomar forma na escolástica da Idade Média onde o seu ensino universitário fez cessar o seu uso espiritual como modo de vida. (2002: 297 – 298) e acentuou-se na Idade Moderna.

secreta e oculta. São estes os procedimentos de individualização que fazem a história do sujeito ocidental, diz Foucault. Com a crise do pastorado as resistências ou insubmissões tornam-se políticas, definidas como a «luta contra os procedimentos utilizados para conduzir os outros.» Nesse caso, a revolta pode dizer-se: «ne pas se conduire comme il faut», ou como diz Foucault num outro texto, recusar ser conduzido dessa forma. Nesse curso, são recenseadas 5 formas de contra-conduta desenvolvidas na Idade Média para desqualificar o poder pastoral: 1) o ascetismo incompatível com a obediência monástica; 2) o sofrimento do asceta; 3) os anacoretas orientais e o seu jejum; 4) a *apatheia* do asceta como verdadeira renúncia e não como simples obediência; 5) a dieta – recusar-se a comer, mortificar o corpo.

Foucault pretende destacar uma espécie de ascetismo contra a obediência, embora nos pareça estranho esta identificação entre o ascetismo e a contra-conduta que se ancora numa afirmação igualmente estranha «o cristianismo não é uma religião ascética» (2004: 211) realçando que o pastorado é anti-ascético. Apenas se pode compreender isto numa acepção de criação de comunidades como recusa da autoridade do pastor.

Como demonstrou Peter Brown na sua obra de 1988, *The Body and Society* e antes disso, Aline Rousselle em 1983, na sua obra *Porneia*, o ascetismo, a virgindade e a continência constituíram uma forma de imposição e generalização do cristianismo primitivo na cidade.

O plano da governamentalidade tem sentido alargado a um campo estratégico de relações do poder e não meramente político. A governamentalidade não pode deixar de passar pela problemática do sujeito no âmbito de uma relação a si. Como escreve no curso *Hermenêutica do Sujeito*:

> Devemos considerar que as relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si a si compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno destas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética. (2001: 242)

A questão da articulação entre verdade e sujeito não é estranha ao modo com a relação ao político se posiciona. A verdade da política, ou melhor, uma política da verdade deve ser então vista em torno de uma prática de subjectivação, o modo como o estilo de vida se envolve na relação de si a si e na relação com os outros. Mas que verdade é essa? No fundo não se trata de um modo de veridicção exógeno mas verificável no interior o que apela inegavelmente a uma espiritualização da verdade com todos os riscos que essa afirmação comporta.

> Tal como doravante ela é, a verdade não será capaz de salvar o sujeito. Se definirmos a espiritualidade como o género de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito, diremos então que a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito. (2001: 20)

O termo reflexividade é utilizado igualmente por Foucault no curso *Hermenêutica do Sujeito*, onde distingue três formas: 1) a reflexividade através da memória; 2) a meditação e 3) o método (que remete para Descartes):

> O método é uma forma de reflexividade que permite fixar qual a certeza capaz de servir de critério a toda a verdade possível e que, a partir daí, deste ponto fixo, caminhará de verdade em verdade até a organização e a sistematização de um conhecimento objectivo. (2001: 442)

O *conhecimento de si* e o *cuidado de si* interferiram ao longo da história da Filosofia – embora a história do *cuidado de si* não resulte apenas num problema do conhecimento.

Na cultura de si contemporânea, as políticas do corpo encontram-se provavelmente mais do lado de uma estética da divergência do que de uma ética da resistência tal como foi projectada por Foucault. É o que Vítor Ferreira designa no seu estudo *Marcas que Demarcam* como «políticas da existência.»[4]

O que pretende Foucault com a exemplaridade da moral pagã estóico-cínica? Certamente que não visa retomar os termos literais dessas práticas de si. Parece-me que a solicitude desta ética é uma possibilidade de escapatória de uma excessiva codificação da conduta rumo a uma possibilidade autónoma e não normalizada, embora isso não baste para constituir uma preparação para a vida política. Pretende-se o que no texto «O que São as Luzes?» ele nomeia como a «criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia».

[4] Referindo-se à corporeidade marcada (*body piercing* e tatuagem) nos jovens, Vítor Ferreira defende: «mais do que expressão de uma *política de resistência* fundamentada no tradicional lugar de classe, própria da experiência subcultural das culturas juvenis do pós-guerra, a corporeidade extensivamente marcada pode ser entendida mais como manifestação de uma *política de existência*, uma possibilidade de expressão e de construção subjectiva, onde o corpo se apresenta como um espaço «liso», disponível à projecção, à celebração e à luta pelo reconhecimento de uma identidade imaginada como singular («ser diferente») e autêntica («ser eu próprio»), estendida e celebrada num estilo de vida que se pretende escapatório às fórmulas estilísticas e itinerários sociais normativizados. (2008: 299)

A questão que perdura e ainda ficará algum tempo entre nós é então esta: *como construir uma narrativa de si alternativa ao controle biopolítico? Ou em alternativa, como edificar uma biopolítica positiva?*

A possibilidade de uma política da vida (e não uma política sobre a vida), de um *ethos* que des-totalize as relações de dominação a partir de uma afirmação vital individualizada.

A escrita de si: uma contribuição decisiva para a política?

No artigo «A escrita de si», Foucault aponta para a possibilidade de uma escrita de si como autoconstituição, simultaneamente ética e política. A escrita de si, antes do cristianismo, elemento da arte de viver, desdobra-se em dois elementos: os *hypomnemata* e a correspondência. O primeiro consiste na recolha de coisas lidas e ouvidas e o segundo, numa narrativa epistolar de si próprio. Em que moldes estas duas tecnologias de si concorrem para a constituição de uma narrativa de si? A prática ancestral dos *hypomnemata* não constitui ainda uma narrativa de si, como o era a correspondência. Se toda a arte de viver se baseia num exercício (*askesis*) a escrita é um dos seus elementos de referência crucial - escrita etopoiética - que por um lado recolhe citações importantes no processo de subjectivação e por outro exercem mesmo uma função inter-subjectivadora como na literatura estóica e epicurista. Escrever é mostrar-se ao olhar do outro e permitir que ele se coloque no lugar do deus interior.

> Em Séneca ou Marco Aurélio, por vezes em Plínio também, narrativa de si é a narrativa da relação a si; e aí começam a destacar-se claramente dois elementos, dois pontos estratégicos que com o correr do tempo vão tornar-se os objectos privilegiados do que se poderia chamar a escrita da relação a si: as interferências da alma e do corpo (mais as impressões do que as acções) e as actividades de lazer (mais do que os acontecimentos exteriores); o corpo e os dias. (1994: 426 - 427)

Os *hypomnemata* revelam um aparato técnico de recolha de citações e servem para exercitar o pensamento, mas não são diários íntimos ou relatos de si, como encontramos na literatura monástica cristã; portanto não têm valor de confissão e ainda menos de renúncia a si. Eles captam o já dito da tradição e nessa recolecção, sem dúvida que desempenham um papel no cuidado de si, uma vez que a prática de si implica a leitura. Eles sedimentam um passado a que convém regressar com sentido de preparação do futuro. A carta actua num outro sentido: é um exercício pessoal destinado a outrem e, nessa medida, tem uma dupla função. Ela é manifestação ao outro, mas veicula um discurso

verdadeiro. A carta é um exercício presente da *parrêsia*, lugar de encontro entre a subjectividade ou o sujeito e a verdade.

O sentido político da *parrêsia* é exposto no Curso A Hermenêutica do Sujeito

James Bernauer evoca o traço genealógico que remonta às práticas do pastorado e que se reencontram na cultura de si do fascismo e do nazismo através dessa máquina diabólica da confissão. A hermenêutica de si fascista retoma uma santificação do biológico, transformado em adoração da vida nacional (Bernauer, 1987: 562). A vida política é sacralizada e a linguagem do sagrado é politizada. De facto, a oratória de Hitler continha elementos teológicos que demonstram um modernismo reaccionário, uma renúncia individual em prol da comunidade. Da mesma forma, defende Bernauer, a hermenêutica de si soviética apelava para uma confissão pública procurando a penalização dos actos contra o Partido. O projecto comunista de criação do homem novo implicava a renúncia às superstições religiosas mas, ao mesmo tempo, ocorria uma conversão, existindo, assim, uma sobreposição entre a expressão penitencial e a confissão política, numa tecnologia de si que dava primazia à cultura colectiva.

No sentido foucaultiano, a prática da *parrêsia* seria uma forma de resistência levando, não a uma apatia mas a um activismo pessimista, uma auto-negação das formas de governamentalidade, uma auto-negação das identidades, quer no domínio da sexualidade, quer no da comunidade, formando uma atitude crítica como introdução a uma vida não fascista.

REFERÊNCIAS:

BERNAUER, James, "Confessions of the soul: Foucault and theological culture" *in* Philosophy Social Criticism, 2005 31: 557.

BERNAUER, James; Rasmussen, David (ed.) (1987) *The Final Foucault*, London, The Mit Press, 1987.

BROWN, Peter, (1989) «Antiguidade tardia» in Ariès, Phillippe, Duby, Georges, (org.) *História da Vida Privada, vol 1*, Afrontamento.

_____ (1988) *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press.

DUDLEY, Donald, R., (1937) *A History of Cynicism – From Diogenes to the 6th Century A. D.*, London Methuen & Co. LTD.

FERREIRA, Vítor Sérgio (2008) *Marcas que demarcam. Tatuagem, body piercing e culturas juvenis*. Ed 70.

FOUCAULT, Michel, (1994) *Dits et écrits* (1980-1988), vol IV, Gallimard.

_____ (2001a) *Fearless Speech*, Los Angeles, Semiotext(e), 2001.

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

_____ (1999) *Les Anormaux. Cours au Collège de France*, 1974-1975, Gallimard.

_____ (2001b) *L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Gallimard/Seuil.

_____ (2009) *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France, 1984*, Gallimard/Seuil.

_____ (2004) *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France, 1977-1978*, Gallimard/Seuil.

_____ (1997) *The Politics of Truth*, USA, Semiotext(e).

GOULET-CAZE, Marie-Odile (2001) *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 2º ed.

GOULET-CAZE, Marie-Odile; BRANHAM, Bracht (orgs.) (2007) *Os cínicos. O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, S. Paulo, Ed. Loyola.

HADOT, Pierre (2002) *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel.

LAËRCE, Diogène (1965) *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Tome II, Paris, GF-Flammarion.

SÉNECA, Lúcio Aneu (1991) *Cartas a Lucílio*, Fundação Calouste Gulbenkian.

ROUSSELLE, Aline (1988) *Porneia. On Desire and the Body in Antiquity*, Oxford, Basil Blackwell.

Ética, política y racionalidad

Juan Antonio FERNÁNDEZ MANZANO*
Universidad Complutense de Madrid (España)

RESUMEN: La cuestión de la que se ocupa este trabajo es el conflicto que se establece entre la ética y la racionalidad en el ámbito de las relaciones sociales. Con este objetivo, trataré de dar cuenta de las deficiencias de la racionalidad, capaz de transformar lo que es racional individualmente en un fracaso colectivo. Defenderé que es necesario desbordar los límites mismos de la racionalidad para que los agentes racionales obren moralmente sin olvidar sus intereses legítimos. Haré uso del concepto de *racionalidad indirecta* para enfocar la conducta moral como una estrategia que proporciona los mejores resultados a los que cabe aspirar individual y colectivamente.
Finalmente, expondré las posibilidades de las medidas morales para solventar las tensiones de intereses entre el individuo y su sociedad y presentaré las soluciones políticas como una alternativa necesaria. Concluiré abogando por la defensa de la intervención política institucional y coercitiva en el espacio mínimo necesario para cubrir las lagunas dejadas por la ausencia de conductas éticas.
PALABRAS CLAVE: ética – racionalidad – política – cumplimiento de normas – cooperación

ABSTRACT: This paper deals with the conflict that arises between ethics and rationality in the context of social relations. With this aim, I will try to account for the shortcomings of rationality, capable of transforming what is individually rational in a collective failure. I will defend that it is necessary to go beyond the limits of rationality so that agents can act morally without forgetting their legitimate interests. I will use the concept of *indirect rationality* to focus on moral behavior as a strategy capable of providing the best results both individually and collectively.
Finally, I will explain the potential of moral measures to address the moral tension of interests between individuals and society and I will present political solutions as a necessary alternative. I will conclude by advocating for the defense of institutional and political intervention in the minimum amount necessary to cover the gaps left by the absence of ethical behavior.
KEYWORDS: ethics – rationality – politics – compliance with rules – cooperation

* **E-mail:** jafmanzano@filos.ucm.es

La cuestión de la que se ocupa esta comunicación es el conflicto, o más concretamente, el dilema que se establece entre la ética y la racionalidad individual en el ámbito de un buen número de interacciones sociales. Señalamos que estamos ante un dilema cuando los intentos de salida tropiezan ineludiblemente con una disyuntiva excluyente que ofrece sendas soluciones, ambas insatisfactorias desde alguna perspectiva. En nuestro caso, la elección se presenta entre actuar moralmente, teniendo en consideración el interés colectivo, o actuar interesadamente, teniendo únicamente en cuenta el interés personal. La primera de las opciones, a la que llamaremos la *opción ética*, hace que el sujeto coopere, pero le deja expuesto al riesgo de que los demás no lo hagan y actúen guiados por su propio interés, causándole un daño y privándole del beneficio esperado de la cooperación. La segunda opción, a la que llamaremos la *opción prudencial*[1], lleva al sujeto a actuar movido por su propio interés individual, lo que conduce a situaciones colectivamente indeseables.

Creemos que esta reflexión es inexcusable toda vez que es inaceptable que las dos opciones presentadas sean avaladas por dos teorías normativas comúnmente aceptadas: la Ética y la Teoría de la Elección Racional, que en situaciones límite se bifurcan y prescriben opciones contradictorias. La Ética como teoría normativa instará a la cooperación y la Teoría de la Elección racional prescribirá la maximización de la propia utilidad. Nos encontramos con una discrepancia en el pensamiento que debe ser resuelta. Desde Platón y Aristóteles se ha considerado que la felicidad residía en llevar una existencia conforme a la razón. ¿Qué razón debe aplicarse aquí?

Pero antes de seguir, conviene aclarar qué entendemos por racionalidad. Definimos la racionalidad práctica como el método usado por un agente para perseguir sus fines, de los que tiene clara conciencia, haciendo uso de los medios apropiados. (MOSTERÍN, 1978: 27 y ss.) La racionalidad es entonces una estrategia adecuada para alcanzar sus fines últimos.

Volviendo a la cuestión que nos atañe, encontramos que el dilema del prisionero es el paradigma de este tipo de casos en los que los sujetos deben optar entre cooperar entre ellos -opción ética- y traicionarse -opción

[1] Usaremos el término acción prudencial en este sentido restringido que hemos definido siguiendo a Parfit (PARFIT, 2007) a sabiendas de que el concepto "prudencia" puede ser más amplio y hacer referencia a un saber práctico y moral.

prudencial-, estando fuertemente inclinados por las circunstancias a no cooperar.[2]

En suma, si nadie coopera, que es la estrategia dominante a la que ambos estarán inclinados, todos quedan condenados al peor de los resultados colectivos posibles. La cooperación mutua daría como resultado el máximo beneficio compartido posible, pero para llegar a ello, cada uno de los sujetos debería correr el riesgo elevado de perder mucho.

Obsérvese que estamos hablando de un problema que es de aplicación en un buen número de casos, entre ellos la sobreexplotación de recursos compartidos, la carrera de armamentos, la explosión demográfica, el uso de los recursos naturales, el calentamiento global y otros que impliquen el uso de los bienes públicos.

En sociedad, los vínculos sociales, unen de una manera contingente, fruto de rutinas y convenciones a todos aquellos que comparten tiempo, espacio y bienes. Y la regulación de esos vínculos es precisamente lo que hacen las sociedades complejas con sus *nómoi.* Las normas y convenciones sistematizan las interacciones de modo que se eviten choques de intereses. Si no existieran nos encontraríamos en una suerte de estado de naturaleza donde cada uno podría defender sus intereses como mejor pudiera, lo que presumo sería cercano a la belicosa y mísera situación que Hobbes describía en su Leviatán. Es la clásica oposición que hacían los griegos entre lo dado y lo convenido, *physis* y *nómos,* naturaleza y convención.

Ello implica dos notas que importa sobremanera destacar a efectos de la argumentación que aquí estamos manejando: por un lado que la institución de normas es uno de los fundamentos que posibilitan el surgimiento de la sociedad tal y como la entendemos y en segundo lugar, que el respeto a las normas es esencial para el mantenimiento de la sociedad, o en su formulación negativa: que la violación de las normas socava los pilares mismos sobre los que se edifica la sociedad organizada.

Desde la perspectiva individual, la aceptación de las normas exige la renuncia a hacer uso del poder que cada uno tiene. Esa abdicación se hace si se

[2] Su formulación podría ser la siguiente: la policía detiene e incomunica, sin pruebas suficientes, a dos sospechosos de un delito y les ofrecen el mismo trato por separado. Si uno confiesa y el compañero no, éste será condenado a diez años de prisión, y el primero será puesto en libertad. Si uno calla y el compañero confiesa, el primero será condenado a diez años de prisión y el que confiesa será puesto en libertad. Si ambos callan, serán condenados a seis meses cada uno. Si ambos confiesan, serán condenados a seis años de prisión.

tienen garantías de que todos están dispuestos a hacer lo propio. Nótese que hablamos de poder, no es una pérdida de derechos, ya que no se puede hablar de derechos sin una sociedad legalmente constituida, sino de cesión de poder con el fin de obtener a cambio derechos.

Antes de continuar con la argumentación, permítasenos establecer la premisa de partida de que hablamos de un código ideal de normas constitutivas que definen las instituciones y regulan la convivencia. Que dicho código ha sido instituido democráticamente, que pueden modificarse en función de los deseos de la sociedad soberana y que ha sido sancionado por el colectivo sobre el que recae, que lo asume y considera justificado con respecto a los fines que persigue.

Sería posible, siguiendo el curso de nuestro razonamiento, encontrarnos con una sociedad formada por individuos perfectamente racionales cuyo comportamiento considerado en tanto que formando una sociedad fuera irracional, en la medida en que fueran incapaces de coordinar esfuerzos para alcanzar objetivos compartidos.

El problema comienza a fraguarse en el momento en el que cada individuo ha de poner en práctica las conductas cooperativas y previamente sopesa las alternativas a su disposición: aparece la disyuntiva entre la estrategia prudencial y la estrategia cooperativa. Hagamos un análisis por casos para analizar las causas que llevan a un agente racional a optar por una de estas dos estrategias y cuáles serían sus consecuencias.

Un agente racional optará por la estrategia prudencial de no cooperar si sigue los dictados de la Teoría de la racionalidad, que le insta a maximizar su utilidad individual. La estrategia ética sería cooperar y con ello tendríamos a individuos que actúan en contra de los dictados de su razón prudencial individual, pero que conseguirían que su colectivo actuase racionalmente. Para que adoptar la estrategia ética sea un éxito colectivo es imprescindible dotarse de medios que eviten que cada uno opte en el último momento por una estrategia egoísta.

¿Cómo hacer que se respeten los fundamentos que posibilitaron la salida del estado de naturaleza? ¿Cómo conseguir garantizar el cumplimiento de los acuerdos para que el individuo ceda su poder? Expresado en otros términos: por qué habría de preferirse la opción moral cuando existe la posibilidad de obrar de manera egoísta sin ninguna de las contrapartidas expuesta con el dilema del prisionero. Trasímaco le recordaba a Sócrates que la injusticia es más ventajosa que la justicia (PLATÓN, 2000: 84 y ss.). La fábula del

anillo de Giges[3] es reveladora, con ella Glaucón defiende que la justicia, en nuestro caso la opción ética, no es un bien para el individuo, sino para el colectivo y que quien tiene suficiente poder sobre los demás preferirá siempre actuar en beneficio propio, aun a costa de los demás. (PLATÓN, 2000: 108 y ss.).

La respuesta al desafío del mito de Giges -el sometimiento de todos a las normas sociales- puede hacerse por dos medios conectados entre sí: mediante el uso de recursos políticos que cambien la situación o bien por iniciativa personal, es decir, cuando el cambio se opera en el interior del individuo.

Las medidas políticas se resumen en la introducción de elementos que modifiquen las circunstancias. Por una parte, la presencia de recompensas e incentivos a las conductas que beneficien al colectivo es una posible medida que se dirige a evitar las situaciones indeseadas. Puede cuestionarse la pertinencia de sufragar con dinero público algo que podría serle exigido a los individuos sin más, bajo la amenaza de la ley.

Así pues, parece inevitable que una comunidad políticamente organizada en torno a un ordenamiento jurídico haga uso del recurso a las medidas coercitivas directas allí donde no existe la cooperación y cada cual vela solo por sus propios intereses. El sistema de derecho no es otra cosa que un conjunto de normas que se sustenta sobre el poder de coacción del Estado, que ha realizado una concentración de poder capaz de hacer frente a cualquiera. Este es el mecanismo por medio del cual la juridicidad queda protegida.

Pero las medidas políticas tienen tres problemas: por un lado, su presencia suponen un gasto para el colectivo, que debe sufragar el coste de hace cumplir la ley; por otro, el sistema policial no pueden abarcar todos y cada uno de los casos en los que pudiera haber abusos y además es opresivo.

La vida en sociedad se asemeja en muchos casos a una suerte de dilema del prisionero iterado, (AXELROD, 1984) en el que a diferencia de la formulación clásica del dilema, sí es posible acercarse a la cooperación como punto de equilibrio. Cuando los sujetos interactúan reiteradamente, los jugadores obtienen la posibilidad de responder a las traiciones de los otros jugadores (la estrategia *tit for tat*). A pesar de su elevado coste, sostengo que es inevitable la presencia de este tipo de medidas, toda vez que la posibilidad de que las traiciones sean castigadas hará inclinarse la balanza del lado del

[3] Recordemos que Giges era un pastor que encuentra un anillo mágico con el que adquiere el don de la invisibilidad, dedicándose a hacer uso de esta ventaja y obtener ilícitamente todo lo que desea: poder, sexo, bienes...

resultado cooperativo. Concluyo este punto sosteniendo que la intervención política institucional y coercitiva deberá ocupar el espacio mínimo imprescindible para cubrir las lagunas dejadas por la ausencia de conductas éticas.

Por su parte, el alcance que tienen las medidas morales para solventar las tensiones de intereses entre el individuo y su sociedad es abiertamente superior al de las medidas políticas. Existen varias vías teóricas que conducen a estas medidas. Se puede seguir la perspectiva moral si se adopta el punto de vista del espectador imparcial del que hablaba Adam Smith (SMITH, 2004) en 1759, o siguiendo el criterio del formalismo ético de la mano de la universalidad del imperativo categórico de Kant, o bien considerando que la meta de las acciones ha de ser alcanzar la mayor felicidad para el mayor número, como proponía Bentham (BENTHAM, 1996) o con el velo de ignorancia de Rawls.

Adoptar esta perspectiva por cualquiera de estas vías es difícil, pero es preferible a las soluciones políticas porque:

1. Las medidas morales son estables y logran conductas prosociales, entendiendo así toda conducta social no agresiva que persigue el beneficio compartido.

2. En la medida en que es una perspectiva autoimpuesta, donde cada uno es el "vigilante de sí mismo" (PLATÓN, 2000: 119) con el consiguiente ahorro, frente a los elevados costes de la solución política.

3. La moralidad beneficia al propio agente desde el punto de vista de su propio interés y al colectivo, en un reparto justo de obligaciones y derechos.

4. Gracias a ella, los individuos se vuelven fiables, se genera confianza mutua y eso aumenta la posibilidad de que haya más cooperaciones futuras en un entorno ciertamente menos opresivo.

Así pues, y en resolución, nos hallamos ante dos respuestas posibles y no excluyentes: cambiar la situación y cambiar a los individuos. La primera es excesivamente costosa, aunque ineludible. La segunda, difícil de adquirir, pero permanente y estable. Estas son las dos únicas maneras de solucionar el problema práctico: deshaciéndolo. El dilema como tal no puede ser solucionado, pero sí se pueden alterar las condiciones externas o internas para deshacerlo. (RODRÍGUEZ LÓPEZ, 2008) Tratemos ahora cómo puede operarse ese cambio psicológico al que nos referimos.

El concepto de *racionalidad indirecta* (RODRÍGUEZ LÓPEZ, 2008) es útil para enfocar la conducta moral como una estrategia capaz de proporcionar los mejores resultados a los que cabe aspirar individual y colectivamente. La

perspectiva moral logra los mejores resultados colectivos y también beneficia a los sujetos individuales, por eso es también racional. La estrategia de racionalidad indirecta consiste en dejar de ser racional individualmente, para serlo colectivamente. En situaciones como las del dilema del prisionero parece que el primer paso para lograr los fines sea olvidarse de ellos para alcanzarlos indirectamente.

Tan sólo al efecto de indicar meramente lo que quiero decir presento algunos ejemplos que pueden ilustrar esta estrategia oblicua: quienes persiguen la felicidad harán bien en volcarse en otros menesteres y es probable que la felicidad les llegue como un subproducto, algo que no puede obtenerse con el simple concurso de la voluntad. Puede ser que hacer generosas donaciones a entidades benéficas mejore la autoestima, pero sólo si no se ha hecho con ese fin (RIVERA, 2003: 37). Del mismo modo, no se puede conciliar el sueño esforzándose en dormir; ni se puede ser espontáneo, encantador, ni enamorar a alguien sólo concentrándose en esas metas. Para lograrlo es necesario cambiar el objetivo y dirigir la mirada hacia otro punto. Persiguiendo otros fines se consiguen subproductos de otro modo inalcanzables. Pues bien, la racionalidad indirecta es algo análogo: es útil en aquellos casos en los que para conseguir los fines deseados la mejor opción es no ir directamente hacia ellos y obtenerlos como un subproducto.

Así pues, podemos concluir diciendo que el uso de la racionalidad dependerá del tipo de conductas que se consideren como los mejores medios para alcanzar el fin propuesto. De manera que es posible llevar el concepto de racionalidad un paso más allá: podemos afirmar que lo racionalidad en sentido amplio es usar la estrategia que mejor se adapta a cada situación. Ante el peligro inminente de un vehículo que se abalanza sobre nosotros lo racional es actuar instintivamente, es decir no usando la razón, sino el reflejo y la tensión muscular. No hay mediación intelectual, si lo hubiera seríamos víctimas de un accidente. Con ello queremos recalcar que las interacciones humanas se presentan en contextos diferentes y demandan respuestas diferentes. En unos casos será racional la acción prudencial, en otros, como en el caso que nos ocupa en esta comunicación, usar la racionalidad indirecta e incluso en otros casos lo racional será actuar instintivamente.

A modo de conclusión y síntesis, cabe finalmente sólo añadir que probablemente únicamente en pequeñas comunidades la cooperación mutua se imponga a la satisfacción del interés individual, debido a que los agentes tienen una reputación que proteger y unas necesidades que descansan en la reciprocidad, pero en sociedades más complejas es necesaria la ley, las

costumbres, las instituciones y un aparato coercitivo, sin olvidar la educación en los valores comunitarios compartidos. Además de esto, y con independencia del tamaño de la comunidad, el factor de unidad grupal es un poderoso estímulo para desarrollar la estrategia ética, y con ella alcanzar el éxito colectivo, que pasa ineludiblemente por facilitar a los ciudadanos la libre persecución de los objetivos que se marquen en sus proyectos vitales.

BIBLIOGRAFÍA:

AXELROD, Robert. *La evolución de la cooperación: el dilema del prisionero y la teoría de juegos.* Madrid: Alianza Editorial, 1984.

BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.* Oxford: Clarendon Press, 1996.

MOSTERÍN, Jesús. *Racionalidad y acción humana.* Madrid: Alianza Editorial, 1978.

PARFIT, Derek. *Prudencia, moralidad y el dilema del prisionero.* Madrid: Editorial Complutense, 2007.

PLATÓN. *La república.* Madrid: Editorial Gredos, S. A., 2000.

RIVERA, Juan Antonio. *Lo que Sócrates diría a Woody Allen.* Madrid: Editorial Espasa-Calpe, S. A., 2003.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Blanca. *Fuera de equilibrio. Moralidad y racionalidad indirecta.* Madrid: Editorial Complutense, 2008.

SMITH, Adam. *La teoría de los sentimientos morales.* Madrid: Alianza Editorial, S. A., 2004.

Il vulnerabile e l'inerme verso una nuova ontologia dell'umano

Lorenzo BERNINI*
Università degli Studi di Verona (Italia)

RIASSUNTO: In seguito agli eventi dell'11 settembre 2001, Judith Butler e Adriana Cavarero sono state impegnate in un serrato dialogo sul problema delle guerre contemporanee che ha condotto entrambe alla teorizzazione di un'etica pacifista radicale che ha messo profondamente in discussione il modo in cui la tradizione occidentale ha pensato il soggetto. Ben diverso dall'individuo razionale autosufficiente e autocentrato che per calcolo di convenienza delega alla sovranità statale la decisione sulla guerra o sulla pace, nei testi delle due filosofe l'umano appare come essere inerme e vulnerabile, esposto alle cure o alla violenza degli altri, dipendente da loro per la sua sopravvivenza tanto materiale quanto psichica. Per Butler e Cavarero, solo la consapevolezza dell'imprescindibile relazione che, fin dal suo venire al mondo, unisce ogni essere umano al suo Altro, può condurlo a dare senso alla propria esistenza attraverso la scelta di una linea di condotta altruista e pacifista.
Il mio intervento si propone di presentare la nuova antropologia politica elaborata da Butler e Cavarero, di mostrarne i debiti verso le riflessioni di Michel Foucault e Hannah Arendt, e anche di evidenziare quelli che, a mio avviso, ne costituiscono i punti di fragilità normativa.
PAROLE CHIAVE: Judith Butler, Adriana Cavarero, femminismo, pacifismo, non-violenza.

ABSTRACT: After 9/11, both Judith Butler and Adriana Cavarero have been engaged in a close dialogue about contemporary wars. Both have theorised a radical pacifist ethics that challenges the way Western tradition has understood the subject. In their works, the human being is far from being the self-sufficient, self-centred rational individual that gives up the power to decide about war and peace to the Sovereign State. On the contrary, both Cavarero and Butler state that a human being is but a helpless and vulnerable being, exposed to the care as well as to the violence of the others, costitutively dependent on others for his material and psychic survival. In Butler's and Cavarero's opinion, only if human beings acknowledge the necessary

* Ricercatore in Filosofia politica, Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Verona (Italia).

relationship that ties them to their *Other* from the very moment they are born, they can provide their life with a meaning opting for an altruist and pacifist line of conduct.
My paper aims both at presenting the new political anthropology elaborated by Butler and Cavarero and at showing its debts to Michel Foucault and Hannah Arendt, but I also intend to offer my opinions on its points of normative fragility.
KEYWORDS: Judith Butler, Adriana Cavarero, feminism, pacifism, non-violence.

Premessa: La centralità del femminismo nel dibattito contemporaneo

Questo mio intervento è stato giustamente inserito nel panel "Ontologia e politica": in effetti tratterò di ontologia politica, perché affronterò alcune questioni che riguardano le condizioni di pensabilità del politico. In particolare affronterò quella premessa di ogni teoria politica che è l'ontologia del soggetto, la teoria della soggettività politica. Il mio intervento avrebbe potuto quindi essere inserito anche in altri panels: "Soggettività e politica", "Antropologia e politica", "Etica e politica". Ma avrebbe potuto essere inserito anche nel panel "Differenza e politica", e soprattutto avrebbe potuto essere inserito in un panel che era previsto nel call for papers di questo convegno e che poi è stato espunto: "Genere e politica". Uno degli scopi del mio intervento sarà infatti affermare la centralità e l'indispensabilità della riflessione di genere, della riflessione femminista, nella filosofia politica contemporanea.

Il movimento femminista e il pensiero femminista hanno ormai una lunga storia. Si è soliti collocare gli esordi del femminismo moderno ai tempi della Rivoluzione francese. Le prime femministe, come Olympe de Gouge e Mary Wollestoncraft, condividevano con gli uomini rivoluzionari gli ideali della libertà e dell'uguaglianza, e rivendicavano l'estensione dei diritti individuali, dei diritti dell'uomo e del cittadino, anche alle donne, sostenendo che le donne potessero essere individui e cittadine al pari degli uomini, "uguali" agli uomini. Questa istanza ugualitaria, fondata sull'ontologia individualista della tradizione liberale, ha caratterizzato tutto il femminismo ottocentesco, la cosidetta prima ondata del femminismo. Ma è poi stata messa radicalmente in discussione dalla seconda ondata del femminismo, maturata in seno alla contestazione antiautoritaria dei movimenti del 1968 e degli anni settanta. Le giovani femministe, per lo più studentesse universitarie, in quegli anni riflettono sui testi di donne delle generazioni precedenti, in particolare sui romanzi e sui saggi di Virginia Woolf e di Simone de Beauvoir, e pongono al centro della loro riflessione non più l'ideale dell'uguaglianza con gli uomini, ma la questione della differenza tra le donne e gli uomini. Di fronte al maschilismo e al machismo presente nei movimenti degli anni settanta, queste giovani donne abbandonano l'aspirazione a essere uguali agli uomini, a essere "individui portatori dei diritti" al modo degli uomini, e sperimentano modalità di soggettivazione differenti, impegnadosi a elaborare collettivamente un differente "universo simbolico" a partire dalla propria esperienza personale.

Questa ricerca di un differente universo simbolico nel tempo si è sviluppata in una radicale decostruzione della tradizione filosofica-politica

moderna e della sua ontologia individualista, e nella formulazione di un nuova ontologia politica[1]. Alcune delle giovani contestatarie degli anni settanta ricoprono oggi cattedre di filosofia morale, di filosofia politica, oppure di Women's Studies e Gender Studies nel mondo anglosassone, alcune di loro hanno formato una nuova generazione di allieve e di allievi. Il femminismo, o almeno un certo femminismo, non è quindi più oggi un pensiero di donne che si rivolgono esclusivamente ad altre donne, ma è una filosofia politica che ha trovato una sua collocazione accademica e che avanza pretese universalistiche. Questa filosofia politica non ha tuttavia perso la sua capacità critica e continua a sfidare il senso comune politico delle donne e degli uomini. Questo vale sicuramente per la discussione attorno ai temi della violenza contemporanea che ha impegnato Judith Butler e Adriana Cavarero in seguito agli eventi dell'11 settembre 2001 – che è l'argomento di questo mio intervento.

1. Il vulnerabile

Judith Butler proviene dalla tradizione del lesbofemminismo radicale americano, ma uno dei suoi riferimenti teorici principali è un filosofo francese: Michel Foucault. Se per il contrattualismo moderno gli individui istituiscono il potere politico attraverso un contratto, Foucault mette in luce come in realtà è il potere – politico e sociale – a plasmare ogni essere umano secondo criteri normativi in apparenza impersonali, che nessuno contratta e di cui nessuno è sovrano.

Nel suo primo libro, *Subjects of Desire* (1987), Butler legge la teoria del potere di Foucault come una riformulazione della teoria del riconoscimento di Hegel. Ed è la teoria del riconoscimento a costituire la cornice dell'ontologia del soggetto che si riscontra in tutte le opere successive di Butler. Per Butler ogni essere umano viene all'esistenza non come individuo padrone di sé, ma come soggetto caratterizzato "da un coinvolgimento ek-statico con l'altro" (BUTLER, 2009: 40-55). Ogni soggetto esiste cioè fuori di sé, perché sempre assoggettato a strutture normative di cui non è padrone. Innanzitutto perché i significanti culturali con cui il soggetto edifica la sua identità provengono dal mondo che condivide con gli altri esseri umani. E secondariamente perché ogni identità

[1] Due titoli esemplari di questi esiti del femminismo potrebbero essere *The Sexual Contract*, un libro del 1988 in cui l'inglese Carole Pateman critica radicalmente la tradizione giusnaturalistica e contrattualistica moderna che aveva ispirato il primo femminismo, e *The Phenomenal Woman. Feminist Metaphysics and the Pattern of Identity*, un libro del 1999, in cui Christine Battersby, anch'ella inglese, si propone appunto di fondare una nuova metafisica politica.

umana acquisisce realtà soltanto attraverso il riconoscimento che le viene attribuito dagli altri esseri umani: ognuno e ognuna dipende infatti dal giudizio degli altri per il senso che ha di sé.

Questa dipendenza del soggettivo dal sociale in Butler, come già in Foucault, non ha però come conseguenze la passività del soggetto e l'impossibilità dell'azione. Al contrario al soggetto è sempre possibile intervenire su se stesso e sulle stesse norme che hanno permesso il suo emergere. Se il potere fa i soggetti, del resto, anche i soggetti fanno il potere: non esiste potere se non in virtù dell'azione dei soggetti. A partire dalla modalità di assoggettamento che gli è imposta dal potere, il soggetto può quindi sempre sperimentare – agendo assieme agli altri – modalità di soggettivazione differenti, antagoniste e resistenti. La libertà pensata da Butler è quindi cosa assai diversa dalla libertà astratta di cui l'individuo del contrattualismo gode nello stato di natura: non si dà libertà del soggetto indipendentemente dal potere, prima o fuori dal potere, ma la libertà è una conquista concreta di autonomia, un lavoro sul sé che avviene in quelle stesse relazioni di potere da cui il soggetto dipende. Se il potere fosse stato istituito dalla volontà degli individui attraverso un contratto, con un semplice atto collettivo di volontà sarebbe possibile sospenderlo; ma se il soggetto è plasmato dal potere, allora il potere non può "essere revocato né rifiutato, ma solo ridisposto" (BUTLER, 2004: 175). L'azione politica in Butler prende allora la forma della "dislocazione" (*displacement*) delle strutture di potere, che equivale alla ricerca di modalità di soggettivazione resistenti e sovversive.

La prima produzione di Butler, e in particolare il suo celebre libro *Gender Trouble* (1990), insiste sulla possibilità di "dislocare" (*displace*) le norme dell'identità sessuale e fa della *drag queen* il simbolo di una riappropriazione creativa delle regole di genere. Invece, nella raccolta di testi del 2004 *Precarious Life*, e ancora nella raccolta di testi del 2009 *Frames of War*, Butler difende la possibilità di divenire soggetti pacifisti pur emergendo dalle cornici di guerra che condizionano qualsiasi soggettività politica del presente, mettendo in discussione innanzitutto la propria appartenenza allo stato nazione. Ebrea americana, Butler contesta tanto la politica di guerra al terrorismo dell'amministrazione Bush in seguito agli eventi dell'11 settembre 2001, quanto la politica israeliana nei confronti dei palestinesi. E lo fa muovendo dall'etica pacifista radicale del filosofo ebreo Emmanuel Lévinas. Ciò che Butler apprende da Lévinas è che la violenza non ha mai "giustificazione etica": neppure "l'autoconservazione", quella pulsione di vita che caratterizza l'individuo moderno a partire da Hobbes, può essere considerata "una condizione sufficiente" (*Ivi*: 165) per giustificare la violenza. Quindi neppure il fatto di essere vittime di attacchi terroristici può giustificare una politica di guerra. La

scelta morale tra la tentazione di fare violenza e il desiderio di pace è sempre una decisione di cui siamo responsabili, di cui cioè dobbiamo rispondere agli altri anche quando subiamo la violenza degli altri.

All'individuo che aspira all'autoconservazione e all'indipendenza, a essere immune dalla violenza dell'altro, Butler contrappone l'idea di un soggetto che al contrario è consapevole della propria e dell'altrui vulnerabilità. Ogni umano è vulnerabile, esposto alla ferita che l'altro può arrecargli, e al tempo stesso è capace di ferire gli altri soggetti che sono vulnerabili come lui. E quindi ogni soggetto dipende dagli altri, dalla loro scelta di non recargli offesa, di astenersi dalla violenza. Secondo Lévinas, infatti, l'incontro con la vulnerabilità dell'altro è sempre potenzialmente un invito a uccidere e ad astenersi dal farlo – e ognuno e ognuna è sempre responsabile di fronte agli altri della sua scelta. Anziché reagire agli attacchi alle Twin Towers rispondendo alla violenza con la violenza e rivendicando la propria aspirazione all'invulnerabilità, gli Stati Uniti avrebbero potuto quindi accettare il dato di fatto della propria vulnerabilità, della propria dipendenza dalla comunità internazionale, e avrebbero potuto farsi promotori di una politica di pacificazione.

Butler insiste sul fatto che la vulnerabilità non è un attributo della natura umana che precede l'incontro con l'altro umano, ma è al contrario una condizione che emerge precisamente attraverso questo incontro in cui la violenza è possibile e assieme evitabile. La vulnerabilità è quindi un altro nome della dipendenza del soggetto dalle relazioni che intrattiene con altri soggetti; la vulnerabilità è assieme la matrice e la conseguenza di quella che Butler, seguendo Hegel, chiama "esistenza ex-statica" del soggetto.

2. L'inerme

In *Precarious Life* (2004) e ancor più esplicitamente in *Giving an Account of Oneself* (2005), Butler riconosce che la sua interpretazione del pensiero di Lévinas è debitrice verso la filosofia della narrazione di Adriana Cavarero. In testi quali *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (1997) e *A più voci. Filosofia della narrazione* (2003) Cavarero riprende non solo il pensiero di Lévinas ma anche e soprattutto il pensiero di Hannah Arendt. Cavarero sostiene non solo che la responsabilità morale del soggetto emerge nel momento in cui è convocato da un altro che gli chiede di dare conto di sé, ma anche che il senso di una vita umana e il suo valore morale dipendono dalla possibilità di poterli condividere con gli altri esseri umani. La nostra identità, *chi* siamo, è quindi totalmente consegnata agli altri – ad altri che siano in grado di comprendere e raccontare la nostra storia, attribuendole senso.

Il riferimento ad Arendt e la provenienza di Cavarero dal femminismo italiano, cioè dalla teoria della differenza sessuale, determinano la sua parziale presa di distanza dall'ontologia della vulnerabilità di Butler[2]. Nel libro *Orrorismo* (2007) la figura che Cavarero pone al centro della scena politica dell'attualità per dar conto dell'orrore contemporaneo non è infatti il vulnerabile, ma è l'inerme, colui e colei che non ha armi per difendersi. Che si tratti dei civili fatti esplodere negli attentati delle organizzazioni terroristiche o dei civili colpiti dai bombardamenti operati dagli eserciti regolari, le vittime dei conflitti attuali sono gli inermi, le persone "qualunque" investite da una violenza rispetto alla quale non hanno difese, non hanno armi – sono appunta inermi. E l'inerme (non il vulnerabile, ma l'inerme) è anche la figura che secondo Cavarero corrisponde al grado zero della dipendenza ontologica di ogni umano dall'altro.

In *The Human Condition* Arendt contestava l'individualismo moderno attraverso la categoria di natalità. A caratterizzare l'umano per Arendt non è una natura umana che accomuna tutti gli individui e che li rende uguali nella paura della morte – come avviene ad esempio in Hobbes o in Heidegger –, ma è il fatto della nascita: ognuno viene al mondo portando la possibilità di qualcosa di unico e di nuovo, cioè la sua libertà di agire, di pensare, e di conferire al mondo un senso nuovo. Fin dal momento della nascita, non esiste un essere umano uguale all'altro, perché ogni umano è condizionato in modo differente dal corpo che gli tocca in sorte, dal tempo e dal luogo in cui gli capita di nascere e di vivere; ma soprattutto perché ognuno a partire dalle condizioni della sua esistenza può esercitare in modo nuovo e imprevisto la sua libertà. In *Orrorismo* Cavarero – riprendendo temi che sono presenti nella sua produzione fin da *Nonostante Platone* (1990) – unisce la riflessione di Arendt sulla categoria di natalità alla riflessione del femminismo italiano sulla maternità. E insiste sul fatto che l'umano, uomo e donna, viene al mondo inerme: cioè viene al mondo bambino, partorito dal corpo di una donna. Il neonato non solo è vulnerabile, esposto alla ferita come lo sono anche gli adulti, ma è appunto inerme,

[2] "Guardando alla scena natale, Butler tiene infatti a puntualizzare che la relazione 'attraverso cui siamo, in quanto corpi, al di fuori di noi stessi e l'uno per l'altro' può darsi, nel caso del bambino, come un bisogno essenziale di sostentamento al quale segue però una risposta 'di abbandono, di violenza, denutrizione [che lo consegna] al nulla, alla brutalità o a nessuna cura'. L'accento va dunque su un vulnerabile che è soprattutto consegnato al *vulnus*, alla ferita che l'altro può infliggergli. Che questo altro, dato il contesto, sia identificabile con la figura materna è più che ovvio. Forse perché convinta che gli adulti convocati dalla vulnerabilità dell'infante 'non debbano necessariamente essere organizzati in termini edipici come padre e madre', Butler lascia però qui la questione sullo sfondo" (CAVARERO, 2007: 32-33; le citazioni di Butler sono tratte da BUTLER, 2004: 48 e 52, e da BUTLER, 2006: 97).

totalmente privo di difese, totalmente bisognoso di cure. Solo se altri esseri umani adulti accettano di prendersi cura di lui l'infante può diventare anch'egli adulto e autonomo. Se è lasciato da solo, invece, è destinato a morte certa. L'autonomia emerge quindi dalla dipendenza ontologica di ogni umano, di ogni "singolarità incarnata" (CAVARERO, 1990: 7), dall'altro che se ne prende cura e che al tempo stesso può abbandonarlo o ucciderlo. Se la relazione tra due umani vulenerabili di cui parla Butler può essere simmetrica, la dipendenza dell'infante inerme dall'altro, a cui anche Butler accenna ma che Cavarero pone al centro della sua riflessione, è caratterizzata da una dissimmetria ontologica. Qui la riflessione di Cavarero incrocia quella di Butler e di Foucault: è proprio perché non nasciamo come individui adulti, ma come bambini inermi che il nostro processo di soggettivazione attraversa necessariamente l'assoggettamento al potere dell'altro, a partire dal potere che chi si prende cura dell'infante – la madre di solito, ma non sempre la madre – esercita su di lui o su di lei. Alla nascita, ognuno e ognuna di noi con il suo corpo porta al mondo una novità, ma al tempo stesso corre il rischio dell'abbandono, della violenza e della morte. Qualora si abbia la fortuna di essere curati da altri umani adulti, il loro potere di cura condizionerà la forma che daremo alla nostra identità, e questi condizionamenti costituiranno la condizione di possibilità dell'esercizio della nostra libertà.

Sono verità banali queste, che noi tutti e noi tutte sappiamo, perché fanno parte della storia di ognuno e ognuna di noi. Nessuno ricorda la propria nascita, ma ognuno e ognuna sa di essere nato dal ventre di sua madre perché gli/le è stato raccontato, anche nel caso in cui non abbia mai conosciuto sua madre. E ognuno di noi sa anche di essere diventato quello che è diventato attraverso l'educazione che ha ricevuto, che lo ha condizionato senza tuttavia privarlo della libertà. Sono verità biografiche banali, eppure sull'oblio di questa verità si basa l'ontologia del soggetto su cui si fonda la modernità politica, che ha pensato l'umano come individuo indipendente, autocentrato, portatore di passioni (innanzitutto la paura della morte) che lo accomunano agli altri individui della sua specie, ma soprattutto dotato di una razionalità e di una volontà che lo rendono padrone di sé. Prima che in *Orrorismo* (Cfr. CAVARERO, 2007: 34), già in *Corpo in figure* (CAVARERO, 1995: 207) Cavarero ricorda ad esempio come Hobbes nel *De cive* (VIII, 1) ammetta che l'ipotesi dello stato di natura su cui si fonda la sua teoria della sovranità equivalga a pensare gli esseri umani appunto come individui, cioè "come se fossero d'un tratto spuntati dalla terra già adulti (al modo dei funghi)", dotati di quelle caratteristiche comuni conferite loro da una presunta "natura umana". In un saggio del 1999 invece Cavarero fa del *cogito ergo sum* di Descartes l'emblema di quella filosofia maschile che cancella non solo la sessuazione ma anche la

corporeità dell'umano, seguendo "una logica secondo la quale è il pensiero, invece che il corpo materno, a generare l'esistente" (CAVARERO, 2002: 95). La stessa logica, mi pare, vive ancora in Rawls e nei suoi epigoni, quando pongono a fondamento logico, se non ontologico, della filosofia politica una "posizione originaria" in cui a decidere sui criteri della giustizia sono delle "parti" disincarnate, con lo sguardo coperto dal "velo di ignoranza", prive cioè di una precisa identità sociale e di un corpo, eppure già provviste di una razionalità che li orienta verso il proprio benessere individuale.

3. Conclusione

Seguendo lo spirito del femminismo di seconda ondata, sia Butler sia Cavarero hanno quindi dato un contributo fondamentale all'edificazione di universo simbolico alternativo a quello prodotto dalla tradizione filosofico-politica moderna a cui si era invece richiamato il primo femminismo ugualitario. La loro ontologia relazionale sfida quel pensiero maschile che ci ha abituati a pensare il soggetto come individuo indipendente disincarnato, invulnerabile, autofondato sul proprio pensiero, e ci invita a pensare la politica a partire da premesse differenti. Non credo tuttavia che l'ontologia relazionale di Butler e Cavarero debba essere interpretata come l'elaborazione di una diversa "verità" *oggettiva* sull'umano. Ciò che rende vera questa verità è infatti l'assenso che ognuno e ognuna di noi può darle, soggettivamente, attraverso la propria memoria – non si tratta quindi di una verità oggettiva, garantita dall'autorità di uno scienziato o di un filosofo. Si tratta di una ontologia della condizione umana, e non di una metafisica della natura umana. Utilizzando una nota espressione di Foucault, credo che lo sforzo teorico di entrambe le filosofe possa essere definito come un'"ontologia dell'attualità": un'interrogazione non tanto su ciò che l'umano universalmente è in ogni tempo e in ogni luogo, quanto su ciò che gli umani possono divenire nel qui e nell'ora, a partire da ciò che sono diventati in virtù di processi storici. Il merito di questo modo di pensare l'ontologia, la sua superiorità rispetto a quella ontologia individualistica che dal contrattualismo ha segnato il pensiero filosofico poltico fino a Rawls, risiede a mio avviso nell'essere aperta alla contingenza, all'emergere di nuovi soggetti politici imprevisti che portano alla politica nuove domande di giustizia: il movimento femminista un tempo, il movimento lesbico gay trans e queer, il movimento dei migranti, i nuovi movimenti pacifisti globali oggi. Lo stesso luogo da cui Butler e Cavarero ci parlano non è infatti un'astratta posizione originaria, o un ipotetico stato di natura, ma è il qui e l'ora

di un'attualità in cui due donne in carne ed ossa si sentono minacciate dalla guerra e dalla violenza di un mondo governato dagli uomini.

Appendice

Dal punto di vista della filosofia politica, il limite che a mio avviso è riscontrabile tanto in Butler quanto in Cavarero è che l'ontologia dell'umano delle due filosofe non assume la dimensione di una vera e propria ontologia politica: a essere indagate restano le strutture di emergenza della soggettività etica dai singoli che svolgono la funzione di premessa della pensabilità del politico, ma non le strutture di emergenza di una soggettività propriamente politica. Non si capisce, insomma, quando un soggetto umano diventa soggetto politico, quando si passa dalla consapevolezza della propria dipendenza dall'altro all'impegno ad agire politicamente, in nome degli interessi comuni anziché degli interessi collettivi. Dal mio punto di vista, sia in Cavareo sia in Butler manca infatti un'esauriente tematizzazione del problema politico della giustizia. È infatti su una domanda di giustizia che si costituiscono le soggettività politiche: le soggettività politiche rivolgono alle comunità in cui si riconoscono la pretesa che la propria domanda di giustizia sia accolta universalmente. Questo vale, ad esempio, tanto per il femminismo, quanto per il movimento lesbico gay trans e queer, quanto per il pacifismo e il movimento dei migranti. Non basta essere donna, per essere femminista e farsi attrice di cambiamento politico, non basta essere una potenziale vittima inerme della violenza contemporanea per farsi attore politico di cambiamento: la differenza la fa il porre una domanda di giustizia, che diviene condizione di possibilità, condizione ontologica necessaria per assumere una soggettività politica.

Naturalmente non credo che il vuoto normativo presente in Butler e Cavarero possa essere colmato da teorie della giustizia come quella di Rawls, erede dell'ontologia individualista liberale. Penso semmai all'ontologia politica sviluppata in questi ultimi anni da un'altra filosofa, Chantal Mouffe, e penso soprattutto al suo testo del 2005 *On the Political*. In questo testo Mouffe, richiamandosi a Carl Schmitt, ipotizza che ogni soggettività politica porti con sé un'esigenza di conflittualità, una contrapposizione non solo razionale ma anche passionale, identitaria ed emotiva tra un "noi" e un "loro" – gli altri. Mouffe in realtà espunge la questione del giusto dalle questioni che riguardano la decisione politica, relegandola all'ambito morale[3]. Io credo invece che

[3] "Al giorno d'oggi il politico è accordato su un registro morale. In altre parole, esso fa ancora tutt'uno con la demarcazione noi/loro, ma il noi/loro, invece di essere definito con categorie

l'interrogazione sulla giustizia intersechi tanto la dimensione politica, quanto quella etica ed esistenziale, e che un'ontologia politica non possa che porla al centro della sua interrogazione sull'umano. Poiché dipende dagli altri, nel suo rapporto con gli altri l'umano non può che porre una domanda di giustizia: che cosa devo fare nelle mie relazioni con gli altri? Che cosa è giusto che io faccia?

Commentando *Il concetto di "politico"* di Schmitt, Leo Strauss cita l'opinione di Platone sul conflitto politico, e afferma che "noi combattiamo con gli altri e con noi stessi sempre solo sul giusto e sul buono" (STRAUSS, 1998: 395): il conflitto politico tra un "noi" e un "loro" è per Strauss innanzitutto un conflitto sulla giustizia, su ciò che una comunità politica debba ritenere giusto. Butler e Cavarero ci invitano a superare la contrapposizione "noi-loro", a mantenere un'apertura all'altro anche quando ci è nemico, anche quando siamo vittime della sua violenza – in nome della comune condizione di vulnerabilità (che quando si associa a una relazione asimmetrica diventa una condizione di "inermità"). Ma credo che Mouffe abbia ragione quando sostiene che nella sfera politica il conflitto è sempre presente: del resto anche il pacifismo di Butler e Cavarero definisce potenzialmente una comunità etica, se non politica, che si contrappone tanto al terrorismo internazionale quanto a chi difende le ragioni della guerra degli stati occidentali contro il terrorismo internazionale. Affermare che la dimensione politica sia definita dal conflitto non significa però sostenere, come fa Schmitt, che il conflitto debba prendere necessariamente la forma antagonistica della violenza. Il conflitto con l'altro può infatti anche risolversi, come suggerisce Mouffe, in un agonismo che non miri alla distruzione ma piuttosto all'inclusione dell'altro. Come suggeriscono Butler e Cavarero, il conflitto con l'altro può anche aspirare a risolversi in un incontro con l'altro che miri non a fagocitare il "loro" nel "noi", ma a fondere il "noi" e il "loro" in un nuovo "noi" – un nuovo "noi" che trasformi tanto "noi" quanto "loro", e che sia accogliente con le differenze di tutti. Ma questo avviene a mio avviso solo se questo incontro/conflitto è animato non da interessi egoistici né da una volontà di prevaricazione, ma da una pretesa universale di giustizia, dal tentativo di convincere l'altro della giustizia delle proprie ragioni.

Nel lessico di Mouffe, la questione dell'universale, quando si riconosce che il politico è il dominio della contingenza e non della necessità, si pone nella forma dell'egemonia: si esprime cioè nel tentativo di convincere l'altro della plausibilità delle proprie pretese. L'indicazione che proviene da Butler e Cavarero è che in questo tentativo di fare egemonia, se non si vuole commettere violenza etica cancellando le ragioni dell'altro, occorre riconoscere la propria

politiche, è ora fondato in termini morali. Al posto di una lotta tra 'destra e sinistra' ci troviamo di fronte a una lotta tra 'giusto e ingiusto'." (MOUFFE, 2007: 6).

parzialità, la propria debolezza, e quindi essere disposti a mettere in dubbio anche le proprie convinzioni, a modificarle attraverso l'ascolto delle ragioni dell'altro. Si tratta di un'indicazione preziosa, e tuttavia ritengo che, anche in una prospettiva etica esigente com'è quella pacifista e non violenta, per essere convinto a cambiare le proprie opinioni, occorre che il soggetto politico nelle ragioni dell'altro riconosca almeno una pretesa di giustizia.

REFERENZE BIBLIOGRAFICHE ESSENZIALI:

BATTERSBY, Christine, The Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Pattern of Identity, Cambridge, Polity Press, 1999.

BERNINI, Lorenzo, Le pecore e il pastore: Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault, Napoli, Liguori, 2008.

BERNINI, Lorenzo E GUARALDO, Olivia (a cura di), Differenza e relazione: L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero, Verona, Ombre corte, 2009.

BUTLER, Judith, traduzione italiana Scambi di genere: Identità, sesso e desiderio, Firenze, Sansoni, 2004, prime edizioni Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, London and New York, Routledge, 1990 e 1999², traduzione spagnola El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad, Barcelona, Paidós, 2008.

_____ Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence, London, Verso, 2004a, traduzione italiana Vite precarie: Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo, Roma, Meltemi, 2004.

_____ traduzione italiana Critica della violenza etica, Milano, Feltrinelli, 2006, prima edizione Giving an Account of Oneself, New York, Fordham University Press, 2005,

_____ traduzione italiana Soggetti di desiderio, Roma-Bari, Laterza, 2009, prime edizioni Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France, 1987 e 1999².

_____ Frames of War: When Is Life Grievable?, London-New York, Verso, 2009a.

CAVARERO, Adriana, Nonostante Platone: figure femminili nella filosofia politica, Roma, Editori Riuniti, 1990 (nuova edizione Verona, ombre corte, 2009), traduzione inglese In Spite of Plato: A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy, London and New York, Routedge, 1995.

_____ Corpo in figure, Milano, Feltrinelli, 1995, traduzione inglese Stately Bodies: Literature, Philosophy and the Question of Gender, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2002.

_____ Tu che mi guardi, tu che mi racconti, Milano, Feltrinelli, 1997, traduzione inglese Relating Narratives: Storytelling and Selfhood, London and New York, Routledge, 2000.

_____ Il pensiero femminista: Un approccio teoretico, in Cavarero, Adriana e Restaino, Franco, Le filosofie femministe, Milano, Bruno Mondadori, 2002[2] (prima ed. Torino, Paravia, 1999).

_____ A più voci: Filosofia dell'espressione vocale, Milano, Feltrinelli, 2003 e 2005[2], traduzione inglese For More than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression, Stanford, Stanford University Press, 2005.

_____ Orrorismo: Ovvero sulla violenza sull'inerme, Milano, Feltrinelli, 2007, traduzione inglese Horrorism: Naming Contemporary Violence, New York, Columbia University Press, 2009; traduzione spagnola Horrosismo: Nombrando la violencia contemporánea, Barcelona, Antthropos Editorial, 2009.

MOUFFE, Chantal, traduzione italiana Sul politico: Democrazia e rappresentazione dei conflitti, Milano, Bruno Mondadori, 2007, prima edizione On the Political, London, Routledge, 2005.

PATEMAN, Carole, The Sexual Contract, Cambridge, Polity Press, 1988, traduzione italiana Il contratto sessuale, Roma, Editori Riuniti, 1997.

STRAUSS, Leo, traduzione italiana Note su Il Concetto di 'politico' di Carl Schmitt, in Id., Gerusalemme e Atene: Studi sul pensiero politico dell'Occidente, Torino, Einaudi, 1998, prima edizione Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpädagogik», 67, n. 6, 1932.

BIOGRAFIAS (IM)POSSÍVEIS:
O problema da escritura biográfica em oito atos

(BIOGRAPHY (IM)POSSIBLE: the problem of biographical writing in eight acts)

Luciano BEDIN DA COSTA*
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

RESUMO: Este ensaio tem por objetivo problematizar o tema acerca da escritura biográfica, partindo da concepção grega de *βιογραφία* (*bíος - bíos*, vida e *γραφή – gráphein*, escrever). Neste sentido, busca novas perspectivas para os dois termos que a envolvem – *bios* e *gráphein* – articulando-os ao pensamento de pesquisadores como Georges Gusdorf, Dominique Viart, Roland Barthes, Nietzsche, dentre outros. A questão da biografia é pensada para além da historiografia de vida, rompendo com a concepção dualista Realidade X Ficção. A biografia enquanto expressão fidedigna de uma vida torna-se um objeto impossível, invadida pelo campo dos mundos possíveis produzido pelas demandas do imaginário.
PALAVRAS-CHAVE: Biografia – Escritura de Vida – Tanatografia – Literatura contemporânea – *Ars Moriendi*

ABSTRACT: This essay discusses the subject of biographical writing, from the Greek etymology of βιογραφία (βίος - bios, life and γραφή - gráphein, write). Accordingly, demand new perspectives for the two terms that are involved in the notion of biography – *bios* and *gráphein* - from the ideas of researchers such as Georges Gusdorf, Dominique Viart, Roland Barthes, Nietzsche, among others. The biography is considered for them beyond the recit of life, breaking with the design dual Reality X Fiction. The biography as an expression of a life truly becomes an object impossible, invaded by the possible worlds of the imagination.
KEYWORDS: Biography – Biographical writing – Tanatography – Contemporary Literature – *Ars Moriendi*

* Doutorando em Educação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Porto Alegre, Brasil. **E-mail:** lucianocb@terra.com.br

I. De *βιογραφία*

> A palavra Auto-Bio-Grafia é uma palavra feia, artificialmente médica, uma palavra sem alma, desprovida de vibração histórica e de encantamento poético, o que é necessário para os profissionais da crítica dita literária. Mas esta palavra antipática tem ao menos o mérito de dizer o que ela diz com uma rara precisão.
>
> GUSDORF, *Auto-Bio-Graphie*[1]

Não tendo pretensão maior do que ser um breve ensaio sobre o exercício biográfico, este escrito se propõe a suscitar algumas reflexões aos estudiosos e interessados pelo tema. Desta forma, assim como Georges Gusdorf, procuraremos nos deter no sentido grosseiro daquilo que costumeiramente é chamado de biografia. O problema talvez esteja na palavra, nos limites e entraves de um nome. Dizer que algo se trata de uma *escritura biográfica* é atribuir a este algo uma série de determinações, submetê-lo a um regime de relações capaz de sustentar a palavra-nome a ele incorporado. Nomear é encarnar, atribuir carne ao que antes era etéreo. O nome, neste sentido, acaba por ser uma compressão disto que se volatiza. A biografia, dependendo do corpo que assuma, pode não ser uma palavra grosseira. *O mérito de dizer o que ela diz.* Tomaremos como nosso o argumento de Gusdorf referido na citação inicial deste texto. Ficaremos com a secura do termo *biografia*, sabendo que o deserto é o terreno propício daquilo que é nômade. Partiremos da biografia como "escritura da vida", de sua perspectiva grega – *βιογραφία* (*βίος - bíos*, vida e *γραφή – gráphein*, escrever). No sentido corrente, espera-se que o narrador de uma biografia seja exterior au escrito biográfico, que ele se contente, ao menos teoricamente, em restituir, pela escritura, a vida de um personagem geralmente célebre, com toda objetividade e neutralidade que lhe forem possíveis. Gusdorf optou em permanecer fiel ao vocábulo medíocre. Nós, em relação à biografia, também ficaremos. Entretanto, cabe-nos definir o que possam ser os dois termos envolvidos no nosso grosseiro vocábulo.

II. De *Bios*

Para que possamos definir o que aqui chamaremos de *bios*, é preciso voltarmos ao problema da encarnação. De certa forma, o fato de falarmos em

[1] Todas as traduções contidas neste ensaio foram realizadas pelo autor. Optou-se pela tradução, e não pelos originais em francês, de modo a tornar o texto mais fluido ao leitor.

bio-grafia leva-nos inexoravelmente à relação Vida X Escrita, de *bios* tomada a partir de uma condição escriturária. Em outras palavras, trata-se de uma vida que ganha corpo pelo ato singular de escritura, que se vê intrinsecamente ligada aos movimentos de um Texto. Quando falamos em Texto (assim grafado com inicial maiúscula), estamos nos referindo à concepção barthesiana de Texto, como um gesto eminentemente coletivo, sempre escrito e lido a várias mãos. Para Roland Barthes (BARTHES, 2004: 2006) o Texto é aquilo que põe em xeque os ditames daquilo que se entende por uma *obra literária*. Enquanto esta guarda consigo uma posição desenvolvimentista e estrutural acerca do processo literário – a *obra* de um dito autor seria a síntese de sua *carreira* literária, o conjunto de suas produções, dotada de determinação e sentido históricos – o Texto seria *isso* que faz essa mesma obra correr, *isso* que é desagregado, *isso* que se só existe porque não pertence a um só domínio ou gênero. Em núpcias com o Texto, *bios* passa a ser essa vida que se engendra, menos pela monotonia de um sujeito consciente que busca exprimir sua interioridade ou a verdade sobre a interioridade de um outro, e mais por "aquilo que a assembléia viva de leitores e escritores lhe solicita", conforme bem assinala Roland Barthes em *Jovens Pesquisadores* (2004). Será por esta solicitação de escritura que *bios* será afirmada – vida trans-individual, que comporta uma estilhaçada constelação de personagens na qual o escritor é mais um dentre os tantos autores e escritores que habitam os domínios do Texto. Em outras palavras, *bios* é este gesto coletivo engendrado pelo próprio ator da escritura – convencionalmente chamado de biógrafo – do qual ele mesmo faz parte. Sendo seu objeto o Texto, é a partir dele que uma bio-grafia é escrita, e a ele que esta se remeterá. Sempre ao Texto, e não a um sujeito costumeiramente posto na função de receptor. *Bios* como coletividade dispersa, multidão de vidas que povoa os domínios de um Texto. Em *Ensaios* (1965), Montaigne parece descrever aquilo que aqui procuramos chamar de *bios*: "ninguém projeta plenamente sua vida; nós só a deliberamos em parcelas (...) somos todos pedaços e de um contexto tão informe e diverso que cada peça e cada momento faz seu próprio jogo." *Bios* é esta vida fragmentária, caleidoscópica, submetida a regimes dos mais diversos e imprevisíveis. Diante dessa perspectiva acionada por tão poucas certezas, Viart & Vercier (2008, 2008) acabam por ver um duplo movimento por parte da crítica literária: de uma lado estariam os escritores ligados às biografias originais, clássicas, que não toleram a chamada "mentira biográfica"; de outro estariam aqueles que assumem um aspecto "literário", enveredando-se por uma certa "estetização deformante". A questão posta pelos dois autores: como legitimar um gênero que se debruça sobre uma existência que é forçosamente atirada ao acaso, sobre uma vida que é por si só proliferante, caótica e incerta? Ora, nesta pulverização de vidas e fragmentos de existências, biógrafo, biografado e leitor

são postos em relação de contágio, assombrados pelo espectro de tantos outros autores e personagens que reinvindicam o direito de gozar com os prazeres da carne no Texto. *Bios* é essa *scripto-esquizo-encarnação*, acionada por uma maquinaria coletiva desejante. A grafia de vida partiria de um desejo, de um prazer de ler e de escrever ao modo barthesiano, de um desejo de interrogar o passado – não para imitá-lo ou reconstituí-lo – mas para que se possa "revitalizar certas curiosidades deixadas de lado" (VIART/VERCIER, 2008: 20). Em outras palavras, a biografia seria o ato de escritura que se coloca a partir de um *fazer com*: sempre *com* um passado, *com* os modelos, *com* as vidas vividas, *com* as vidas pregressas e, sobretudo, *com* as vidas vindouras. *Bios* é, neste sentido, essa estranha *com-vivência*.

III. De *Gráphein*

Tudo se passa por um Eu escrevo, pela mão daquele que escreve, aponta-nos Gusdorf (1991). Ao contrário do que possa parecer, segundo o autor, a figura do hommo scriptor seria primeira, precedente ao virtual imaginário que povoa o exercício de produção de uma biografia. A biografia – como qualquer outro gênero de escrita – mostra-se como um ato de escritura, um gesto escriturário. Em outras palavras, o autor nos diz que a escritura seria antes uma arte manual. A arte da escrita não começaria com a composição de um texto, com as regras que concernem ao bom uso da redação e organização de uma obra sintática-gramatical qualquer. A arte de escrever, de acordo com Gusdorf, é primeiramente uma técnica do corpo. Mesmo parecendo ser somente uma técnica da mão, a escritura teria a potência de colocar em prontidão toda uma postura do corpo. O escultor, por exemplo, opera com seus meios sobre matérias duras. O pintor experimenta o poder latente da cor sobre uma superfície plana. Entretanto, o papel da matéria e do meio parece não despertar grande importância na análise da produção literária. O escritor, neste sentido, lidaria apenas com os desígnios de sua maquinaria intelectual e imaginativa, fato que reforça a concepção ainda corrente de que tratar-se-ia de uma entidade suprema, imersa aos cânones de uma metafísica escriturária. Entretanto, ao trazermos para a análise literária a necessidade da postura de escrita, da condição presencial daquele se põe a escrever, ao escritor atribuímos um outro estatuto. O escritor passa a ser essa presença recusada, colocando-se como necessidade, ao lado de seu texto e dos textos que correm a partir de sua escritura. A vida de uma biografia terá algo dessa vida que corre a partir deste que a escreve. Escrever sobre a vida de alguém é inscrever-se com a vida deste alguém.

IV. De *Stilus*

No Egito antigo, *stilus* era uma espécie de pinça escriturária, um instrumento utilizado para traçar caracteres sobre a cera ou argila seca, antes do uso do pergaminho ou mesmo do papirus. A raiz *Sti* – também encontrada na palavra *estímulo*, evoca a ação de picar ou furar. O *stilus*, neste sentido, seria essa marca, esse atravessamento de uma superfície provocado por uma superfície pontiaguda. O *stilus* comportaria a ação e o registro, um duplo movimento estético e sobretudo violento. Uma violência produzida na relação entre superficies, despertada somente na medida em que há encontro. Partindo-se da perspectiva de que o *stilus* é encontro, seria interessante perguntarmos pelo mesmo na análise daquilo que estamos chamando de biografia. Ora, o ato de trazermos a mão daquele que escreve para o seu Texto, ao reconhecermos o seu poder de atravessamento na estrutura de seu escrito biográfico, parece-nos já ser um gesto estilístico. Em outras palavras, trata-se da vida biografada sendo violentada pela vida que se afirma sempre que há o contato da caneta com o papel, do toque dos dedos sobre o teclado do computador. O *stilus* biográfico apresenta-se como assinatura, uma espécie de *signature colletive* que não se restringe a um regime de autoria, que registra um estado presente sobre a vida biografada, um nome timbrando um outro nome, e assim por diante. O *stilus* será esta assinatura borrada sobre a qual é inútil reinvindicar propriedade exclusiva. A mão do escritor está ali, assim como os dedos de seu biografado e os dedos dos outros tantos que foram lidos e que se colocarão a lê-lo. Em outras palavras, *bios* é este estado de permanente corrimento, isso que corre na medida em que há *stilus*, sempre que um texto é perfurado pela assembléia de dedos que o toma por carícia.

V. De *Ars Moriendi*

"Eu não possuo outra coisa senão minha morte, minha experiência de morte, para dizer minha vida (...) é preciso que eu fabrique uma vida com toda esta morte", escreve Jorge Semprun em seu tanatográfico livro *L'Écriture ou la vie* (1994, 215). De toda forma, a obra de qualquer escritor é um curso contra o relógio, um procedimento engajado à morte, um combate na solidão do ato de escritura. "A decisão de fazer uma obra de escritura se situa nos confins da escatologia, como um desafio às ameaças de morte que dão sentido à condição humana" (GUSDORF, 1991: 21). A escritura, mesmo tanatográfica, é um testemunho de uma existência, de um encontro de vidas que não se encerra com a morte propriamente dita. Mesmo mortos – biógrafo e biografado – a biografia

provavelmente subsistirá, atingindo outras superficies, perfurando outros corações, alimentando a composição de outras tantas leituras e biografias. Tomando partido desta posição, François Dosse (2005) se refere à biografia como uma espécie de *máquina de morte*, na medida em que se deve aceitar que há lacunas e buracos em qualquer documentação – mesmo nas ditas historicamente comprovadas. O certo é que a verdade histórica de um documento comporta tais espaços mortuários, sobre os quais não se consegue encontrar nada mais concreto do que um apelo ao imaginário. Será, pois, deste apelo à fabulação que a escritura biográfica retirará as enzimas criativas para escapar da lógica meramente historiográfica. A máquina de morte apontada por François Dosse se aproxima daquilo que, em *Images de l'homme devant la mort* (1983), Philipe Ariès chama de *Ars Moriendi*, uma forma de se familiarizar com a morte, recriando-a continuamente pela escritura; uma maneira de pegar a flecha lançada por um outro – repleta de lacunas e espaços sombrios, ao certo – e jogá-la ao nosso modo, assim como faz o *Zaratustra* de Nietzsche.

VI. De *Laudatio*

De acordo com Gouiffès (2002: 15), a biografia teria o poder de ser envolvida por uma espécie de áurea mágica, como se a linguagem fosse capaz de recriar uma vida e de perpetuá-la, mantendo-se sempre a uma certa distância. Segundo a autora, esta tomada de distância frente à morte constitui, em parte, o gênero biográfico. Trata-se do que, na Antiguidade, se chamava de *laudatio*, um tipo de elogio fúnebre pronunciado na ocasião do enterro de algum grande homem, no objetivo de perpetuar sua lembrança, de restituir sua vida na memória dos homens e de conferir-lhe uma espécie de apoteose. De um modo geral, o *laudatio* iniciava pela evocação da genealogia do defunto, pela desenrolar de sua vida como homem público, pelos beneficios de sua vida privada, encerrando-se, naturalmente, pela enumeração de suas qualidades e virtudes. Graças a este elogio biográfico, a vida do defunto tornava-se um modelo aos olhos dos seus contemporâneos, pronta para ser perpetuada às gerações vindouras. Este modelo biográfico levantado pelo *laudatio* foi responsável, segundo Gouiffès (2002: 16) pelo surgimento das *hagiografias*, das ditas biografias religiosas, escrituras que se propunham a relatar a vida de santos e de personagens litúrgicos, com o intuito de fortalecer a crença em suas proposições morais e dogmáticas. Desta maneira, encontramos tanto no *laudatio* (biografia pagã) como na *hagiografia* (biografia religiosa), uma concepção de *bios* como receptáculo de valores, tão mais importante na medida em que consegue comportar e sintetizar valores maiores que o sustentem e que teriam a

capacidade de perpetuá-lo. Diante dessa perspectiva, cabe-nos sempre perguntar pelos valores que estão envolvidos em nossas biografias, se tais valores vão ao encontro daquilo que chamamos de *bios*, se sustentam essa vida tomada como proliferação e invenção. Se há alguma função de receptáculo na escritura biográfica, será em relação àquilo que toma partido da vida proliferante, e não à fria tanatografia que vela defuntos e que faz destes verdadeiros personagens *ad-infinitum*.

VII. De Pari Biographique

Quem biografa quem? De acordo com Oliver (2001, 96), esta pergunta tem o poder de sintetizar o grande desafio da escritura biográfica, na medida em que questiona o papel dos seus dois principais personagens: biógrafo e biografado. Perguntar *quem biografa quem*? é adentrar ao universo literário particular que envolve o ato de escrever uma vida, ao que François Dosse (2005) mesmo chama de *aposta biográfica*. De toda forma, mesmo que não estejamos falando de auto-biografia, o que parece ser colocado em jogo nesta relação é o problema do *Eu*. O desafio biográfico é este intercambiamento de *Eu*s, que por vezes se sobrepõem, que se borram, que parecem a todo custo produzir variações no campo biográfico propriamente dito. A pergunta *quem biografa quem?* traz para o plano de análise uma espécie de espelhamento de *Eu*s, de um *Eu* biográfico como depositário de todos os outros *Eu*s que reivindicam vida no corpo do texto – além da vida do personagem biografado, encontramos tantas outras vidas, assembléias de personagens que atuam no corpo do texto, que o alimentam e que por vezes o assombram; isto sem falar no biógrafo que, com sua mão, participa desse banquete de espelhamento biográfico. Sobre esta questão, Michel Beaujour (1980) diz que se trata de uma espécie de *espelho de tinta* onde vidas são borradas e que por vezes aparecem no texto com extrema lucidez e transparência. De toda forma, parece-nos que este espelhamento e sobreposição de *Eu*s acabou por definir novas práticas de escritura, complexificando os domínios estritos dos gêneros literários. Trata-se de novas filiações literárias, de mutações formais que se engendram na relação com o componente biográfico. "Frente ao mundo que se mundializa, a literatura constitui um real desviante, do qual suas perturbações contaminam romances, escritos, teatro e poesia", escrevem Dominique Viart e Bruno Vercier (2008, 5). Segundo estes dois autores, esta contaminação cria margens para o que a própria noção de *biografia* se dilua, fato que se verifica mais facilmente na literatura contemporânea. Ao invés de fazerem uso de terminologias pré-determinadas, os escritores preferem inventar seus próprios termos. É o caso de

Serge Doubrovsky, com sua *Autoficção*; da *Automitobiografia* de Claude Louis-Combet; da *Otobiografia* de Derrida; do *Biografema* de Roland Barthes; do *Curriculum Vitae* de Michel Butor; da *Prosa de Memória* de Jacques Roubaud; da *Novela Autobiográfica* de Alain Robbe-Grillet; da *Egoliteratura* de Philippe Forest, dentre outras tantas variações literárias. Se anteriormente a biografia ocupava um lugar confortável no que tangia os seus domínios – um escrito que tinha por característica retratar a vida de um personagem real, normalmente em 3ª pessoa – hoje ela parece transbordar, constituindo um campo biográfico em permanente mutação. Se anteriormente o contrato de leitura de uma biografia era do tipo referencial – líamos uma biografia a partir de um referente real e histórico, na certeza de que era a expressão fidedigna de uma vida qualquer – hoje tais escritos exigem do seu leitor um pacto outro, como bem afirma Philippe Lejeune (1996). Neste jogo no qual os *Eu*s se misturam, em que outras vozes são colocadas num mesmo plano de escritura, a biografia necessariamente terá que lidar com o seu demônio de outrora, tendo que dividir seu hálito com aquilo que chamamos de ficção. É quando, ao se deparar com a dimensão falível da memória e da historiografia, a vida faz um apelo ao imaginário. A vida, se não fora de toda forma plenamente vivida por alguém em algum lugar do passado, terá ela de ser inventada. Em *Le miroir qui revient* (1984) Alain Robbe-Grillet parece dizer desta necessidade de fabulação, afirmando que a ficção romanesca passa a ser o devir-mundo de toda vida vivida. A biografia, esta sobre a qual nos referimos, pactua ao certo com tal perspectiva.

VIII. de *Ethos*

A título de encerramento deste breve ensaio, julgamos importante afirmar que isto que procuramos chamar de biografia comporta uma ética e um engajamento. Falamos de uma literatura biográfica engajada sobre o fio da ficção, que não deixa de falar de uma verdade, embora seja a verdade do Texto propriamente dito, não somente aquela regrada aos apelos de uma historiografia de vida. A biografia aqui levantada pactua com aquilo que Viart & Vercier (2008: 31) apontam acerca do procedimento literário contemporâneo, quando dizem que "a verdade de cada indivíduo deve ser inventada, e ela (a verdade) inventa, cada vez, uma nova escritura". O exercício biográfico apresentado ao longo deste ensaio é aquele que carrega consigo um procedimento ético, que cria para si uma ética, uma postura ética de modo a escapar dos ditames morais e amarras de um real desmilinguido. Nossa grosseira biografia comporta tantas variações quanto forem as demandas das

vidas sobre as quais ela se debruça e que igualmente se debruçam sobre ela. Se há um "dever" estendido sob o fio de nossa biografia é aquele preconizado pela filosofia-destino de Nietzsche – o de não se fazer da vida um triste depositário de valores e de, principalmente, tornar-se aquilo que se é.

BIBLIOGRAFIA:

ARIÈS, Philippe. *Images de l'homme devant la mort*. Paris : Seuil, 1983.

BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____ *O rumor da língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BEAUJOUR, Michel. *Miroirs d'encre : rhétorique de l'autoportrait*. Paris: Ed. du Seuil, 1980.

DOSSE, François. *Le pari biographique : écrire une vie.* Paris : Éd. la Découverte, 2005.

GOUIFFÈS, Nathalie. *Le biographique – les raports entre réalité vécue, écriture et fiction ; les diverses formes du biographique*. Paris: Éditions Magnard, 2002.

GUSDORF, Georges. *Auto-bio-graphie. Lignes de vie 2*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1991.

LEJEUNE, Philippe. *Le pacte autobiographique*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

MONTAIGNE, Michel. *Les Essais* – Tome I. Paris: Gallimard et Libraire Générale Française, 1965.

OLIVIER, Annie. *Le biographique*. Paris: Hatier, 2001.

ROBBE-GRILLET, Alain. *Le miroir qui revient*. Paris: Ed. de Minuit, 1984.

SEMPRUN, Jorge. *L'Écriture ou la vie.* Paris: Gallimard, 1994.

VIART, Dominique & VERCIER, Bruno. *La littérature française au présent (héritage, modernité, mutations)*. Paris: Éditions Bordas, 2008.

VIART. Dominique. *Vies minuscules de Pierre Michon*. Paris: Gallimard, 2004.

La Comunitá statale nell'Antropologia filosofica di Edith Stein

Maria-Chiara TELONI*
Università degli Studi di Macerata (Italia)

RIASSUNTO: Nel saggio *Una ricerca sullo Stato* (*Eine Untersuchung über den Staat*) la Stein conduce un'analisi dell'entità statale su base fenomenologica, che parte dalla domanda circa la natura delle relazioni che si trovano all'origine dello Stato come tale. Ella si chiede, infatti, se esso possa essere considerato massa, società o comunità, intendendo con queste, tre diverse forme di associazione degli individui, che partono da vari livelli di relazione.
Sebbene la riflessione politica non rientri negli interessi specifici della fenomenologa, essa trova la sua piena giustificazione nell'interesse per l'umano che connota tutta la riflessione steiniana, e che è all'origine di una vasta antropologia filosofica di matrice fenomenologica, che parte, cioè, dal metodo fenomenologico di indagine inaugurato da Edmund Husserl. L'importanza del riferimento a Edith Stein è data anche dal particolare frangente storico, in cui si colloca non solo la sua ricerca filosofica, ma anche la sua vicenda esistenziale che la condurrà fino ad Auschwitz, dove muore il 9 agosto 1942.
Scopo del nostro studio sarà, pertanto, quello di seguire il percorso filosofico della Stein intorno alla nascita della comunità statale per trarne spunti di riflessione e validi suggerimenti per la lettura e l'interpretazione dell'oggi.
PAROLE CHIAVE: Massa, società, comunità, relazione, antropologia.

ABSTRACT: In the essay *A Research on the State* (*Eine Untersuchung über den Staat*), Stein does a phenomenological analysis of the State, starting from the question around the nature of relationships on the origin of the State as such.
Indeed, she asks herself if it could be considered mass, society or community, meaning with these, three different forms of individual association, that leave from three different levels of relationship.
Even though political reflection has not the first place between the interests of the phenomenologist, it finds its full explanation within the main Stein's interest for human world, that connotes the whole steinian reflection, and that is at the basis of a great philosophical anthropology of phenomenological mark, that is to say starting from the method of inquiry inaugurated by Husserl.

* Dottoranda in *Filosofia e Teoria delle scienze umane*, Dipartimento di Filosofia e Scienze umane dell'università degli Studi di Macerata, Italia. **E-mail:** t.mari@virgilio.it

Moreover, the importance of the referring to Edith Stein is given by the particular historical juncture, where her philosophical research and existence – that leads her till Auschwitz where she dead in August 9, 1942 - are put.
The aim of our study will be, therefore, that of following Stein's philosophical itinerary around the birth of the state community, in order to take things to ponder and valid suggestions for the reading and the interpretation of the present.
KEYWORDS: Mass, society, community, relationship, anthropology.

Introduzione

Nel saggio *Una ricerca sullo Stato*[1] la Stein conduce un'analisi dell'entità statale su base fenomenologica, che parte dalla domanda circa la natura delle relazioni che si trovano all'origine dello Stato come tale. Ella si chiede, infatti, se esso possa essere considerato massa, società o comunità, intendendo con queste, tre diverse forme di associazione degli individui, che partono da vari livelli di relazione.

Tale analisi non può, però, prescindere dalla considerazione di un'opera precedente della Stein, *Psicologia e Scienze dello Spirito. Contributi per una fondazione filosofica*[2], divisa in due parti, in cui la Filosofa dapprima prende in esame il fenomeno della causalità psichica umana per come esso si presenta, si mostra allo sguardo del ricercatore, contrapponendosi fortemente alla posizione predominante all'epoca in cui ella scrive - riconducibile alla psicologia di stampo positivista e naturalista, la quale non faceva altro che appiattire la natura umana su quella prettamente animale e ridurre la causalità psichica umana alle leggi necessarie della natura, eliminando quel *quid* di imprevedibilità, che è, invece, proprio della libertà e della dignità della persona umana. Partendo da tali presupposti, ella passa, poi, ad analizzare, nella seconda parte dell'opera, l'individuo umano nella sua dimensione intersoggettiva e la varie forme sociali in cui si esso si presenta.

Sebbene la riflessione politica non rientri negli interessi specifici della fenomenologa, essa trova la sua piena giustificazione nell'interesse per l'umano che connota tutta la riflessione steiniana, e che è all'origine di una vasta antropologia filosofica di matrice fenomenologica, che parte, cioè, dal metodo fenomenologico di indagine inaugurato da Edmund Husserl. L'importanza del riferimento a Edith Stein è data anche dal particolare frangente storico, in cui si

---

[1] E. STEIN, *Eine Unterschung über den Staat*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Band VII, Halle 1925. È stato ripubblicato insieme al saggio *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswisswenschaften,* dall'editore M. Niemeyer, Tübingen 1970; tr. it. *Una ricerca sullo Stato*, a cura di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova Editrice, 1993.

[2] E. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswisswenschaften: 1) Psychische Kausalität; 2) Individuum und Gemeinschaft,* in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Band V, Halle 1922. È stato ripubblicato insieme al saggio *Eine Unterschung über den Staat*, dall'editore M. Niemeyer, Tübingen 1970; tr. it. *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, a cura di A. M. Pezzella, presentazione di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova Editrice, 1996.

colloca non solo la sua ricerca filosofica, ma anche la sua vicenda esistenziale che la condurrà fino ad Auschwitz, dove muore il 9 agosto 1942.

Scopo del nostro studio sarà, pertanto, quello di seguire il percorso filosofico della Stein intorno alla nascita della comunità statale per trarne spunti di riflessione e validi suggerimenti per la lettura e l'interpretazione dell'oggi.

1. La dottrina dello Stato tra biografia e fenomenologia

La specificità della riflessione condotta da Edith Stein sulla natura dello stato è offerta soprattutto come già accennato dalle vicende esistenziali che la Stein stessa si trova a vivere all'epoca in cui scrive da ebrea-tedesca. E', dunque, la sua vicenda personale, come fa notare anche Michele D'Ambra nel suo intervento (D'AMBRA, 2008: 29-61) all'interno dell'opera collettanea su *Edith Stein. Comunità e mondo della vita. Società Diritto Religione* - in cui egli dimostra quanto di quello che la fenomenologa scrive a più riprese (*Psicologia e scienze dello spirito*, *Una ricerca sullo Stato,* ma anche *La struttura della persona umana*[3]) circa le varie forme di comunità, sia strettamente connesso con le esperienze da lei condotte nella sua vita: la famiglia, le amicizie, la comunità universitaria, l'appartenenza a due popoli, e alla Chiesa Cattolica – a fecondare intimamente le indagini della Nostra. Punto di riferimento essenziale di D'Ambra per argomentare tale tesi sono, infatti, gli scritti autobiografici della Nostra, ovvero sia la sua autobiografia *Dalla Storia di una famiglia ebrea*[4], sia il ponderoso epistolario della stessa, che testimonia la rete di relazioni da lei coltivate e sempre tenute vive nel corso della sua vita, all'interno del quale spiccano le lettere reindirizzate a Roman Ingarden e alla Martius.

Di tale parere sembra essere anche Angela Ales Bello la maggiore esperta della fenomenologa, la quale nel tracciare le linee essenziali, nell'opera *Edith Stein e il nazismo*[5] - in cui tenta di ricavare anche la concezione di totalitarismo che si può trarre dalle opere della Stein - della dottrina steiniana sullo Stato, fa riferimento alle stesse fonti.

---

[3] E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, in *Edith Steins Werke,* Band XVI, Herder, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1994; tr. it. *La struttura della persona umana*, a cura di M. D'Ambra, Roma, Città Nuova Editrice, 2000.

[4] E. STEIN, *Aus dem Leben einer judischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend*, in *Edith Steins Werke*, Band VII, Herder, Freiburg i. Br. 1985; tr. it. *Storia di una famiglia ebrea. Lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili*, a cura di B. Venturi, Roma, Città Nuova Editrice, 1992.

[5] A. ALES BELLO- P. CHENAUX, *Edith Stein e il nazismo*, Roma, Città Nuova, 2005.

La Stein cioè, a partire da se stessa prende coscienza dell'importanza del vissuto comunitario nella vita di ogni persona, in particolare in riferimento alla crescita, alla strutturazione dell'identità e alla realizzazione della persona stessa, tant'è che come osserva la Stein e come confermato anche dalle attuali ricerche in campo psico-pedagogico, la sfera comunitaria nel vissuto di ciascuno di noi, precede sempre la sfera individuale.

2. Comunità, società e massa

Ma prima di giungere a delineare la "struttura ontica dello Stato", come la chiama la Stein, andiamo ad analizzare per un attimo l'*excursus* compiuto dalla Nostra sulle varie forme di associazione umana nei *Beiträge*, ovvero in *Psicologia e scienze dello spirito*. Se, infatti, come detto precedentemente, la prima parte dell'opera è dedicata al concetto di causalità psichica riferito alla persona umana, che è al centro degli interessi della Stein, la seconda parte dell'opera è, invece, dedicata ai rapporti possibili tra individuo e comunità. La riflessione condotta qui dalla Stein, risente fortemente dell'influenza delle analisi condotte da Husserl, il quale, pur essendosi dedicato prevalentemente all'Io e al soggetto trascendentale, come risultato della riduzione fenomenologica effettuata sull'essere umano, alla ricerca di un punto di partenza certo del filosofare e di tutta la conoscenza in generale, non racchiude tale Io in un puro solipsismo, bensì nella *V Meditazione Cartesiana*[6] afferma:

> (…) io esperisco in me, entro il mio vivere coscienziale trascendentalmente ridotto, il mondo insieme agli altri; il senso di questa esperienza 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 per tutti.[7]

La dimensione intersoggettiva, lungi dall'essere sottovalutata da Husserl, riceve, anzi, dalle sue analisi nuova luce. Così pure nella Stein, che seppur lontana dalle radicalizzazioni sull'Io condotte dal maestro, volge la sua attenzione all'altro, fin dalla sua dissertazione di laurea, incentrata *Sul problema*

[6] E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, in *Husserliana,* vol. I, a cura di S. Strasser, 1963; tr. It., Meditazioni cartesiane, Milano, Studi Bompiani, 1989.

[7] Ivi, p. 115.

dell'empatia[8] come forma particolare di conoscenza dell'altro, attraverso la quale conosco qualcosa anche di me stesso.

In primo luogo per la Stein ciò che caratterizza una comunità, quand'anche si trattasse di una comunità di popolo non è il legame di sangue che pure può esserci (basti pensare, ad esempio, alla comunità della famiglia), ma che non è sufficiente per poter dar vita a quel particolare vissuto che è il vissuto comunitario, che è, invece, dato da un vincolo spirituale, che lega tutti i componenti di una comunità, per cui essi condividono ogni cosa in maniera del tutto naturale e spontanea. Affinché sussista una comunità, inoltre, non è necessario che tutti i suoi membri siano pienamente coscienti di appartenervi e collaborino a pieno titolo alla sua vita e alla sua crescita. I vari membri possono entrare a far parte della comunità in maniera più o meno consapevole e condurre all'interno di essa una vita più o meno libera (in senso interiore, si intende), ciò che conta è che vi sia almeno un ristretto numero di persone che facciano da guida e che siano realmente coinvolti nella vita comunitaria e che abbiano sviluppato un maturo senso di appartenenza alla comunità.

Ma ciò che caratterizza maggiormente una comunità rispetto ad una società, anche sulla base della distinzione, che la Stein riprende in questo caso da Tönnies, è che ognuno dei membri è in relazione all'altro come soggetto, e tratta e vede l'altro come soggetto, e non come oggetto, come avviene invece, nella società, in cui l'individuo è a servizio di una sorta di macchina razionale. L'immagine che la Stein usa, invece, per descrivere la comunità è quella dell'organismo, ovvero quella di un essere vivente, e, nel caso particolare, di una vera e propria persona, che tuttavia, deve essere distinta dalla persona individuale, in quanto la comunità non ha una vita generale data dalla somma delle vite e dei vissuti dei componenti, bensì in essa si può parlare di vita sempre in riferimento alle persone che vi appartengono e che vi prendono parte più o meno attivamente. La comunità, dunque, non può essere descritta come un intero, ovvero come semplice somma di parti, che acquistano senso solo in relazione ad esso. La Stein, pur ammettendo che tra individuo e comunità sussiste un rapporto di reciproco e continuo arricchimento, afferma quanto segue:

> (...) l'individuo anche quando partecipa con la sua anima alla vita comunitaria, non deve essere assorbito completamente nella vita della comunità. Gli rimane sempre un vasto ambito di vita personale del tutto indipendente dal fatto che egli sia un membro della comunità

[8] E. STEIN, *Zum problem der Einfülung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917; tr. it., *Il problema dell'empatia,* a cura di E. ed E. S. Costantini, Roma, Edizioni Studium, 1998.

Ciò consente all'individuo di appartenere a più comunità – come succede d'altronde a ciascuno di noi – contemporaneamente, trasmettendo e trasferendo le ricchezze di ognuna alle altre, anche quando queste non dovessero mai incontrarsi direttamente. Egli esercita una sorta di mediazione feconda tra le varie comunità di appartenenza, ad esempio, assumendo forza spirituale da una e impegnandosi con tale forza ricevuta nelle altre.

Scheler, a tal proposito distingue tra comunità di vita in senso stretto e una comunità come persona, in cui tutti sono pienamente liberi e responsabili. La Stein non condivide tale distinzione, in quanto ritiene che una comunità come persona, nel senso inteso da Scheler, costituisca semplicemente il modello ideale di ogni comunità reale, che per essere tale non necessita della totalità delle prerogative rintracciate da Scheler nel *Formalismo*, ovvero la volontà unitaria e responsabile sotto il profilo etico che punti ad uno scopo, che per la Stein, come detto, possono benissimo essere assolte solo da una parte dei membri.

La funzione fondamentale, però, che per la Stein la comunità deve assolvere, e che come vedremo, dovrebbe essere compito anche dello Stato, nella misura in cui esso si basa su di una comunità, è quello di provvedere alla piena realizzazione dei suoi individui, contrapponendosi, così in maniera decisiva alla configurazione della società, in cui il singolo è in funzione del tutto, e a servizio del tutto, ovvero ridotto ad oggetto. Al contempo, però, la realizzazione, intesa come il pieno dispiegamento delle potenzialità di ciascun membro non potrà far altro che contribuire all'arricchimento e alla crescita, come detto, della comunità, mettendole a disposizione le doti di tutti i suoi membri.

Un altro elemento molto importante da puntualizzare è, inoltre, il contrasto che emerge tra tale considerazione e valorizzazione del vissuto comunitario, attuate dalla Stein, e la concezione della comunità che ritroviamo in Heidegger, con cui la Stein si confronta nell'*Appendice* alla sua penultima opera, *Essere finito e Essere Eterno*[9], intitolata, *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*[10].

Tutto si gioca sul concetto stesso di comunità. Infatti, mentre in Heidegger la comunità, o comunque la dimensione genericamente comunitaria, è

[9]E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Austiegs zum Sinn des Seins,* in *Edith Steins Werke,* Band II, Herder, Louvain-Freiburg i. Br. 1959; tr. it., *Essere finito e essere eterno. Per un'elevazione al senso dell'essere*, a cura di L. Vigone, revisione e presentazione di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova, III edizione, 1999.

[10] E. STEIN, *Martin Heideggers Existentialphilosophie* (1936); tr. it. a cura di A. M. Pezzella, *Filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, in E. STEIN, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana,* a cura di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova Editrice, 1993, pp. 153-226.

appiattita sulla *chiacchiera del Si*, o meglio sullo stesso *Si*, considerato come qualcosa di negativo, che l'individuo deve rifuggire ed evitare, per non correre il pericolo di condurre una vita in autentica (che, invece, la Stein riconnette, semmai, alla fuga dalle proprie responsabilità), che non muova dal proprio interno ma solo da ciò che gli altri dicono o ci dicono di fare, nella Stein potremmo dire che tale situazione corrisponde più esattamente, non tanto alla comunità vera e propria che invece ha il privilegio, ma anche il compito e la responsabilità connessa con la sua libertà, di condurre ad attualizzazione e a realizzazione le potenzialità racchiuse nell'individuo, riconoscendolo nella sua specificità ed inviolabilità, bensì nella cosiddetta "massa", in cui l'unitarietà su base volontaria caratteristica del vissuto comunitario lascia spazio all'uniformità del comportamento dei vari membri, vittime del contagio psichico. Dunque nella massa le decisioni non vengono prese a partire da un'interna consapevolezza connessa al vincolo spirituale tra gli stessi membri, ma tutto si gioca su di un piano puramente psichico e, dunque, potremmo dire, animalesco. Ciò che conta è quanta convinzione sia espressa dalla guida nelle sue affermazioni, indipendentemente dal loro contenuto. Il contagio psichico agisce sull'eccitabilità delle persone, spersonalizzandole, rendendole un tutto, non unitario, ma uniforme.

Tali affermazioni, per quanto a noi del XXI secolo possano sembrare più che scontate con il senno di poi e sulla base dell'esperienza spesso dolorosa maturata nel secolo scorso, all'epoca in cui la Stein scrive, ovvero alla vigilia (1925) della salita al potere del regime nazionalsocialista e dell'affermazione dei maggiori e più brutali regimi totalitari che la storia abbia conosciuto, suonavano certamente come profetiche.

Ciò è confermato anche da quanto asserito successivamente dalla stessa Hannah Arendt, che, forse più della Stein, si interessò di analizzare *a-posteriori* (d'altronde la Stein non ebbe né il tempo, ne il modo di farlo vista la sua morte prematura, che la accomunò alle vicende dolorose del resto del suo popolo in quel periodo: morì, infatti, nelle camere a gas di Auschwitz il 9 agosto 1942) la situazione che portò alla salita al potere del Terzo Reich, soprattutto nella sua celebre opera *Le origini del totalitarismo*[11], in cui mette ben in evidenza il ruolo assunto dalla massa, quale nuovo soggetto storico nei vari totalitarismi.

E' interessante quanto afferma a tale proposito Anna Maria Pezzella nel suo intervento, all'interno dell'opera già citata riguardo a Michele D'Ambra,

[11] H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1951; tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1967.

intitolato *Comunità e popolo*[12]. Qui la Pezzella, fa notare, seguendo le analisi della Stein, ma portandole anche alle loro estreme conseguenze in merito all'argomento che stiamo trattando, ovvero aldilà di quanto effettivamente asserito dalla Stein, ma anche coerentemente con le sue precedenti affermazioni circa la struttura e la natura della comunità, come il totalitarismo non faccia altro che annientare la comunità, trasformandola, o, meglio, cercando di fare ciò, in massa, in quanto essa lede il vincolo spirituale che lega i membri della comunità di popolo, premendo unicamente, tramite la mobilitazione anche mediatica delle masse, "su un coinvolgimento psichico, irrazionale, razziale". Si chiede, quindi, la Pezzella, che cosa può fare un individuo comunitario di fronte a tali sconvolgimenti. La Arendt risponderebbe:

> (...) possiamo sfuggire a questa responsabilità politica e propriamente collettiva [la follia collettiva che animò il Terzo Reich] solo abbandonando la comunità, e dal momento che nessuno di noi può vivere senza appartenere ad una comunità, ciò significa semplicemente che si tratta di cambiare comunità e tipo di responsabilità.[13]

Naturalmente le parole appena riportate sono le parole di una donna che, per le sue origini razziali, è stata costretta ad emigrare all'estero, a cambiare, cioè, comunità.

Diversa la sorte della Stein, la quale, prima ancora di entrare nel Carmelo di Colonia, ha dedicato la sua vita dapprima alla ricerca scientifica, che lei definisce come una preghiera continua, e successivamente all'educazione delle nuove generazioni del popolo tedesco - di cui lei si sente, e non può non sentirsene, ancora profondamente parte - mediante la sua intensa attività pedagogica didattica presso le Domenicane di Spira prima e all'Istituto Superiore di Pedagogia Scientifica di Münster poi, fin quando non sarà rimossa dall'incarico a causa delle leggi razziali.

Sempre nell'*Appendice* dedicata alla filosofia esistenziale di Martin Heidegger non trascura di notare come le idee espresse dal suo collega contengano un qualcosa di pericoloso per le nuove generazioni, un qualcosa che la Stein mette ben in evidenza, in maniera fortemente critica.

Tra i punti messi in discussione dalla Stein, è la considerazione dell'essere-per-la-morte, che sottolinea l'abitudine non giustificata, ovvero non legittimata a argomentata filosoficamente da parte del filosofo tedesco, di evidenziare e porre l'accento continuante sul negativo dell'esistenza umana, e mai sul positivo. Come, ad esempio, quando parla di "gettatezza", termine che

[12] A.-M. PEZZELLA, *Comunità e popolo,* in A.A., *Edith Stein. Comunità e mondo della vita. Società, diritto, religione,* Roma, Lateran University Press, 2008, pp.63-77.

[13] H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, Torino, Biblioteca Einaudi, 2004, pp. 129-130.

conferisce al gesto una coloritura negativa. La Stein preferisce, invece, usare il termine "creaturalità", riportando la sensazione di beatitudine del bambino che si abbandona serenamente tra le braccia del padre. Senza parlare, poi, del fatto che si sta descrivendo un atto, la gettatezza, appunto, che presupporrebbe un soggetto, su cui, invece, anche qui in maniera del tutto arbitraria, non viene detto niente.

Torniamo, però, al discorso sull'essere-per-la-morte. Se per Heidegger la morte è un'esperienza propria, personale, solitaria, la Stein mette, invece, in evidenza la dimensione comunitaria della morte stessa. E', infatti, la comunità, anche in questo caso, a guidarci e a mostrarci le dure realtà esistenziali, come afferma la Pezzella, testimoniandoci l'esistenza della morte, a cui non si crederebbe, vista la salda certezza di essere che normalmente è a sostegno della nostra stessa esistenza, e facendoci interrogare sul senso delle *cose ultime*.

3. Lo Stato

Ma veniamo, ora, al concetto di Stato. Le analisi condotte dalla Stein, risentono fortemente dell'influenza del maestro e collega, e caro amico, Adolf Reinach, il quale scrive un'opera sullo stato, in cui distingue tra diritto puro e diritto positivo. La Stein, infatti, rifiuta il concetto di diritto naturale, a favore di quello di diritto puro, che si può esplicare - ma la connessione non è assolutamente necessaria, così come non è necessaria e consequenziale la relazione tra etica e legalità - all'interno della legislazione di uno stato, nel diritto positivo, ovvero nelle disposizioni legali, e negli atti liberi e volontari (tra cui disposizioni, comandi, punizioni, prescrizioni ingiunzioni, ecc.) che fanno parte delle funzioni dello Stato. L'altra funzione dello stato è quella di rendere esecutive tali disposizioni, mediante un'organizzazione statale, e mediante, perciò, la designazione, su base di diritto, di incaricati a tale scopo: ciò che costituisce la funzione di governo.

In sintesi la funzione dello stato è quella di garantire la vita alle comunità che risiedono nel suo ambito, e, dunque, la realizzazione degli individui che ne fanno parte, mediante sia la legislazione che il governo. Affinché ciò avvenga non è necessario che tutti partecipano attivamente alla vita dello stato, come suoi rappresentanti. E', per la Stein, infatti, un fatto di vocazione che alcuni siano chiamati a contribuire più di altri alla vita dello Stato.

Il problema sorge, allorché una parte degli individui non si riconosca nello stato e attui un processo di negazione, che può portare alla dissoluzione dello stato.

4. Stato e comunità

Lo Stato può essere fondato su di una comunità, sia essa un comunità statale, più ampia o un comunità di popolo. In tal caso la comunità di popolo può precedere la costituzione dello Stato, oppure seguirla, nel senso che uno Stato nuovo può sorgere su un territorio abitato da più comunità di popolo, che, abitando insieme all'interno dello stesso Stato, possono, poi, andare a costituire una nuova comunità di popolo. Ciò avviene naturalmente in modo spontaneo.

Ricordiamo, comunque, le principali comunità di appartenenza che la Stein ha come riferimento all'epoca in cui scrive. In particolare lo Stato prussiano, il popolo ebraico e il popolo tedesco. Ma anche il popolo polacco, a cui appartiene il suo amico, Roman Ingarden.

Può anche, però, verificarsi il caso di uno Stato che sorga dalle ceneri di un popolo, allorché il primo, per costituirsi, debba conquistare e annettere nuovi territori. La sopravvivenza o meno del popolo assoggettato dipende molto dalla sopravvivenza della sua cultura, ovvero del suo prodotto spirituale specifico, che costituisce il carattere di quella comunità.

Possiamo dire, dunque, che lo Stato non è equivalente al popolo, ma nemmeno alla nazione. Già i due concetti di "popolo" e "nazione" debbono essere distinti, in quanto nel primo caso abbiamo un vincolo e una comunione spirituali, che mancano nel secondo. Inoltre, lo Stato può sorgere, come abbiamo detto, in assenza di una comunità di popolo unitaria, così come un popolo può sopravvivere anche alla dissoluzione dello Stato corrispondente, ovvero in assenza di un territorio ben delimitato, come, ad esempio, il popolo ebraico.

Due concetti sono molto importanti in merito alla costituzione dello stato: quello di autorità e quello di sovranità, che sono strettamente connessi alla libertà e all'autonomia dello stesso affinché possa considerarsi tale. Nell'analisi di questi due concetti, la Stein prende in considerazione anche le riflessioni effettuate da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* e nella *Politica*, in cui rintraccia, come sappiamo, varie forme di governo e le loro rispettive degenerazioni, tra cui la monarchia e il dispotismo, l'aristocrazia e l'oligarchia, la democrazia e la politia, che corrispondono a governi in cui ciò che conta è il bene comune, e governi in cui ciò che conta è l'interesse di chi governa, non importa in quale numero sia chi è chiamato a governare.

Un punto centrale è la descrizione della costituzione di uno Stato che, come nota la Ales Bello, si ha nel momento in cui gli individui di una comunità

"accettano direttamente o indirettamente di entrare a far parte dello Stato"[14]. E' questo il caso dello Stato prussiano a cui ci riferivamo precedentemente, che, pur non avendo a suo fondamento un'unità territoriale, né etnica, tuttavia era considerato un modello di organizzazione statale.

Si badi bene, però che tale tipo di accettazione di cui parla la Stein non deve essere confuso con le tesi contrattualistiche, le quali si riferiscono alla nascita dello Stato come ad una creazione. In realtà, afferma la Stein, la volontà alla base della fondazione dello Stato, semmai sanziona, ma non crea, proprio per il fatto che lo Stato non sporge dal niente, ma da una struttura comunitaria ben formata, con propri costumi e tradizioni. Vale piuttosto in riferimento allo Stato e alle sue leggi il discorso della promessa, presente già in Reinach, che, come nota Luisa Avitabile, "è costitutiva – nell'ambito del diritto puro – di una pretesa, e, quindi, di un diritto da parte di chi la riceve a far valere proprio quella promessa"[15]. E' da rilevare, però, che mentre la Avitabile perla di metafora contrattuale, la Ales Bello nota una profonda differenza, qual è quella sopra riportata, con il contrattualismo. Noi, dal canto nostro, propendiamo per questa seconda soluzione.

Importante, è, infine, la relazione dello Sato con il mondo dei valori, in particolare di quelli etici, che, come afferma la Stein, "sono valori personali"[16], pertanto non devono essere confusi con l'ambito del diritto, che non sempre è giusto e semmai può essere considerato etico nella misura in cui per mezzo di esso si realizzano determinati valori etici, ovvero dipende dal contenuto stesso del diritto positivo, che non sempre è piena esplicazione del diritto puro, per cui la legalità può addirittura contrapporsi al "giusto". La Stein, a tal proposito, afferma: "lo Stato deve, per quanto è possibile, realizzare valori oppure collaborare alla realizzazione di valori. In primo luogo attira la nostra attenzione un valore, la cui realizzazione è affidata ad esso, cioè la giustizia. In questo senso si richiede che il suo diritto sia un "diritto giusto""[17]. Ed è questo che anche noi ci auguriamo.

---

[14] A. ALES BELLO, *Edith Stein, la Germania e lo stato totalitario*, in A. ALES BELLO- P. CHENAUX, *Edith Stein e il nazismo*, cit., p. 72.

[15] L. AVITABILE, *Il ruolo della comunità nella vita sociale, politica e religiosa*, in A.A., *Edith Stein. Comunità e mondo della vita. Società, diritto, religione,* cit., p. 87.

[16] E. STEIN, *Una ricerca sullo Stato*, cit., p. 142.

[17] Ivi, p. 153.

BIBLIOGRAFIA:

A. ALES BELLO - P. CHENAUX, *Edith Stein e il nazismo*, Roma, Città Nuova, 2005.

A.-M. PEZZELLA, *Comunità e popolo,* in A.A., *Edith Stein. Comunità e mondo della vita. Società, diritto, religione,* Roma, Lateran University Press, 2008.

E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, in *Husserliana,* vol. I, a cura di S. Strasser, 1963; tr. It., *Meditazioni cartesiane*, Milano, Studi Bompiani, 1989.

E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend*, in *Edith Steins Werke*, Band VII, Herder, Freiburg i. Br. 1985; tr. it. *Storia di una famiglia ebrea. Lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili*, a cura di B. Venturi, Roma, Città Nuova Editrice, 1992.

_____ *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswisswenschaften: 1) Psychische Kausalität; 2) Individuum und Gemeinschaft,* in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Band V, Halle 1922. È stato ripubblicato insieme al saggio *Eine Unterschung über den Staat*, dall'editore M. Niemeyer, Tübingen 1970; tr. it. *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, a cura di A. M. Pezzella, presentazione di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova Editrice, 1996.

_____ *Der Aufbau der menschlichen Person*, in *Edith Steins Werke,* Band XVI, Herder, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1994; tr. it. *La struttura della persona umana*, a cura di M. D'Ambra, Roma, Città Nuova Editrice, 2000.

_____ *Eine Unterschung über den Staat*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Band VII, Halle 1925. È stato ripubblicato insieme al saggio *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswisswenschaften,* dall'editore M. Niemeyer, Tübingen 1970; tr. it. *Una ricerca sullo Stato*, a cura di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova Editrice, 1993.

_____ *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Austiegs zum Sinn des Seins,* in *Edith Steins Werke,* Band II, Herder, Louvain-Freiburg i. Br. 1959; tr. it., *Essere finito e essere eterno. Per un'elevazione al senso dell'essere*, a cura di L. Vigone, revisione e presentazione di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova, III edizione, 1999.

_____ *Martin Heideggers Existentialphilosophie* (1936); tr. it. a cura di A. M. Pezzella, *Filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, in E. STEIN, *La ricerca della verità, Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana,* a cura di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova Editrice, 1993, pp. 153-226.

_____ *Zum problem der Einfülung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917; tr. it., *Il problema dell'empatia,* a cura di E. ed E. S. Costantini, Edizioni Studium, Roma 1998.

H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, Torino, Biblioteca Einaudi, 2004.

_____ *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1951; tr. it. *Le origini del totalitarismo,* Milano, Edizioni di Comunità, 1967.

L. AVITABILE, *Il ruolo della comunità nella vita sociale, politica e religiosa*, in A.A., *Edith Stein. Comunità e mondo della vita. Società, diritto, religione,* Roma, Lateran University Press, 2008, pp.79-117.

M. D'AMBRA, *Persona e comunità*, in *Edith Stein. Comunità e mondo della vita. Società, diritto, religione,* Roma, Lateran University Press, 2008, pp. 29-61.

Política, identidade e trabalho

Miguel ANTUNES*
Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: Interroga-se se os modelos de gestão política poderão escolher e estruturar um modelo económico. As sociedades modernas, capitalistas, associam a liberdade e o desejo ao consumo e não à realização individual e à emancipação. Deleuze propõe uma inversão desta perspectiva, propõe que se transforme o desejo num poder de liberdade, de individuação e numa política.

PALAVRAS-CHAVE: política, identidade, capitalismo, desejo.

ABSTRACT: The models of politic management are questioned here in order to find out if they could choose and give structure to the economical models. Modern capitalist societies associate desire and freedom with consumption instead of self achievement and emancipation. Deleuze suggests an inversion of this perspective transforming desire into a power of freedom, and a political power.

KEYWORDS: politics, identity, capitalism, desire.

* Doutorando no Departamento de Filosofia da Universidade de Évora. **E-mail**: grolsch@netcabo.pt

Inicio este texto por uma estratégia metodológica: uma pergunta – será que no futuro poderemos pensar este momento de crise económico-financeira[1] como um limite sintomático do modelo capitalista que escolhemos ou será apenas mais um episódio anónimo da história[2]? Para responder teríamos de começar por aceitar que os modelos modernos de gestão política não estão centrados num programa ideológico[i] mas antes dependentes de um sistema económico específico. Talvez esta seja a primeira chave para a compreensão do problema.

Provavelmente a lógica deverá ser a inversa: é o modelo de gestão política que deve escolher e estruturar o modelo económico[3] a desenvolver numa sociedade, consoante os princípios e os objectivos que se quer atingir. Estes

---

[1] Denominado como a crise do *subprime* que teve início a 2007 e se manifestou de forma notória em 2009.

[2] Para já pode referir-se que houve pequenas alterações na forma como o sistema financeiro é regulado mas isso não implica uma mudança de fundo na estrutura, veja-se o artigo de Dani Rodrik professor de Economia Política na John F. Kennedy School of Government da Universidade de Harvard: "*No mundo da economia e das finanças, raramente ocorrem revoluções e muitas vezes só são detectadas retrospectivamente. Mas o que aconteceu no dia 19 de Fevereiro pode seguramente designar-se por o fim de uma era nas finanças globais. Nesse dia o Fundo Monetário Internacional publicou uma nota sobre as suas políticas que inverteu a posição que há muito vinha defendendo no que respeita a controlos de capital. Escreveram os economistas do FMI que os impostos e outras restrições de fluxos de capital podem ser úteis e constituem "parte legítima" do conjunto de ferramentas dos decisores políticos. (…) A mudança de atitude do FMI é importante, mas tem de ser acompanhada por outras medidas. Actualmente pouco se sabe sobre a criação de regimes de controlo de capital. O tabu ligado ao controlo de capitais desencorajou o trabalho prático orientado para as medidas a tomar e que ajudariam os governos a controlar directamente os fluxos de capital*. (…)", in http://economia.publico.pt/Opiniao/Detalhe/o-fim-de-uma-era-nas-financas_1428757.

[3] "*Dada a complexidade da realidade económica, um sistema económico tem necessidade de ser representado por um modelo económico que realce os principais elementos, inter-relações e estrutura. Actualmente entende-se por modelo económico toda a representação simbólica, quantificada ou puramente conceptual, das relações entre duas ou mais variáveis características de um dado conjunto. Analogamente, um modelo económico é tal como uma maqueta, uma visão simplificada e estilizada da realidade. Um modelo económico é uma síntese da realidade, que tenciona reflectir de forma simplificada os comportamentos e as inter-relações entre os diferentes agentes económicos, no âmbito da produção, do investimento e do consumo. Já um modelo económico-social amplia o espectro do modelo económico, ao incorporar não só as transacções de carácter económico, mas também as de carácter social, incluindo, inclusivamente, aquelas sem qualquer tipo de contraprestação económica. Em economia política estudam-se habitualmente três tipos de modelos económicos: a economia de mercado, a economia dirigida e a economia mista.*" In J. CADIMA RIBEIRO, Braga, Minho, Portugal:

http://www.eeg.uminho.pt/economia/jcadima.

objectivos e princípios devem ser assentes em ideias e não é esse o modelo presente.

Por outro lado, podemos pensar que a Democracia sempre esteve dependente de um sistema económico capitalista[4] ou sempre o desejou e sempre procurou estabelecer uma identificação entre a liberdade (que as sociedades de tipo democrático dispunham) e o consumo em vez de se associar essa ideia de liberdade à construção de formas de vida diferentes e autónomas. Isto é, não houve, na verdade, nenhum momento em que um sistema político democrático, consoante o seu programa ideológico, controlasse a economia. Aliás, não há mesmo essa entidade separada e definida chamada «a economia» o que há são pessoas, desejo e poder. Porém, por definição parece que um sistema democrático não o poderia fazer, poderia, apenas «sugerir» e nunca controlar os mecanismos de desempenho económico, o que assinala uma grande fragilidade deste tipo de sistema de governo.

A política parece que sempre foi *segunda* face à economia, face ao capital, parece que a política como modelo de gestão e organização de sociedades foi desde cedo uma espécie de luxo face ao dinheiro, às trocas, à sobrevivência. Contudo, podemos pensar que sem a lei e as instituições que as sociedades democráticas criaram não seria possível o crescimento dessa máquina de lucro. Deste modo, pelo menos de um ponto de vista, a sujeição da política à economia reside num erro de avaliação porque a presença do capitalismo[ii] não é meramente uma questão de força.

Sem uma organização social[5] específica não há capitalismo, logo a sua presença não é uma imposição de poder[6], é uma escolha voluntária. E esta é

---

[4] Veja-se por exemplo a perspectiva de Hellen Wood "(…) *a história da democracia moderna, especialmente na Europa Ocidental e Estados Unidos, foi inseparável do capitalismo. Entretanto, isto foi assim somente porque o capitalismo criou uma relação inteiramente nova entre poder político e económico que torna impossível que o domínio das classes coexista com os direitos políticos universais. Foi o capitalismo que tornou possível uma democracia limitada, "formal" e não "substantiva", algo que nunca foi possível antes. E é por isso que o capital pôde tolerar algum tipo de democracia*" in Meiksins Wood, Ellen. Capitalismo e democracia. En publicacion: A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas, BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina. 2007 ISBN 978987118367-8 – http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap. 18.doc.

[5] Entendida como um sistema interpessoal de esforços humanos coordenados ou como um sistema de papeis sociais, em que o papel social é definido pelas normas sociais. A organização social parte da constatação de que os membros e os grupos de uma sociedade são unidos por um sistema de relações de obrigação, isto é, por uma série de deveres e direitos (privilégios) recíprocos, aceites e praticados por eles, a organização social refere-se aos sistemas de relações de obrigação que existem entre os grupos que constituem determinada sociedade. Distingue-se da estrutura social que se refere à colocação e posição de indivíduos e de grupos dentro desse

uma das poucas características fixas deste modelo económico: todas as trocas são voluntárias, por isso deve-se tentar perceber a questão de outra perspectiva. Por exemplo, a perspectiva do desejo. Se pensarmos com Deleuze em Antí-Édipo[iii] que o desejo[iv] foi constituído, pela psicanálise e pelo catolicismo, como falta[7], isto é, como complexo de castração numa e como culpa na outra, percebemos um pouco porque se escolheu o capitalismo.

A pergunta que se subentende nunca foi colocada às pessoas, porque a realidade não se processa dessa forma, nunca ninguém perguntou num momento da história se se preferia um sistema económico onde, devido ao critério valorativo, a maior parte das pessoas teria a menor parte da riqueza e se não se importavam que para terem algumas dessas coisas valiosas muitos teriam, proporcional e directamente de não ter nada. Ainda que isso esteja

---

sistema de relações de obrigação (Brown e Barnett). In *Dicionário de Sociologia*, http://www.prof2000.pt/users/dicsoc/soc_o.html.

[6] Apesar de se debater a sua origem como estando associada à expansão do Império Romano, desde então a sua estrutura alterou-se e não foi, por oposição a alguns tipos de ideologia política, identificado com uma tomada do poder por meios violentos, revolucionários ou outros mas antes escolhido livremente de entre outras opções económicas.

[7] "(…) *Sobre o Antí-Édipo, sobre as máquinas desejantes, sobre o agenciamento de desejo, as forças que mobiliza, os perigos que defronta, atribuíram-nos muitos disparates. Não os havíamos dito. Nós dizíamos que o desejo não está de modo nenhum ligado à «Lei», e que não se define por nenhuma carência essencial. Essa é a verdadeira ideia do padre: a lei constituinte como núcleo do desejo constituído como carência, a santa castração, o sujeito cindido, a pulsão de morte, a estranha cultura da morte. E é sem dúvida assim cada vez que se pensa o desejo como uma ponte entre um sujeito e um objecto: o sujeito do desejo só pode estar cindido, e o objecto, perdido à partida. O que tentámos mostrar, pelo contrário, foi como o desejo estava fora dessas coordenadas personológicas e objectais*" (DELEUZE/PARNET, 2004: 111). A mesma ideia surge antes em *Anti-Édipo* logo no primeiro capítulo (p. 24 edição Assírio e Alvim) onde Deleuze indica que a lógica do desejo se engana no seu objecto desde o primeiro passo que é a divisão platónica que nos faz escolher entre produção e aquisição. Se considerarmos o desejo como aquisição temos uma concepção idealista do desejo, uma dialéctica niilista que determina o desejo como falta do objecto real. Desejamos o ideal que está ausente do mundo sensível, aquilo que é essencial, verdadeiro é algo que escapa e que não se pode ter. Se pensarmos o desejo pelo lado da produção e segundo Kant na Crítica da Faculdade de Julgar, o desejo é «a faculdade de ser pelas suas representações causa da realidade dos objectos destas representações.» Assim sendo o objecto real só pode ser produzido por uma causalidade externa mas o desejo pode engendrar o seu objecto de forma alucinatória e representar esta causalidade no próprio desejo, embora a realidade do objecto assim produzido seja apenas psíquica. Segundo esta forma de produzir o desejo, este é apenas falta do objecto real e isso leva-o a produzir o objecto fantasmático de forma semelhante à explicação de Freud sobre o nascimento da noção de prazer como produção alucinatória do sentimento de saciedade face à necessidade de alimentação.

assente, ainda que essas sejam as regras do jogo. São contudo invisíveis, assim como a miséria é invisível ou é tornada invisível.

Não se trata de defender a tese da proposta de redistribuição igualitária da riqueza, mesmo porque, talvez não fosse possível, em termos práticos, mas porque isso implicaria admitir que todos são forçosamente iguais e que todos mereceriam o mesmo. Não pretendo desviar a pergunta para o campo da ontologia, embora isso possa ser feito. Talvez as pessoas não sejam todas iguais e acabem por não ter os mesmos direitos. É isso que retiramos da leitura do sistema actual mas a pergunta que ocorre é: se não há igualdade e se isso se manifesta na distribuição de riqueza e no poder que cada um tem, quem faz ou qual é o critério de selecção?

Há quem considere que quem tem o poder é, de uma perspectiva ontológica e ética, quem o conseguiu conquistar, o poder e a riqueza pertenceriam portanto aos melhores, aos capazes, aos bons. Porém, em que medida é que esta não é uma perspectiva moral de análise da situação? Será essa a perspectiva correcta? Nietzsche quando se referia aos "bons" na Genealogia da Moral[8] não se referia a esta realidade.

Um sistema económico que condiciona a organização política social e cultural da sociedade a reconhecer apenas um símbolo e um valor está a impedir a formação de enunciados, de pensamento, está a impedir a criação de novas formas de vida. O desejo (a que Nietzsche chamaria Vontade de Poder) é devir e não uma falta que se mediatiza no fetichismo[9] do papel-moeda. O

[8] "(…) *A rebelião dos escravos na moral começou quando o ódio começou a produzir valores, o ódio que tinha a contentar-se com uma vingança imaginária. Enquanto toda a moral aristocrática nasce de uma triunfante afirmação de si mesma, a moral dos escravos opõe um «não» a tudo o que não é seu; este «não» é o seu acto criador. Esta mudança total do ponto de vista é própria do ódio: a moral dos escravos necessitou sempre de estimulantes externos para entrar em acção; a sua acção é uma reacção. O contrário acontece na moral aristocrática: opera e cresce espontaneamente e não procura o seu antípoda senão para se afirmar a si mesma com maior alegria; o seu conceito negativo «baixo», «vulgar», «mau», não é senão um pálido contraste e muito tardio, se se comparar com o seu conceito fundamental impregnado de vida e de paixão, «nós os aristocratas, nós os bons, os formosos, os felizes»"* (NIETZSCHE, 1992: 29-30).

[9] Para a escola marxista, o *fetiche* é um elemento fundamental da manutenção do modo de produção capitalista. Consiste numa ilusão que constitui um ambiente social específico que oculta a sua essência de desigualdade. O fetiche da mercadoria, postulado por Marx relaciona-se com a fantasia (simbolismo) que paira sobre o objecto, projectando nele uma relação social definida, estabelecida entre os homens (estatuto social, poder, etc.). O carácter fetichista é o processo pelo qual a mercadoria é considerada como se tivesse vida, fazendo com que os valores de troca se tornem superiores aos valores de uso e determinem as relações entre os homens e não vice-versa. Ou seja, a relação entre os produtores não aparece como relação entre eles próprios (relação humana), mas entre os produtos do seu trabalho. Os objectos de uso só se tornam, em geral, mercadorias porque são produtos de trabalhos privados executados independentemente uns dos outros, Os trabalhos privados actuam como membros do trabalho

desejo, quando agencia qualquer coisa, estabelece uma relação. Se essa relação é feita com um exterior (que é o capital), nesse momento o agenciamento[10] rompe-se, corta-se o fluxo do desejo (DELEUZE/PARNET, 2004: 100), o fluxo de pensamento.

A partir do momento em que o desejo se detém num objecto que tape a falta, ele quebra-se. Transforma-se o ser humano em máquina de desejar a sua própria falta[11]. Essa falta é colmatada no símbolo, sempre na exterioridade, nela o que sucede é o corte do movimento do inconsciente, o corte do movimento do pensamento. A consequência disto é o impossibilitar da construção de processos de individuação livres e diferentes. Em vez de se substituir o inconsciente por imagens de consumo institucionais como família, trabalho, bens, estatuto social, etc., deve-se produzir mais inconsciente, mais desejo.

---

social à medida que os produtos dos mesmos podem ser permutados entre si. Dai a descaracterização da relação social entre os homens em detrimento dos produtos. O produtor considera que existe um valor, diferente do valor de uso, ao ser produzida a mercadoria, já que as mercadorias podem ser permutadas em diferentes proporções. Esse valor introduzido na mercadoria que excede a sua utilidade é já resultado da criação do fetiche, valendo a mercadoria pela sua inserção social do que pela sua utilidade. Parece uma forma de idolatria dos bens e do capital no qual eles se vão transformar em virtude do sistema especulativo de trocas.

[10] "(…) *A unidade real mínima não é a palavra, nem a ideia ou o conceito, nem o significante, mas o agenciamento. É sempre um agenciamento que produz os enunciados. (…) O enunciado é produto de um agenciamento sempre colectivo, que se põe em jogo em nós e fora de nós populações, multiplicidades, territórios, devires, afectos, acontecimentos. (…) O agenciamento é o co-funcionamento, é a «simpatia», é a simbiose.* [DELEUZE/PARNET, 2004: 88] *(…) É uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogéneos, e que estabelece ligações, relações entre eles, através das idades, dos sexos, dos reinos – através de naturezas diferentes. A única unidade do agenciamento é de co-funcionamento: é uma simbiose, uma «simpatia». O que é importante, não são nunca as filiações, mas as alianças ou as misturas* [*idem*: 90] *(…) Antes de mais, num agenciamento há como que duas faces, ou duas cabeças pelo menos. Estados de coisas, estados de corpos mas também enunciados, regimes de enunciados: os signos organizam-se de uma nova forma, aparecem novas formulações* [*idem*: 91] *(…) E depois há ainda outro eixo segundo o qual se devem dividir os agenciamentos. Desta vez, é segundo os movimentos que os animam, e que os fixam ou os arrastam, que fixam ou arrastam o desejo com os seus estados de coisas e os seus enunciados. Não há agenciamento sem território, territorialidade, e re-territorialização que inclui todos os tipos de artifícios. Mas também não há agenciamento sem desterritorialização, sem linha de fuga, que o arrasta para novas criações, ou para a morte*", [*idem*: 69].

[11] " (…) *Contra a psicanálise só dissemos duas coisas: estilhaça todas as produções do desejo, esmaga todas as formações de enunciados. Desse modo, quebra o agenciamento nas suas duas faces, o agenciamento maquínico de desejo e o agenciamento colectivo de enunciação. O facto é que a psicanálise fala muito do inconsciente, foi mesmo ela que o descobriu. Mas praticamente, é sempre para o reduzir, o destruir, o conjurar. O inconsciente é concebido como um negativo, o inimigo. (…)* [DELEUZE/PARNET, 2004: 111] *Nós dizíamos que o desejo não está de modo nenhum ligado à «Lei», e que não se define por nenhuma carência essencial*", (*idem*: 99).

Deleuze propõe que o inconsciente seja uma substância a circular, um espaço social e político a conquistar. O desejo tem a vantagem de ser um sistema de signos que é a-significante mas estes signos têm uma acção real de produzir fluxos de inconsciente num campo social.

O desejo quando não é constituído como falta mas como agenciamento passa a ser uma construção do plano de pensamento, uma construção do plano de imanência, uma construção de uma política, o que implica necessariamente um colectivo, um campo social.

Fazer política será assim criar agenciamentos colectivos num conjunto de devires sociais até porque a eclosão do desejo, na família, na escola, no bairro, põe sempre em causa as estruturas estabelecidas (DELEUZE/PARNET, 2004: 101). O próprio desejo é revolucionário porque procura sempre mais conexões e agenciamentos e não objectos, nem capital nem instituições.

Mediante esta análise e a de Foucault quando diz que qualquer formação de poder precisa de um saber que, todavia não depende dela mas que não terá eficácia sem ela, podemos perceber que não há Estado nenhum que não precise de uma imagem do pensamento, de um plano de pensamento, de um plano de imanência criado pelos agenciamentos individuais e colectivos de desejo (DELEUZE/PARNET, 2004: 111).

A questão é a de saber porquê e quais são as ciências humanas que se vendem a essa aliança ao poder e criam essa imagem do pensamento. Deleuze identificou na Psicanálise mas também na Filosofia clássica responsabilidades por, no passado, ter fornecido aos aparelhos de poder da Igreja e do Estado o saber que lhes convinha.

Talvez partindo desta análise se possa também responder a uma das perguntas anteriores, a saber, porque é que é o modelo de organização política que se submete ao modelo de organização económica (e não o inverso), ou posto de outra forma, porque é que os modelos de gestão política não estão centrados num programa ideológico?

Segundo Deleuze o conceito de ideologia é insuficiente porque o Estado necessita sempre de uma imagem do pensamento que lhe servirá de axiomática ou de máquina abstracta, à qual dá, em troca, a força de poder funcionar. A ideia de ideologia não dá conta desta relação dos saberes com os poderes. O poder activa o saber na medida em que recebe dele uma promoção desejável, porque o saber pode justificar o poder. Assim, parte das restantes respostas residirá na análise da responsabilidade das ciências humanas e de como elas respondem ao poder legitimando os seus axiomas ou criando-os de forma a dar um rosto ao arbitrário.

Outro dos propósitos aqui é o de enunciar a relação entre o processo de construção da identidade e o desejo. Esta relação é de criação: isto é, o desejo permite criar processos de individuação, liberta os processos identitários. O desejo diz respeito à velocidade e à lentidão, aos afectos e intensidades. Ora a identidade livre cria-se tal como o desejo se cria.

A identidade e o desejo criam-se num plano de imanência, num agenciamento determinado, num plano que não existe previamente mas que deve ele próprio ser construído. "Que cada um, grupo ou indivíduo, construa o plano de imanência onde edifica a sua vida e os seus projectos" é a frase de Deleuze (DELEUZE/PARNET, 2004: 118). E é exactamente nesse sentido que o desejo é colectivo e é nesse sentido que ele é político.

O desejo é feito de diferentes linhas que se entrecruzam e conjugam constituindo um agenciamento num determinado plano de imanência que tem de ser construído. Há agenciamentos de desejo de cada vez que, num plano de imanência, se produzem contínuos de intensidades e conjugações de fluxos de velocidades variáveis (*Idem*: 121). Desejar, diz Deleuze no Abecedário, é construir um agenciamento, construir um conjunto, o desejo é portanto construtivista[12].

Se por um lado o inconsciente produz intensidades, o desejo constrói agenciamentos sobre essas intensidades, colocando em jogo vários factores, várias linhas. E é desta forma que se traz à luz uma relação essencial para a compreensão do processo de individuação, para a construção da identidade em Deleuze: desejar é agenciar. E agenciar o que é?

1º remeter a um estado de coisas que (nos) seja conveniente; 2º um estilo que é próprio a cada um; 3º um território; 4º (são) processos de desterritorialização. É aí que ocorre o desejo[13].

Portanto, tudo começa num território. Sair do território é aventurar-se, é criar. Cada indivíduo corre o risco de estagnar no seu território, no plano de imanência, no plano ou projecto de vida que gerou ou que ocupou e lhe garante as suas características, as suas propriedades pelas quais é reconhecido. Por isso mesmo é que o território só vale na medida em que é através dele que se pode criar um movimento de fuga para sair da estagnação, da cristalização do "eu", da estupidificação do eu.

Esse movimento de saltar a cerca é a desterritorialização, isto é, o movimento para sair das instituições e para sair das estruturas uniformizantes

[12] Desejar é, por exemplo, criar os agenciamentos e o plano de imanência que nos permite estar aqui a pensar, num colectivo de intensidades e de velocidades diferentes, a política.

[13] No *Abecedário* esta passagem ocorre quando discutem o conceito "desejo".

de significante único – o capital. Mas para se sair das instituições temos de saber quem somos como indivíduos, a quem estamos a guiar a fuga, a pergunta da esquizo-análise é: quais são as tuas linhas?

Indivíduos ou grupos, somos feitos de linhas, diz Deleuze em Dialogues (DELEUZE/PARNET, 2004: 151). Linhas de natureza muito diversa. O primeiro tipo são linhas segmentárias de dois tipos (segmentaridade dura e flexível). Na segmentaridade dura há a família-a a profissão, ou o trabalho-as férias, etc., na flexível há pequenos movimentos moleculares que atravessam as sociedades e geram pequenas modificações. E por fim há um terceiro tipo de linhas, as linhas de fuga. As três estão imbricadas.

Ora a questão mais imediata que se coloca não é como podemos fazer a nossa própria desterritorialização, quais são as regras, como nos poderemos libertar da tirania do significante único e gerar novas formas de viver e de pensar, como podemos traçar um plano para a nossa própria linha de fuga.

A primeira questão resulta da análise do estado de coisas actual, do diagnóstico. A primeira questão no que toca à identidade é a de saber porque é que desejámos esta organização político-económica, porque é que desejamos o capitalismo? Ou nas palavras de Deleuze: como é que o desejo pode desejar a sua própria repressão? Como pode desejar a sua escravatura? (Ibidem: 160)

A resposta não é animadora: os poderes que esmagam o desejo fazem já parte dos próprios agenciamentos do desejo e portanto basta que o desejo na sua construção siga essas linhas, basta que cada um faça aquilo que foi ensinado a fazer para se individuar neste tipo de sociedade. É por isso que já não há mais desejo de revolução, essas linhas fazem parte de um agenciamento já dado, preexistem no seio de um agenciamento maquínico que corta os fluxos. Por exemplo, o agenciamento Estado corta o fluxo de desejo mediante a linha de deveres ou mesmo de direitos do cidadão, é o exemplo de uma linha de segmentaridade dura.

O desejo de revolução, o desejo de diferença está, enquanto linha de fuga, obstruído pelo signo negativo do fracasso, signo afectado pelo regime de significante despótico, o significante único – o capital.

Para se perceber, para se diagnosticar uma sociedade deve-se analisar os vários campos sociais concretos e comparar os seus movimentos de desterritorialização, as intensidades e os fluxos que eles formam. É na compreensão desses movimentos que se pode perceber quais as linhas de fuga que as pessoas estão a ser capazes de traçar e perceber se é possível gerar um plano colectivo de entrecruzamento dessas linhas.

O político tem de saber fazer este diagnóstico e de saber traçar linhas. Uma sociedade caracteriza-se nas linhas de fuga do poder e da opressão que

cria. Sobre isto Deleuze sugere – (é preciso) Fugir, mas ao fugir, procurar uma arma.

Será talvez no "entre" que se deve jogar a política porque se sabe que qualquer movimento de desterritorialização, de fuga de um plano fechado ou cortado, se vai reterritorializar noutro plano, noutro lado. Por isso é sobretudo na análise do movimento entre uma fuga e uma fixação ou criação do plano que se deve fazer a política, isto é, será primeiro na compreensão das necessidades de uma sociedade, daquilo que a aflige e das estratégias que ela consegue criar para sobreviver e se libertar dessa tirania, e em segundo, na percepção das linhas de territorialização, das linhas de segmentaridade que se criam a seguir a isso, que se tem de fazer a política.

Por exemplo[14], será entre o domínio do fascismo e da revolução que lhe sucedeu, enquanto linha de fuga desse plano, e do novo regime que se instala (se territorializa a seguir à revolução), que a política tem de ser feita. A política tem de ser feita entre uma desterritorialização e uma nova territorialização. Só assim se vencem as máquinas de corte, só assim se pode dar lugar a uma liberdade plena na criação do plano, no traçar da identidade, até porque depois das linhas de fuga darem lugar a uma re-territorialização esta permite constituir um plano de organização que faz parte de uma máquina de sobre-codificação da sociedade como é o exemplo do Estado.

Nesse momento tudo já está em queda novamente, tudo já está a fazer soar as linhas desarmónicas, as linhas nómadas. Tudo já está a fazer pensar em procurar uma arma. Se a política conseguir agir no entre deste movimento, sem o deter, possa evitar a sobrecodificação e a castração do desejo, claro que isso implica que os actores não podem ser os mesmos. Deve haver uma diferença ou um elemento diferencial nos elementos que jogam o poder.

A política é uma experimentação activa (DELEUZE/PARNET, 2004: 166) é um agenciamento colectivo de desejo. É por isso que individuar-se é desejar, e desejar é constituir um plano colectivo de agenciamentos e esse plano é necessariamente um plano político.

Não se pode desejar livremente na solidão e no vazio que o significante único deixa. Nem mesmo o capitalista, ao constituir o desejo como falta, se pode realizar na solidão. Que interessa ao capitalista ser rico se ninguém é miseravelmente pobre para o odiar e idolatrar? Até para ele é necessário realizar o seu desejo num projecto político colectivo. Contudo o seu projecto não só não funciona bem, como a actual crise o parece provar, como condiciona o ser humano a individuar-se como um animal miserável.

[14] Ainda que Deleuze diga que a re-territorialização se faça ao mesmo tempo e que as linhas de fuga não devem ser entendidas cronologicamente, o exemplo é possível.

No entanto, as linhas de fuga comportam perigos, é preciso saber traçá-las. Podem ser bloqueadas, segmentadas, precipitadas em buracos negros, isto é, na violência, na estupidez. Correm o risco de se tornar em linhas de abolição, de destruição dos outros e de si próprio (DELEUZE/PARNET, 2004: 168). Muitas vezes as linhas de fuga acabam mal. Nas linhas de fuga, a metáfora da guerra das máquinas de guerra é muito comum porque, enquanto no aparelho de Estado, as linhas são de segmentaridade dura; nas máquinas de guerra são atravessadas pelo devir-animal, e pelos devires-imperceptíveis do guerreiro.

As máquinas de guerra estarão sempre em tensão com as linhas do Estado na sua exigência, na sua empresa de destruir o Estado e até de se dissolver a si próprias ao longo da linha que traçam. Isto é, as linhas de fuga convertem-se sempre em linhas de abolição quando são traçadas por máquinas de guerra. Nesta questão das máquinas de guerra contra as máquinas sobrecodificadoras do Estado o erro, diz Deleuze, é dizer que de um lado está um Estado globalizante, senhor dos seus planos, que estende as suas armadilhas; e do outro lado, está uma força de resistência que vai adoptar a forma do Estado, caindo em lutas sociais e parciais que serão abafadas e vencidas (Ibidem: 174), porque, na verdade, o Estado não é senhor dos seus planos; também ele é experimentador. Esta situação encontra-se além e aquém do Estado. Além dos Estados nacionais, dado o mercado mundial e a extensão do capitalismo a todo o corpo social; aquém, porque os meios de exploração, de controlo e de vigilância tornaram-se cada vez mais subtis e difusos, moleculares.

Há movimentos diferentes daqueles que conhecemos como os clássicos revolucionários. Há um movimento de reclamar o direito ao desejo, quer isso se veja, na revindicação por mais qualidade de vida ou por outra via. Deleuze sugere que em vez de se apostar numa máquina de guerra em geral, podia-se pensar numa revolução de um novo tipo que está em vias de devir possível em que toda a espécie de máquinas mutantes fazem guerras produzindo um plano de consistência que mina o plano de organização do Mundo e dos seus Estados questionando de maneira inteiramente imanente a economia global da máquina e os agenciamentos de Estados nacionais.

Nem o mundo nem os seus Estados são senhores de um plano, nem os revolucionários estão condenados à deformação do seu. Tudo se joga segundo um princípio de incerteza (DELEUZE/PARNET, 2004: 176) e isso é já uma linha de fuga para pensar a diferença e para pensar a mudança política.

Notas de fim

[i] O conceito de ideologia ocupa a posição de pedra angular no seio da arquitectura terminológica e conceptual do materialismo histórico. Dada a extraordinária influência exercida por Marx nos mais diversos campos das ciências humanas, este termo adquiriu um estatuto transdisciplinar dificilmente equiparável, pelo que o podemos hoje ver a permear outros discursos e práticas críticas. É devido a esse mesmo estatuto que as correntes de teoria literária pós-estruturalistas, nomeadamente aquelas que mais directamente tocadas foram pelas propostas foucaultianas e barthesianas, o vão recuperar e reequacionar junto de outros conceitos — como é, por exemplo, o caso da cultura, raça, história e inconsciente — com os quais ele dialoga e interage. (…) Radica no iluminismo francês, mais precisamente na figura de Destutt de Tracy (1754-1836), a origem do termo «ideologia». Devedor das teses de Bacon (1561-1626) e de Condillac (1715-1780), de Tracy buscava fundamentar uma ciência que desse conta das leis e dos mecanismos universais conducentes à génese das ideias. A sua investigação processava-se não por via de uma reflexão de cariz metafísico, como à primeira vista poderia parecer, mas sim por via de uma reelaboração, ao abrigo do espírito das Luzes, do empirismo lockeano, que via na natureza receptiva dos sentidos a raiz do conhecimento. Pretendia-se então que este estudo sistemático e positivo das ideias (e, por extensão, da própria consciência), legítimo antepassado da psicologia, se constituísse como a ciência primeira da qual todas as outras dependeriam, dado que todo o conhecimento científico estaria baseado, em última análise, na elaboração e combinação de ideias. Todavia, o ambicioso projecto de de Tracy não se limitaria a conceber a ideologia como tendo apenas uma função de charneira a nível epistemológico. Também pretendia que o seu objecto de estudo se estendesse ao domínio social. Através da ideologia não só se acederia a uma melhor compreensão dos modos de pensamento do ser humano, mas também dos fenómenos de ordem social e política, donde seria possível conceber e planificar uma reorganização das estruturas sociais e políticas com vista à sua adequação às verdadeiras necessidades dos indivíduos.

A entrada do termo na gíria política e a sua utilização como arma demagógica foi da responsabilidade de Napoleão. Precisamente porque constituíam os ideólogos um dos baluartes do pensamento republicano que se opunha às aspirações autocráticas daquele, tornava-se necessária não apenas a sua contestação, como sobretudo o seu descrédito. Buscando um bode expiatório para as insuficiências do seu regime, Napoleão teria acusado de Tracy e os seus seguidores de contribuírem para a desestabilização política do país e para o clima de insatisfação então reinante no seio da sociedade francesa. Mais tarde, Marx e Engels, aproveitando-se da conotação negativa que o termo entretanto adquirira, reformularam-no à luz de uma crítica da filosofia política e utilizaram-no pejorativamente em *A Ideologia Alemã* (1845-6) para se referirem ao pensamento dos hegelianos. (…) Ainda em 1886, escrevia a este respeito Engels: "[T*]oda a ideologia, uma vez que surge, se desenvolve em conjunto com o material de ideias dado, desenvolvendo-o e transformando-o por sua vez; de outro modo não seria uma ideologia, isto é, uma elaboração de ideias concebidas como entidades com existência própria, com uma evolução independente e apenas submetidas às suas próprias leis. Tais homens ignoram forçosamente que as condições materiais da vida do homem, em cujo cérebro se desenvolve este processo ideológico, é que determinam, em última análise, o desenvolvimento de tal processo, pois que, se o não ignorassem, ter-se-ia acabado toda a ideologia*." (F. ENGELS, «Ludwig

Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã», in K. Marx e F. Engels, *Textos Filosóficos*, p. 90).

(…) Com György Lukács (1885-1971), pensador marxista húngaro que se notabilizou pela apologia do realismo socialista na arte e literatura e pelo seu manifesto repúdio do modernismo, o termo procurou desprender-se de algumas limitações a que Marx e Engels o haviam submetido. Em 1923, levantava algumas pertinentes objecções às teses daqueles dois filósofos. Em primeiro lugar, criticava Marx por querer desmistificar o carácter de objectividade das instituições sociais e reduzi-las a uma simples relação entre homens. Logo a seguir, contrapondo-se a Engels, acusava-o de pretender dar demasiado relevo à falsidade da consciência de classe sem se aperceber que esta também é parte integrante da totalidade histórica e nela participa activamente. Ora, uma das premissas da *análise concreta* que Lukács tencionava ver implementada passava precisamente por essa perspectivação (de índole hegeliana) da sociedade como um todo organicamente articulado: só assim poderia emergir uma nova consciência social capaz de ultrapassar as contradições da ideologia dominante da sociedade burguesa. Segundo este pensador, a consciência de classe emergia da *racionalização* da sua própria situação no processo de produção, do modo como procurava compreender e justificar o conjunto de relações que estabelecia quer com as estruturas económicas que a sustentavam, quer com as restantes classes sociais. Seria a partir dessa racionalização que se determinariam as «acções historicamente significantes» que marcavam indelevelmente a História. É certo que a consciência burguesa pretendia ver consolidada, numa teoria abrangente e unificadora, a coerência do seu ponto de vista ao mesmo tempo que visava a legitimação do seu estatuto de hegemonia. A sua visão do mundo, no entanto, era incapaz de dar conta dos «antagonismos irreconciliáveis entre a ideologia e a base económica», entre o ensejo de domínio dos processos económicos e as forças da História, entre a defesa dos interesses de uma minoria e a totalidade social. Para a ultrapassagem desta situação, o fenómeno da luta de classes revelava-se, para Lukács, indispensável: não só entravam em campo outras formas de consciência que poriam em causa os argumentos justificativos do estatuto de supremacia da burguesia, como ainda se libertaria todo um conjunto de forças incontroláveis que haviam sido reprimidas no inconsciente da ideologia dominante. Dada a situação de exclusão do proletariado de todas as formas de Poder na sociedade capitalista, este grupo social encontrar-se-ia numa posição privilegiada para detectar e corrigir as distorções causadas pelo estigmatismo ideológico burguês e inverter os papéis dominadores-dominados. Mas fá-lo-ia (e é aqui que reside a principal contribuição deste Autor para a evolução conceptual do termo), através da sua própria ideologia, reflexiva e crítica, agora entendida não como «escudo protector», mas sim como «arma» no processo de transformação radical da sociedade. A ideologia revolucionária passava, deste modo, a integrar as qualidades epistemológicas que Marx reivindicava para o materialismo histórico. As dúvidas que, entretanto, esta argumentação nos suscita residem, por um lado, nos processos através dos quais o proletariado adquire consciência da sua situação de classe e, por outro na manutenção da capacidade de discernimento crítico após a sua tomada do Poder, já que tal capacidade surgia precisamente de uma condição de marginalização das esferas de decisão política. O que Lukács parece obliterar do seu discurso é a possibilidade de o Poder subverter ou corromper os princípios e os objectivos políticos da classe operária.

Ao contrário de Lukács, outros intelectuais procuraram dedicar-se a uma abordagem menos politicamente comprometida da ideologia. Várias correntes sociológicas — desde a Escola de Frankfurt de um Marcuse, passando por um seu herdeiro, Habermas, até ao estruturalismo genético de Lucien Goldmann — apropriaram-se do termo e moldaram-no por forma a adequá-lo às suas metodologias de análise. Visava-se agora, bem entendido,

uma leitura compreensiva do universo social e não, como pretendia Lukács, a sua transformação revolucionária. Neste domínio interessa-nos focar a figura de um dos seus colaboradores na Universidade de Budapeste: Karl Mannheim (1893-1947), fundador da sociologia do conhecimento, cujos princípios foram desenvolvidos em *Ideologia e Utopia* de 1929. Este pensador optou, tal como Lukács, por considerar a sociedade como um todo. Só deste modo é que seria possível levar a efeito uma interpretação abrangente dos fenómenos ideológicos e estabelecer os princípios de uma *teoria das ideologias*. Mannheim furtava-se a emitir juízos de valor sobre as manifestações ideológicas deste ou daquele grupo social, uma vez que a reflexão que pretendia levar a cabo deveria estar isenta de alinhamentos políticos. Tal como John B. Thompson faria décadas mais tarde em *Ideology and Modern Culture*, Mannheim distinguia, à partida, duas concepções para o termo «ideologia»: uma particular (polémica) e outra geral. A primeira, mais próximo da imagem invertida de Marx e Engels, resultava de uma situação de conflito entre duas posições ideológicas: o crítico, desacreditando a ideologia do oponente, procurava não só validar a sua postura epistemológica, como sobretudo «denunciar» e «expor» os mecanismos de mistificação e engano a que o oponente voluntária ou involuntariamente se sujeitava. A segunda concepção, por seu turno, acarretava uma visão mais abrangente: o que estava em causa era (à semelhança de Lukács e, mais tarde, de Goldmann) tomar em consideração a totalidade das estruturas mentais colectivas em funcionamento num determinado momento do processo histórico-social e ver de que modo se processava a sua articulação e confrontação.

Apesar de distintas, ambas as concepções estavam intimamente interligadas. Contudo, Mannheim interessava-se em especial pela concepção geral da ideologia, dado que era esta que se instituía como ponto de partida para a tal sociologia do conhecimento. Só a perspectiva globalizante permitiria descortinar de que modo se processavam as variações de sentido com que a colectividade *racionalizava* (note-se mais uma vez a presença de Lukács) a História e a tornava inteligível. Não obstante, a exequibilidade da teorização a este nível suscita-nos algumas dúvidas. Até que ponto é possível aceder a essa totalidade, particularmente no seio das ciências humanas? Não é a nossa interpretação das variações de sentido também passível de ser integrada nessa totalidade que nós próprios estamos a analisar? Então, assim sendo, o sujeito do conhecimento, ao mesmo tempo que procura analisar as racionalizações «racionalizando-as», torna-se igualmente objecto de si próprio, i.e., torna-se o sujeito absoluto de que Hegel nos falava. Nesse caso, fica posto em dúvida se a objectividade e o distanciamento crítico alguma vez serão possíveis. Como dirá Ricœur: «[a teoria social] não pode efectuar a reflexão total nem aceder ao ponto de vista capaz de exprimir a totalidade que a subtraia à mediação ideológica a que estão submetidos os outros membros do grupo social.» (P. RICOEUR, *Do Texto à Acção*, Rés Editora, s.d., p. 319).É precisamente da noção lukacsiana de que a acção que a ideologia exerce sobre a História é algo inelutável e de que ela se constitui como elemento fundamental da totalidade social que parte Louis Althusser (1918-1990), filósofo francês de inspiração marxista que marcou indelevelmente toda a actividade da teoria e crítica literárias marxistas pós-estruturalistas. A sua concepção de ideologia, tal como exposta em *Para Marx* (1965), revela-nos a sua radicalização de posições, senão vejamos: "Ideologia é, enquanto tal, parte orgânica de todas as totalidades sociais. É como se as sociedades humanas não pudessem sobreviver sem estas *formações específicas*, estes sistemas de representações (aos vários níveis), as suas ideologias. As sociedades humanas segregam ideologia como o preciso elemento e atmosfera indispensáveis à sua respiração histórica e sua vida." (L. ALTHUSSER, «Selected Texts», in T. Eagleton (ed.), *Ideology*, Longman, 1994, p. 88.). O recurso à catacrese biológica não é de todo inocente. Procura-se aqui reforçar a ideia de que a relação entre ideologia e sociedade

não é uma simples relação de simbiose, pois isso acarretaria que um dos termos se poderia desenvolver exogenamente relativamente ao outro; significa antes que a ideologia é uma condição *sine qua non* da existência social e que a sua supressão acarretaria a dissolução da própria sociedade. Nem mesmo a ciência, cujo estatuto de autonomia face à ideologia Althusser procuraria mais tarde assegurar, a poderia substituir nessa sua função vital. No decurso desta ideia, a ideologia operaria exclusivamente a nível do inconsciente e não do consciente. Ela traduzia-se, por um lado, no modo como o indivíduo *vivia* o mundo e a própria História e, por outro, nos processos pelos quais ele impunha a sua vontade dentro das fronteiras invisíveis do universo ideologicamente cartografado. Mas este *viver o mundo* não queria dizer que a relação com a realidade se processasse de forma directa: era, antes de mais, uma relação «em segundo grau» (isto é, uma relação com outra relação) — tratava-se da maneira como os homens *imaginavam* a sua relação com as condições materiais de existência.

Um tal casamento entre a ideologia e o inconsciente não implicava, contudo, que o sujeito se comportasse de forma instintiva e regressiva face à sociedade. Como nos diria Lacan, «O inconsciente não é nem primordial nem instintivo; o que conhece acerca do elementar mais não é do que os elementos do significante.» Do mesmo modo como Lacan estruturara o inconsciente como uma linguagem, assim também Althusser concebia a ideologia como composta por estruturas de significantes passíveis de interpretação: «A ideologia é, de facto, um sistema de representações, mas na maioria dos casos estas representações nada têm a ver com o consciente: são geralmente imagens e ocasionalmente conceitos, mas é sobretudo como *estruturas* que elas se impõem à esmagadora maioria dos homens e não por via da sua "consciência".» (Idem, p. 89). De que representações e estruturas falamos? A resposta encontra-se na sua leitura d'*O Capital* . Ao tentar definir o que ele entendia por *causalidade estrutural*, Althusser apropriou-se do conceito de *Darstellung* («representação») de Marx, que designava «o modo de *presença* da estrutura nos seus *efeitos* ». Antes de tudo mais, isto também implicava à partida que nenhuma ideologia (estrutura) poderia pré-existir às suas próprias manifestações materiais (efeitos) como causa ausente. Então se assim era, como quereria então legitimar a trans-historicidade e imutabilidade da ideologia, como o veio a fazer em *Lenin e a Filosofia* (1971)? Embora esta tentativa resultasse de querer forçar a homologia entre inconsciente e ideologia (reclamou para esta o estatuto de eternidade que Freud já havia atribuído àquele), Althusser resolveu este dilema estabelecendo a distinção (com ecos mannheimianos) entre *ideologias*, formas particulares de sistemas de representações de uma determinada classe social inserida num contexto histórico específico, e *ideologia*, omnipresente ao longo da História em todas as sociedades, e que seria objecto de análise de uma *teoria geral da ideologia* a que se sujeitariam quaisquer estudos sobre *as ideologias*. Contudo, a questão mantém-se. Se as condições de existência da estrutura não podem ser dissociadas dos seus efeitos, então qualquer estudo científico que se encete sobre *a* ideologia, porque realizado no meio de outras práticas ideológicas, comportará subliminalmente uma re-presentação daquilo que deveria ser ela própria e a sua trans-historicidade.

Uma outra contribuição de Althusser para a evolução conceptual do termo foi considerar que a ideologia possuía uma existência material uma vez que todo o sujeito gravava na prática material quotidiana as suas ideias e crenças: «a ideologia [existe] num aparelho ideológico material, [prescreve] práticas materiais governadas por um ritual material, cujas práticas existem nas acções materiais de um sujeito agindo conscientemente de acordo com a sua crença.» No sentido aqui empregue, «material» quer dizer não somente aquilo que é tangível mas também o que é audível, legível e cogitável, que mais não significa que *o*

discurso só existe enquanto matéria . Nestes termos, poderíamos ir mais longe que Althusser e dizer que o próprio pensamento seria um *efeito* de uma *estrutura* material, logo, uma re-presentação da materialidade (completa-se, assim, um ciclo de evolução do termo: voltamos às bases empíricas de de Tracy).

A posição de Althusser relativamente a este ponto contribui decisivamente para os estudos culturais e, mais especificamente, para os literários, porquanto tem como consequência a proposição de que todo o discurso é analisável em termos da sua incidência sobre outras práticas materiais, inclusivamente aquelas ligadas à legitimação ou contestação do Poder. Torna-se assim possível adoptar uma metodologia de trabalho transdisciplinar que, em vez de privilegiar uma leitura hermética do texto literário, o considere como fazendo parte de um *corpus* mais vasto de manifestações ideológicas, condicionando-as e por elas sendo condicionado. (…)"

In "Ideologia" de António LOPES, *E-Dicionário de Termos Literários*, coord. de Carlos Ceia, ISBN: 989-20-0088-9, http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/ .

[ii] Capitalism is a difficult, problematic term; it applies to a diversity of phenomenon spread across disparate historical cultures with substantially variable world views. However, the term is an Enlightenment European term used to describe European practices; so the term "capitalism" means more than just a body of social practices easily applied across geographical and historical distances, it is also a "way of thinking," and as a way of thinking does not necessarily apply to earlier European origins of capitalism or to capitalism as practiced in other cultures.

The earliest forms of capitalism—which we call "mercantilism"—originate in Rome, the Middle East, and the early Middle Ages. Mercantilism might be roughly defined as the distribution of goods in order to realize a profit. Goods are bought at one site for a certain price and moved to another site and sold at a higher price. As the Roman empire expanded, mercantilism correspondingly expanded. But the contraction of the Roman empire from the fifth century onwards also contracted mercantilism until, by the 700's, it was not a substantial aspect of European culture, that is, European economies tended to localize. Arabic cultures, on the other hand, had a long history of mercantilism, living as they did on the trade routes between three great empires: Egypt, Persia, and later Byzantium. As Islam from the seventh century A.D. onwards spread like wildfire across Northern Africa, Spain, the Middle East and Asia, Arabic mercantilism assumed an unprecedented global character. The medieval Europeans essentially learned mercantilism from their Islamic neighbors, evidenced in large part by the number of economic terms in European languages that are derived from Arabic, such as tariff and traffic. From the 1300's, Europeans would begin expanding their mercantile practices, resulting in a social mobility hitherto unseen in European culture as well as pushing Europeans, as it did the Muslims, to explore distant parts of the globe. The voyages of discovery were entirely driven by mercantile ambitions.

As time went on in Europe, mercantilism gradually evolved into economic practices that would eventually be called capitalism. Capitalism is based on the same principle as mercantilism: the large-scale realization of a profit by acquiring goods for lower prices than one sells them. But capitalism as a practice is characterized by the following:

1 The accumulation of the means of production (materials, land, tools) as property into a few hands; this accumulated property is called "capital" and the property-owners of these means of production are called "capitalists."

2 Productive labor—the human work necessary to produce goods and distribute them—takes the form of wage labor. That is, humans work for wages rather than for product. One of the aspects of wage labor is that the laborer tends not to be invested in the product. Labor

also becomes "efficient," that is, it becomes defined by its "productivity"; capitalism increases individual productivity through "the division of labor," which divides productive labor into its smallest components. The result of the division of labor is to lower the value (in terms of skill and wages) of the individual worker; this would create immense social problems in Europe and America in the nineteenth and twentieth centuries.

3 The means of production and labor is manipulated by the capitalist using rational calculation in order to realize a profit. So that capitalism as an economic activity is fundamentally teleological.

As a way of thinking, capitalism involves the following:

a) Capitalism as a way of thinking is fundamentally individualistic, that is, that the individual is the center of capitalist endeavor. This idea draws on all the Enlightenment concepts of individuality: that all individuals are different, that society is composed of individuals who pursue their own interests, that individuals should be free to pursue their own interests (this, in capitalism, is called "economic freedom"), and that, in a democratic sense, individuals pursuing their own interests will guarantee the interests of society as a whole.

b) Capitalism as a way of thinking is fundamentally based on the Enlightenment idea of progress; the large-scale social goal of unregulated capitalism is to produce wealth, that is, to make the national economy wealthier and more affluent than it normally would be. Therefore, in a concept derived whole-cloth from the idea of progress, the entire structure of capitalism as a way of thinking is built on the idea of "economic growth." This economic growth has no prescribed end; the purpose is for nations to grow steadily wealthier.

c) Economics, the analysis of the production and distribution of goods, has to be abstracted out of other areas of knowledge. In other words, capitalism as a way of thinking divorces the production and distribution of goods from other concerns, such as politics, religion, ethics, etc., and treats production and distribution as independent human endeavors. In this view, the fundamental purpose and meaning of human life is productive labor. Marxism, which has more in common with capitalism than it has differences, also bases itself on these ideas.

d) The economic world view treats the economy as if it were mechanical, that is, subject to certain predictable laws. This means that economic behavior can be rationally calculated, and these rational calculations are always future-directed. So, the mechanistic view of the economy leads to an exclusively teleological world picture; capitalism as a manipulation of the "machine" of the economy is always directed to the future and intentionally regards the past as of no concern. This, in part, is one of the fundamental origins of modernity, the sense that the cultural present is discontinuous with the past.

e) The fundamental unit of meaning in capitalist and economic thought is the object, that is, capitalism relies on the creation of a consumer culture, a large segment of the population that is not producing most of what it is consuming. Since capitalism, like mercantilism, is fundamentally based on distributing goods—moving goods from one place to another—consumers have no social relation to the people who produce the goods they consume. In non-capitalist societies, such as tribal societies, people have real social relations to the producers of the goods they consume. But when people no longer have social relations with others who make the objects they consume, that means that the only relation they have is with the object itself. So part of capitalism as a way of thinking is that people become "consumers," that is, they define themselves by the objects they purchase rather than the objects they produce. In Richard HOOKER, http://www.wsu.edu/~dee/GLOSSARY/CAPITAL.HTM.

[iii] Deleuze e Guattari argumentam que o capitalismo é um sistema esquizofrénico porque só está interessado no indivíduo e no lucro que subverte ou desterritoriza todos os agrupamentos tais como a Igreja, a família, o grupo e qualquer outro elo social. Mas ao mesmo tempo, uma vez que o capitalismo requer agrupamentos sociais para funcionar, tem que permitir reterritorizações, agrupamentos sociais novos, novas formas novas do estado, da família, ou do grupo. Estes eventos acontecem ao mesmo tempo. A vida de qualquer cultura está sempre a desmoronar-se a reestruturar-se. O objectivo de Deleuze é permitir uma análise pós-marxista que possa ser social e materialista sem aceitar a inevitável dialéctica histórica.

O método psicanalítico de Lacan une Freud (desejo) e Marx (política) comparando a repressão psicológica com a repressão política. Lacan argumentou que o desejo não é algo natural que a sociedade por si mesma impede. Seguindo Platão, ele argumentou que o desejo foi constituído como uma falta, e era impossível a sua realização a não ser em sonhos. Deleuze e Guattari em *Anti-Édipo* empreendem uma análise do desejo, e acordo com eles, o desejo pode-se fixar numa de duas alternativas. Pode-se afirmar, ou pode escolher o poder como seu centro e o estabelecimento da ordem como seu propósito.

O fracasso da revolução iminente na França em 1968 está por trás das suas análises. O proletariado falhou na ocupação do seu papel histórico, como previu Marx. Em vez de reivindicar a liberdade do momento anárquico, as pessoas escolheram restabelecer uma ordem repressiva que tinha existido antes. Eles acharam as suas respostas na relação senhor-escravo de Nietzsche, toda a análise está fortemente influenciada pelo pensamento de Nietzsche. A posição de ambos é pós-marxista e pós-freudiana.

Para um marxista, qualquer discurso humano não pode ser a palavra final. Deve ser localizado dentro das relações de produção, de forma que é uma oposição entre produção e ideologia. Para um freudiano, a consciência não é fidedigna porque é produzida de fora através do desejo inconsciente. As oposições decisivas são então desejo e consciência. Deste modo a economia política de Marx é equilibrada por uma economia libidinal de Freud. Deleuze e Guattari argumentaram a existência de um "desejo produtivo" que rejeita a noção marxista de que o desejo pertence à ideologia. Também rejeitaram a noção do inconsciente de Freud e, consequentemente, excepto em sonhos, o desejo improdutivo.

O "desejo produtivo" de Deleuze e a análise de Guattari é, de facto, outra forma do desejo de poder ou *Vontade de Poder* de Nietzsche. O desejo de poder do "desejo produtivo" é equilibrado por um desejo de reacção, para repressão, a mentalidade do escravo. Os controladores (padres, gurus, místicos de todos os tipos) voltam a força activa do desejo produtivo contra si mesmo e criam a enfermidade chamada culpabilidade que acompanha qualquer expressão activa do pensamento (ressentimento nietzschiano). Para Deleuze e Guattari a esquizofrenia é o modelo para a produção de um ser humano capaz de expressar desejo produtivo, mas é uma esquizofrenia activa e não uma esquizofrenia médica à qual eles recorrem.

Para Deleuze e Guattari, a história é um processo de desterritorização. No princípio é a tribo primitiva (a máquina territorial primitiva) na qual tudo é codificado. A sociedade é estática, e todo gesto, acção e até mesmo o corpo é governado através de regras. Isto acontece no nível de produção económica e produção de libido. Tudo é social. O território é claramente marcado.

Em outro nível, a tribo dá modos ao déspota (a máquina territorial selvagem), que é quem desterritorializa a tribo, mas continua a manter a ordem social por uma produção altamente codificada. O desejo é inscrito desejo no corpo do déspota, isto é, o que ele diz acontece.

O fim da história é o Capitalismo (a máquina capitalista civilizada) que radicalmente descodifica e desterritorializa a vida social. Inventa o indivíduo privado, dono do seu próprio corpo e trabalho. Para realizar esta desterritorialização o sagrado, os rituais ou tradições mudam. O Capitalismo não tem necessidade de qualquer sistema sagrado de convicção. É o mais radical de todos os sistemas, desde que corte na raiz qualquer coisa que reprima o indivíduo autónomo.

E ainda, dizem Deleuze e Guattari, a realidade do capitalismo é a maior repressão do desejo de produção na história. Presumivelmente, deveria ter conduzido a uma liberdade absoluta, nómada, mas não foi isto.

A razão é a estrutura esquizofrénica do capitalismo. A desterritorialização é acompanhada por uma reterritorialização ininterrupta, uma recodificação de formas antigas. O Estado, a pátria, a família continuam a reaparecer de forma modificada, mas igualmente governada por regras e igualmente repressiva. O neurótico é então a pessoa normal, alguém cujo desejo foi moldado por uma grelha social. A criança tem que ter um ego, uma posição para experimentar o mundo e este ego será moldado pela relação da criança com o progenitor do mesmo sexo em competição com o progenitor do sexo oposto (o encontro edipiano) Aqui, uma culpabilidade original, fictícia, surge do desejo incestuoso paterno ou materno.

Lacan argumentou que o desejo foi constituído como uma falta, e sugeriu mais adiante que o psicótico é alguém que confunde a falta imaginária (medo de castração) com a falta real (castração actual). Não tendo simbolizado a sua falta, ele fica furioso pela falta de uma falta. Deleuze nega isto completamente e discute que esta é a posição do padre. Deleuze contudo não se apresenta como marxista. Não há nenhuma luta de classes porque há só uma classe, a classe dos escravos, alguns que dominam outros. Quase nenhum indivíduo satisfaz plenamente seus desejos. Em parte, isto porque cada indivíduo se movimenta entre dois pólos: entre o desejo esquizóide que é revolucionário mas anti-social, e o desejo paranóico que é social mas classificado e exigindo sua própria repressão.

Deleuze logicamente também não se apresenta como freudiano. A proibição do Édipo, que produz o neurótico, que interiorizou culpabilidade para reprimir desejo, não é um facto da natureza mas o resultado da codificação social. Na prática, Deleuze e Guattari criaram um vocabulário novo para lhes permitir falar sobre psicanálise e sociedade sem entrar em ideias marxistas ou freudianas, por exemplo:

Máquinas: Um termo cunhado por Guattari para escapar da noção de Lacan do "assunto" que é frequentemente enganado pela consciência de si mesmo. Uma máquina é qualquer ponto no qual um fluxo de algum tipo (físico, intelectual, emocional etc.:) entra numa estrutura. A boca de um bebé ao peito de sua mãe é uma máquina de boca que conhece uma máquina de peito. Há fluxo entre estas duas máquinas.

Máquina de desejo: uma máquina conectada a um "corpo sem órgãos".

Corpo sem órgãos: Uma frase de Artaud. Qualquer estrutura organizada, como um governo, uma universidade, um corpo ou o universo. Máquinas desejando e o corpo sem órgãos são dois estados diferentes da mesma coisa, parte de um sistema organizado de produção que controla fluxos.

Máquina Paranóica: Um estado no qual o corpo sem órgãos rejeita as máquinas de desejo.

Máquina de Miraculada: um estado no qual o corpo sem órgãos atrai as máquinas de desejo.

O Socius: um corpo sem órgãos que constitui uma sociedade, como no corpo da terra de sociedades primitivas, o corpo do déspota em sociedades selvagens e o corpo do capital em sociedades capitalistas.

O assunto nómada: o assunto autónomo livre no qual existe momentaneamente uma sempre inconstante ordem de possibilidades como máquinas de desejo distribuindo fluxos pelo corpo sem órgãos.

Máquinas de desejo: todos os que estão comprometidos em desejo produtivo. In http://www.continents.com/Art29.htm .

[iv] "(..) Queríamos dizer uma coisa bem simples. Tínhamos uma grande ambição, a saber, que até esse livro (O Anti-Édipo), quando se faz um livro é porque se pretende dizer algo novo. Achávamos que as pessoas antes de nós não tinham entendido bem o que era o desejo, ou seja, fazíamos a nossa tarefa de filósofos, pretendíamos propor um novo conceito de desejo. As pessoas, quando não fazem filosofia, não devem crer que é um conceito muito abstracto, ao contrário, ele remete a coisas bem simples, concretas. Veremos isso. Não há conceito filosófico que não remeta a determinações não filosóficas, é simples, é bem concreto. Queríamos dizer a coisa mais simples do mundo: que até agora vocês falaram abstractamente do desejo, pois extraem um objecto que é, supostamente, objecto do seu desejo. Então podem dizer: desejo uma mulher, desejo partir, viajar, desejo isto e aquilo. E nós dizíamos algo realmente simples: vocês nunca desejam alguém ou algo, desejam sempre um conjunto. Não é complicado. A nossa questão era: qual é a natureza das relações entre elementos para que haja desejo, para que eles se tornem desejáveis? Quero dizer, não desejo uma mulher, tenho vergonha de dizer uma coisa dessas. Proust disse, e é bonito em Proust: não desejo uma mulher, desejo também uma paisagem envolta nessa mulher, paisagem que posso não conhecer, que pressinto e enquanto não tiver desenrolado a paisagem que a envolve, não ficarei contente, ou seja, meu desejo não terminará, ficará insatisfeito. Aqui considero um conjunto com dois termos, mulher, paisagem, mas é algo bem diferente. Quando uma mulher diz: desejo um vestido, desejo tal vestido, tal *chemisier*, é evidente que não deseja tal vestido em abstracto. Ela o deseja num contexto de vida dela, que ela vai organizar o desejo em relação não apenas com uma paisagem, mas com pessoas que são suas amigas, ou que não são suas amigas, com a sua profissão, etc. Nunca desejo algo sozinho, desejo bem mais, também não desejo um conjunto, desejo num conjunto. Podemos voltar, são factos, ao que dizíamos há pouco sobre o álcool, beber. Beber nunca quis dizer: desejo beber e pronto. Quer dizer: ou desejo beber sozinho, trabalhando, ou beber sozinho, repousando, ou ir encontrar os amigos para beber, ir a um certo bar. Não há desejo que não corra para um agenciamento. O desejo sempre foi, para mim, se procuro o termo abstracto que corresponde a desejo, diria: é construtivismo. Desejar é construir um agenciamento, construir um conjunto, conjunto de uma saia, de um raio de sol…

CP: De uma mulher.

GD: De uma rua. É isso. O agenciamento de uma mulher, de uma paisagem.

CP: De uma cor…

GD: De uma cor, é isso um desejo. É construir um agenciamento, construir uma região, é realmente agenciar. O desejo é construtivismo. O anti-Édipo, que tentava…

CP: Espere, eu queria…

GD: Sim?

CP: É por ser um agenciamento, que você precisou, naquele momento, de ser dois para escrever por ser em um conjunto, que precisou de Félix, que surgiu em sua vida de escritor?

GD: Félix faria parte do que diremos, talvez, sobre a amizade, sobre a relação da filosofia com algo que concerne à amizade, mas, com certeza, com Félix, fizemos um agenciamento. Há agenciamentos solitários, e há agenciamentos a dois. O que fizemos com Félix foi um agenciamento a dois, onde algo passava entre os dois, ou seja, são fenómenos físicos, é como uma diferença, para que um acontecimento aconteça, é preciso uma diferença de potencial,

para que haja uma diferença de potencial precisa-se de dois níveis. Então algo se passa, um raio passa, ou não, um riacho… É do campo do desejo. Mas um desejo é isso, é construir. Ora, cada um de nós passa seu tempo a construir, cada vez que alguém diz: desejo isso, quer dizer que ele está a construir um agenciamento, nada mais, o desejo não é nada mais.

Deleuze em entrevista a Claire Parnet, em 2005, in http://anammk.wordpress.com/o-que-e-desejodeleuze/

Do Contributo do *Symbolicum* para uma Filosofia Política

Moisés David FERREIRA*
Universidade de Évora (Portugal)

RESUMO: Procurará o presente trabalho, tomando como matriz analítica as linhas mestras de estruturação do projecto da filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer e as sementes de pensamento político presentes no mesmo, explorar a vinculação da política a uma concepção alargada do ser humano, olhado não estritamente como *animal rationale*, mas como *animal symbolicum*. Dentro deste âmbito, aprofundar-se-á a crítica de Cassirer, desenvolvida na obra *O Mito de Estado*, ao uso e deliberada manipulação do mito na esfera do político, notando as distorções que tal estratégia tende a induzir nos objectivos da política enquanto actividade orientada ao bem da comunidade.

A estruturação da acção política sobre a ideia de ser humano enquanto *animal rationale* induz uma nefasta distorção, por ignorar tacitamente que a acção humana e a determinação e liberdade individuais não assentam exclusivamente numa racionalidade linear, mas também, muito largamente, em factores emocionais e intuitivos. Torna-se, pois, imperativo pensar uma racionalidade que se harmonize com essas outras facetas. A conceptualização do ser humano como *animal symbolicum* parece exactamente oferecer o quadro de referência que viabiliza tal tarefa.

Se pessoa não se cumpre na aridez do exercício estrito da racionalidade, mas num criativo e integrador assumir dessa faculdade na sua relação com a emocionalidade e a intuição, então a acção política não pode pressupor meramente a fechada unidimensionalidade do ser humano que tudo é capaz de conhecer e esclarecidamente escolher e decidir, mas, ao invés, ter como ponto de ancoragem uma pluridimensionalidade aberta que se projecta numa sempre construtiva (in)determinação na qual racionalidade, emotividade e intuição se interpenetram e complementam. A pessoa realiza-se no compromisso com o pleno desenvolvimento das suas faculdades e potencialidades, no respeito pelo outro, e, no seu devir constante, move-se sobre uma permanente possibilidade de reconfiguração de si e do mundo que deve urgentemente ser reconhecida.

* Doutorando em Filosofia no Departamento de Filosofia da Universidade de Évora, Portugal; Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Portugal. **E-mail:** mdsgferreira@gmail.com

PALAVRAS-CHAVE: Ernst Cassirer; Antropologia Filosófica; *symbolicum*; mito político moderno.

ABSTRACT: The present paper, having as analytical matrix the main lines of structure of Ernst Cassirer's philosophical project of the philosophy of symbolic forms and the seeds of political thought contained in it, will try to explore the link between politics and a wide conception of the human being, pictured not strictly as an *animal rationale*, but as an *animal symbolicum*. From this point of view, it will be deepened Cassirer's criticism of the use and deliberate manipulation of the myth inside the sphere of the political, criticism which is developed in his book *The Myth of State*. Consequently, the distortions which such strategy tends to induce in the goals of politics as an activity aimed at the common good will also be pointed out.
The construction of the political action upon the idea of the human being as an *animal rationale* creates a tragic distortion, because it tacitly ignores that human action and individual determination and freedom are not exclusively rooted in a lineal rationality, but also, largely, in emotional and intuitive factors. It becomes, then, an imperative to think a rationality susceptible of being harmonized with those other aspects. The conceptualization of the human being as an *animal symbolicum* appears to offer exactly the frame of reference necessary to make viable such task.
If the person does not accomplish itself through the aridity of the strict performance of rationality, but, instead, creatively and integratively assuming the faculty of rationality in its connection with emotionality and intuition, then political action can not merely presuppose the closed unidimensionality of the human being which is capable of knowing and plainly choosing and deciding in all matters, but, on the contrary, has to have as an anchoring point an opened multidimensionality, projected in an always constructive (un)determination in which rationality, emotionality and intuition interpenetrate and complement themselves. The person accomplishes itself in the commitment with the full development of its faculties and potentialities, in the respect for the other, and, in its constant change, moves over a permanent possibility of reshaping itself and the world which urgently needs to be acknowledged.
KEYWORDS: Ernst Cassirer; Philosophical Anthropology; *symbolicum*; modern political myth.

1. Introdução

Na última obra que veio a publicar em vida, intitulada *O Mito do Estado*, Ernst Cassirer, dando cumprimento no âmbito prático ao seu projecto da filosofia das formas simbólicas, desenha um itinerário de compreensão do fenómeno moderno do Estado totalitário nazi. Essa análise leva-o perspectivar o problema do totalitarismo político de um modo que parece tornar legítima a sua consideração enquanto forma simbólica autónoma (GAUBERT, 1996: 58), atribuindo-lhe a designação de «mito político moderno» (CASSIRER, 1993: 18). Caracterizado por um preocupante recuo do pensamento racional no âmbito da vida social e da vida prática (Cassirer, 1993, p. 18) e pela afirmação de um pensamento mítico regressivo servido da hipertrofia de uma racionalidade técnica (CASSIRER, 1993: 380-381; GAUBERT, 1996: 58), o mito político moderno colocou, evidentemente, um sério entrave à emancipação dos indivíduo e das sociedades.

Apesar de o trabalho de Cassirer se reportar a acontecimentos ocorridos durante a primeira metade do século XX, a profundidade e o alcance da sua reflexão mantêm-se mais do que nunca actuais, num momento em que a Humanidade enfrenta de novo uma aguda crise. Ademais, e em estreita relação com essa mesma crise, o dealbar do séc. XXI pode ser tido como período de recrudescimento de uma espécie de brando e velado totalitarismo: o totalitarismo do consumo; a ditadura da banalidade.

Importa, pois, seguir de perto o pensamento de Cassirer e observar como a filosofia política que faz emergir da sua filosofia das formas simbólicas pode ser fundamental não apenas para conservar uma visão clara de um momento sem precedentes na história humana, mas também, e sobretudo, para, compreendendo o tempo presente, delinear um futuro no qual o fortalecimento de uma racionalidade prática possa rasgar no horizonte um mundo onde o respeito efectivo pela vida, nas suas múltiplas manifestações, recupere a primazia.

2. Da situação de crise à emergência do mito político moderno

No início do séc. XX, a coalescência de um conjunto de tendências de pensamento há algum tempo em desenvolvimento nos círculos intelectuais e filosóficos ocidentais, aliada à fragmentação económica e social imposta pelo desemprego e pela inflação na Alemanha do pós-Primeira Guerra mundial,

criou as condições propícias à ascensão do nazismo, do Estado totalitário, e do mito político moderno. A estes factores, como elemento catalisador, juntou-se uma racionalidade técnica e instrumental, responsável pelo aprofundamento dos efeitos da situação de crise e pela radicalização das propostas lançadas para debelá-la (CASSIRER, 1993: 381).

A história tem ensinado que em períodos de grande agitação e instabilidade social, em que são questionadas desde o âmago as formas de organização da vida individual e comunitária e em que as aquisições conquistadas à custa do esforço de gerações se vêm seriamente ameaçadas, o género humano tende a voltar-se para soluções desesperadas, derradeiro bastião de defesa daquilo com que tinha aprendido a identificar-se. Quando é a própria vida a ser colocada em causa, surgem respostas que orientam intensamente todos os recursos disponíveis para restaurar o anterior equilíbrio.

Também nas sociedades míticas é reconhecível este padrão. As forças míticas só são totalmente mobilizadas quando é necessário enfrentar algo que coloque em perigo iminente a vida comunitária, ou quando os indivíduos são postos à prova em trabalhos que largamente excedem as suas capacidades. Na ausência de tensões, o recurso a elementos míticos circunscreve-se a áreas muito particulares, ao mesmo tempo que a organização social decorre sob a influência de um certo princípio de senso: os problemas que podem ser resolvidos por meios técnicos não o serão, em regra, através de estratégias míticas. Pode dizer-se que há, nestas sociedades, algo como um domínio secular que, quando a acalmia impera, não é afectado nem pela magia nem pela mitologia (CASSIRER, 1993: 374-376).

Ora, o mito político moderno surge também como resposta mítica de última instância a uma situação desesperada. Apesar de a organização mítica ter dado lugar a uma organização racional das sociedades, certo é que a conquista da racionalidade nunca conseguiu ficar verdadeiramente imune ao poder do mito. Se a manutenção da racionalidade é mais fácil em períodos de estabilidade e paz políticas entre os Estados e os indivíduos, tal não sucede em ocasiões de tensão e insegurança, nas quais as forças racionais tendem a recuar. O mito, efectivamente, encontra-se sempre pronto a invadir e dominar o espaço que a razão possa deixar em aberto (CASSIRER, 1993: 378).

Todavia, essa resposta-limite que constitui o mito político moderno adquire contornos particulares que a fazem distinguir-se muito claramente das respostas dadas pelas sociedades propriamente míticas em situações de natureza semelhante. A identificação dessa diferença contribui para captar a grande particularidade do mito político moderno. Com efeito, no âmbito das sociedades míticas a implantação do pensamento racional é ainda rudimentar, o que o faz coexistir paralelamente ao mito. Pelo contrário, nas sociedades

modernas, a razão, atingindo um nível de desenvolvimento superior – traduzido, em política, pela criação e aperfeiçoamento de instituições complexas regidas por princípios de organização e actuação de alcance tendencialmente universal, exemplarmente articuladas no organismo do Estado –, vai acabar por deixar uma indelével marca no espírito humano, e, confrontada com a irrupção do mito, não poderá já verdadeiramente ceder-lhe todo o espaço, sendo antes posta ao seu serviço para lhe garantir a máxima eficácia e expansão.

Dominado por profundos e quase incontroláveis impulsos emocionais [«O mito é o desejo personificado», recorda Cassirer, citando a expressão de Doutté (1993: 378)], o homem contemporâneo vê-se impelido quer a encontrar razões que justifiquem o mito nascente, quer a forjar estratégias racionais que tornem mais acessível e penetrante esse mesmo mito.

A hipertrofia da racionalidade instrumental e calculista, herdada do desenvolvimento técnico-científico em contínua expansão desde o período da revolução industrial, vai servir ao mito como meio de imposição da sua vontade de poder e do seu impulso de dominação cultural, ao ponto de se tornar legítimo afirmar que o mito político moderno se transforma numa «verdadeira ciência e técnica da cultura» (GAUBERT, 1996: 59). O *homo magus* da idade da magia – em simultâneo, *homo divinans*, aquele capaz de sintonizar-se com a vontade dos deuses e predizer o futuro ou profetizar (CASSIRER, 1993: 389-390) –, o *homo magus*, dizia-se, e o *homo faber* da idade da técnica encontram-se paradoxalmente amalgamados no contexto do mito político moderno, tornando pela primeira vez o mito alvo de manipulação deliberada para a obtenção de resultados específicos e premeditados (CASSIRER, 1993: 380-381).

Por seu turno, a ânsia de obter razões justificativas do mito político moderno acaba por levar à apropriação acrítica de teorias, por si mesmas largamente questionáveis, para além de incompatíveis entre si, de dois autores da segunda metade do séc. XIX: por um lado, a teoria do culto dos heróis, de Carlyle; por outro, a teoria do culto da raça, de Gobineau.

Da teoria de Carlyle, que se esforçou por dar uma feição racional a um conjunto de ideias marcadas pela irracionalidade, embora nunca tenha ambicionado transformá-las em programa político, (CASSIRER, 1993: 380), fixar-se-á, no âmbito do mito político moderno, a noção de força associada à figura do herói como motor da história, desligando-a da conotação moral a que o autor a vinculava e identificando-a a força física e ascendente de dominação. Pouco mais será necessário para legitimar a figura do ditador, em torno da qual se concentrará todo o desejo emanado do mito.

De Gobineau será retida a noção de superioridade racial e a feroz recusa dos grandes valores religiosos e morais, o que concorrerá para o aumento da

coesão do espírito colectivo dominado pelo mito político moderno. Embora o nacionalismo alemão emergente não fosse combinável com o racismo de Gobineau, (CASSIRER, 1993: 330), Cassirer imputará ao pensamento do autor graves responsabilidades na legitimação do totalitarismo de Estado.

Para além destes autores, Cassirer destaca ainda a influência indirecta de contributos teóricos de dois outros pensadores no reforço do mito político moderno: Oswald Spengler e Martin Heidegger. Em ambos Cassirer nota, sob formas diversas, é certo, o ressurgimento do motivo mítico arcaico da preeminência sobre os seres humanos de um destino implacável que não pode ser contrariado (CASSIRER, 1993: 392). Spengler, segundo a análise de Cassirer, faz-se porta-voz dessa espécie de fatalismo mítico ao arrogar-se a descoberta de um método de predição dos acontecimentos históricos e culturais, através do qual vai justificar a tese do declínio e destruição inevitáveis da civilização do Ocidente (CASSIRER, 1993: 391 e 396); Heidegger, com a sua noção de derrelicção do homem, acaba também por induzir num franco conformismo ao defender que o ser humano não deve esperar ser capaz de alterar substancialmente as condições da sua existência, desencorajando desse modo os esforços na reconstrução da vida cultural em situações de sério compromisso, como no caso da imposição do mito político (CASSIRER, 1993: 395).

Todas estas teorias terão concorrido, a seu modo, e em maior ou menor extensão, para fortalecer e legitimar de um ponto de vista «racional» a técnica do mito político, com os seus objectivos claramente definidos.

3. Para uma compreensão orgânica e etiológica do mito político moderno

Cassirer justificará em parte o poder de dominação do mito político moderno denunciando nele uma estratégia subtil de manipulação da linguagem, i. e., de modificação deliberada da sua função, visando fins bem determinados.

Recorda o autor que a linguagem pode desempenhar essencialmente duas funções: uma *função mágica* ou uma *função semântica*. No âmbito da sua função semântica, é utilizada na descrição de coisas ou de relações entre coisas, ao passo que no contexto da sua função mágica se orienta para produzir determinados efeitos e alterar o curso dos fenómenos naturais (CASSIRER, 1993: 382).

O mito político moderno, efectivamente, procura de uma forma sistemática substituir o uso semântico pelo uso mágico da linguagem. Novas palavras são criadas e postas em circulação, ao mesmo tempo que antigas palavras sofrem ligeiras modificações e/ou uma mais ou menos marcada

alteração de sentido. Tudo destinado ao despertar de intensas e escravizantes emoções, concorrendo para a consolidação do poder de dominação do mito (CASSIRER, 1993: 382).

A descrita manipulação da linguagem, para alcançar plena eficácia, é complementada por uma ritualização da vida colectiva. Facilitada pelo uso mágico da linguagem, inebriante pela profusão e intensidade dos sentimentos desencadeados, a introdução de novos ritos cria o ambiente propício à manutenção e reforço dessa imersão em emoções exacerbadas. A destruição da esfera privada e o reforço da identidade colectiva arruínam, por sua vez, qualquer possibilidade de afirmação crítica e de reacção organizada.

Correspondendo a uma severa regressão civilizacional, a substituição da função semântica proposicional da linguagem, incidindo no significado, pela função mágica e expressiva, incidindo no significante, parece ser o grande detonador e fonte de alimentação do mito político moderno (GAUBERT, 1996: 49).

A corrupção moral e social patente no mito político tem na sua origem, para Cassirer, aquilo a que se poderia chamar patologia da consciência simbólica, ou, nas palavras de Gaubert, intérprete de Cassirer, «depressão simbólica» (GAUBERT, 1996: 32), ou «desordem da função simbólica» (GAUBERT, 1996: 49).

Cassirer, ao afirmar, na sua obra *Ensaio Sobre o Homem*, que o ser humano é um *animal symbolicum*, mais do que *animal rationale* (CASSIRER, 1960: 55), caracteriza o símbolo como sendo pertencente ao universo propriamente humano do significado. Distinto dos sinais, pertencentes ao reino do ser e dotados de um valor meramente operativo, os símbolos são designadores, possuindo já um valor funcional. Os símbolos são exclusivos da linguagem proposicional; os sinais, por seu turno, são do domínio da linguagem emocional, a cuja compreensão os animais superiores têm ainda acesso (CASSIRER, 1960: 64-65).

No interior do espaço simbólico, surgem as chamadas *formas simbólicas*, formas de organização social e cultural de pensamentos, desejos e sentimentos (CASSIRER, 1960: 118). A emergência das formas simbólicas resulta, por sua vez, do dinamismo entre três fases que constituem o âmago da faculdade semiológica especificamente humana: as fases (1) *expressiva-mimética*, (2) *representativa-analógica* e (3) *significativa-puramente simbólica* (GAUBERT, 1996: 66).

O mito político moderno consiste precisamente num recuo da função simbólica – deliberado, recorde-se – da fase significativa-puramente simbólica à fase expressiva-mimética. O símbolo regride, transforma-se em sinal, com a sobreposição entre significante e referente e a erosão do significado; a

linguagem proposicional cede lugar à linguagem emocional; a subjectividade e a consciência de si, conquistadas no espaço do simbólico, sofrem um sério revés, sendo substituídas pelo primado do concreto e por uma reificante objectivação do subjectivo. É este o cenário propício à intensificação da profunda crise moral e do desmantelamento de valores que caracterizam o mito político moderno (GAUBERT, 1996: 67). Reduzida a função simbólica à sua mais rudimentar vertente de expressão emocional, extingue-se a margem para pensar a alteridade.

4. Do mito político moderno à restauração da função simbólica

Sob a supremacia da técnica, definha o espaço de afirmação da moral, sendo o dinamismo teleológico desta, enquanto conjunto de princípios e acções orientadas para o *outro*, no reconhecimento pleno da sua singularidade e do seu espaço de liberdade, auto-criação e devir, destruído pela regressão da função simbólica ao seu nível expressivo.

Quer a técnica, da ordem da racionalidade formal e instrumental, quer o mito, da ordem do puramente emocional, tendem para hegemonia, contribuindo assim de maneira poderosíssima, conjugados no mito político moderno, para a profunda descaracterização da própria humanidade do ser humano.

No sentido da luta contra o mito político moderno, Cassirer, segundo a leitura de Gaubert, procurará revalorizar a importância da vontade e do agir no âmbito da sua filosofia das formas simbólicas, destilando a partir desta uma filosofia prática centrada na política, no direito e na moral (GAUBERT, 1996: 64). Segundo Gaubert, tal corresponderá a uma refundação da filosofia das formas simbólicas «segundo o princípio do primado da razão prática» (GAUBERT, 1996: 65).

A constituição da política, do direito e da moral como formas superiores do agir dependerá essencialmente da restituição da linguagem ao seu âmbito significativo, numa recuperação da função semântica. Através da vertente significativa da função simbólica, o espírito humano abandona a subjugação ao empírico, a coacção do aqui e do agora, e abre-se, mediante a autonomização do símbolo , ao reino da possibilidade, da u-topia e da u-cronia. Torna-se pensável um futuro, e, através da linguagem, já no âmbito da sua função semântica, irrompe a aspiração a um estado de emancipação e plena consideração do carácter de alteridade do outro. A capacidade simbólica passa a poder representar não somente o que é, mas também o que pode e deve ser,

inaugurando o espaço para que o agir se afirme enquanto aproximação a esse dever-ser (GAUBERT, 1996: 73 e 77).

Em Cassirer, a desconstrução do mito político moderno está dependente de uma filosofia prática entendida como onto-semiologia transcendental (GAUBERT, 1996: 80). Pela restituição da função simbólica ao seu carácter propriamente significativo, a razão prática torna-se apta à fecundação pelo transcendental. Em estreita relação com a onto-semiologia derivada do refinamento do simbólico, o domínio do transcendental permanece não na ordem do substancial, mas do funcional, do subjectivo e do formal, coincidindo com a capacidade de o ser humano se regular por um conjunto de princípios normativos que figuram a humanidade emancipada e lançam a luz, sempre a conservar como destino em direcção ao qual se caminha, finalmente capaz de contrariar o mito político moderno e de solidamente garantir a justiça e a paz.

Cassirer, chamando a atenção para a necessidade de perspectivar o político a partir de um *corpus* de conhecimento sistematizado, preconiza, assim, uma aproximação científica ao mesmo. O diagnóstico do mito político moderno como resposta insuficiente, elementar e altamente perniciosa a situações de crise política e social, bem como a proposta de reabilitação do âmbito do simbólico no exercício da razão prática, são contributos fundamentais a ter em conta na construção de uma ciência do político.

Para Cassirer, a restituição do político à sua dignidade fundamental passará, então, não somente pela reabilitação de todo um espectro de valores éticos e pela conversão do político em palco privilegiado de aplicação de tais valores, mas igualmente por não perder de vista as próprias condições de possibilidade da revitalização e do exercício desses mesmos valores, relacionadas com a restauração simbólica da razão prática. E tal constitui uma tarefa ininterrupta – porque o que de verdadeiramente humano há no homem é algo a cada momento a alcançar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CASSIRER, Ernst (1960). [*Ensaio Sobre o Homem: Introdução à Filosofia da Cultura Humana*] (Carlos Branco, Trad.). Lisboa: Guimarães Editores.

_____ (1993). [*Le mythe de l'État*] (Bertrand Vergely, Trad.). Paris: Éditions Gallimard.

GAUBERT, Joël (1996). *La Science Politique d'Ernst Cassirer: Pour une refondation simbolique de la raison pratique contre le mythe politique contemporain*. Paris: Éditions Kimé.

Alguns mal-estares na civilização: perspectivas antropológicas com Freud

Nuno Miguel PROENÇA*
Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa (Portugal)

RESUMO: Partilhamos uma vida "natural" com os outros animais e com os demais seres vivos do Planeta, mas o facto de termos de existir segundo as possibilidades da Civilização cria-nos alguns mal-estares. Dentre estes, o mais significativo é, sem dúvida, o facto das exigências da Civilização parecerem estar em contradição com as condições necessárias à nossa sobrevivência. O que é que o texto de Freud, *Mal-Estar na Civilização*, nos diz a este propósito?
PALAVRAS-CHAVE: Civilização; mal-estar; narcisismo; guerra; Eros.

ABSTRACT: We share a "natural" life with other animals and with other living beings of the Planet, but the fact that we have to exist according to the possibilities of Civilization creates us some uneasiness. Among those, the more important is, without any doubt, the fact that the demands of Civilization seem to be in contradiction with the conditions necessary to our survival. What does Freud's work, *The Uneasiness in Civilization,* tell us about the matter?
KEYWORDS: Civilization; uneasiness; narcissism; war; Eros.

* Pós-Doutorando em Filosofia, Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa, Faculdade de Ciências da UL, Lisboa, Portugal. **E-mail:** nmproenca@fc.ul.pt

Permitam-me antes de mais que agradeça aos organizadores, e nomeadamente à Irene Pardelha, terem chamado a minha atenção para a realização deste colóquio que nos reúne a partir de hoje de maneira e de propor aos organizadores um tema para estar convosco.

Dediquei um certo tempo a ler os textos de Freud e aprendi com essa leitura que os sintomas em questão em psicanálise são, é certo, formações psíquicas, mas que estas, sendo as de uma existência singular, não são só as de um indivíduo. A cada uma das vezes, sinais, símbolos e representações da vida mental implicam uma dinâmica que é social, cultural, mas que é também a da espécie e dos seus imperativos, da civilização e das suas exigências. Temos de *existir* um fundo pulsional (o uso transitivo do verbo "existir" é proposto por Henry Maldiney) que é o de uma vida. De uma vida "natural" que partilhamos com o conjunto dos animais e dos outros seres vivos do planeta, mas que temos de "existir", quer dizer, à qual temos de dar um destino segundo a ordem das possibilidades da civilização. O que não se passa sem uma série de mal-estares. Escolhi apresentar alguns destes à luz do texto de Freud de 1929, que tem precisamente por título *Mal-estar na Civilização, Das Unbehagen in der Kultur*. Passados tantos anos desde a sua publicação, o que é que a obra de Freud nos diz ainda?

> No decurso das últimas gerações, os homens fizeram progressos extraordinários nas ciências da natureza e na sua aplicação técnica, consolidando o seu domínio sobre a natureza de uma forma que era impossível de representar anteriormente. Os detalhes destes progressos são geralmente conhecidos, é supérfluo estar a enumerá-los. Os homens estão orgulhosos das suas conquistas e têm direito de o estar. Mas [estas mudanças] não aumentaram o seu grau de satisfação e de prazer que esperam da vida, não os tornaram, segundo o que sentem, mais felizes (FREUD, 1929: 31)[1].

Poderíamos acrescentar que «o sentimento de culpabilidade [é] o problema capital do desenvolvimento da civilização […] o progresso desta deve pagar-se por uma perda de felicidade devida ao reforço deste sentimento».

Se retomarmos a constatação de Freud, podemos dizer porque é que é difícil para os homens serem felizes remetendo para as três fontes identificadas como sendo as do nosso sofrimento. Estas são: a potência excessiva da natureza, a caducidade do nosso próprio corpo e a deficiência dos dispositivos que regulam das relações dos homens entre si na família, no Estado e na sociedade». Se podemos aceitar e agir no que respeita às duas primeiras fontes de infelicidade, é difícil reconciliarmo-nos com a terceira. Freud escreve o seguinte:

[1] As traduções que propomos a partir da edição francesa são nossas.

> Comportamo-nos de forma diferente para com a terceira fonte, a fonte de sofrimento social. Não queremos de maneira alguma admiti-la, não podemos discernir a razão pela qual os dispositivos criados por nós próprios não poderiam antes ser uma protecção e um benefício para todos nós. [E] desperta em nós a suspeita que por trás disso poderia também esconder-se uma parte da invencível natureza, desta vez uma parte da nossa própria compleição psíquica (FREUD, 1929: 29).

Porque é que a civilização seria incapaz de assegurar o desaparecimento dos sofrimentos sociais se, precisamente, «a palavra "civilização" (*Kultur*) designa a soma total das realizações e dos dispositivos pelos quais a nossa vida se afasta da dos nossos antepassados animais e que têm dois intuitos: a protecção do homem contra a natureza e a regulação das relações dos homens entre si» (FREUD, 1929: 29)? É que as realizações da civilização suporiam uma grande parte de renúncia aos nossos instintos, (as renúncias pulsionais) ou ainda um esforço de sublimação. Desta forma, podemos ler, « a sublimação pulsional é um traço particularmente saliente do desenvolvimento da cultura, permite que actividades psíquicas superiores, científicas, artísticas, ideológicas, tenham na vida da cultura um papel tão significativo» (FREUD, 1929: 39). Por outro lado,

> (...) é impossível não ver em que medida a cultura é edificada sobre uma renúncia pulsional, até que ponto pressupõe precisamente a não satisfação (repressão, recalque e que mais?, pergunta Freud) de potentes pulsões. Esta recusa por parte da cultura exerce o seu império sobre o grande domínio das relações sociais dos homens; já sabemos que é a causa da hostilidade contra a qual todas as culturas têm de combater (FREUD, 1929: 40).

A não satisfação que a cultura impõe parece incidir em primeiro lugar sobre a sexualidade, entendida aqui num sentido muito vasto como formas de prazer tirado corporal. Como consequência de um "desamparo" original (*Hilfslosigkeit*) e de uma luta pela existência que funda aquilo ao qual Freud dá o nome de princípio da realidade (e que é um dos elementos sobre os quais incide a crítica de Marcuse),

> (...) a cultura dobra-se ao constrangimento da necessidade económica [e] é-lhe preciso tirar à sexualidade um grande montante de energia psíquica que ela própria consome. O trabalho [assim apresentado], fundamental para a civilização, é não libidinoso, é o labor; o labor é um desprazer e um tal desprazer deve ser imposto. [«Que motivo poderia levar o homem a pôr a sua energia sexual ao serviço de outros usos se, ao dispor dela como entende pudesse obter um prazer plenamente satisfatório? Não sairia nunca desse prazer e não progrediria» (FREUD, 1910: 15) [2]]. A civilização conduz-se aqui com a sexualidade (prossegue Freud), como uma tribo

[2] FREUD, *Considérations sur le plus commun des ravalements de la vie amoureuse* : Revue Française de psychanalyse, PUF, tome IX, n°1, pp. 10-21.

> ou uma camada da população que submeteu outra à sua exploração. A angústia perante o levantamento dos oprimidos leva a tomar medidas de precaução rigorosas (FREUD, 1929: 47).

Desta opressão, e da frustração da satisfação imediata dos impulsos à qual a vida civilizada conduz, resultaria uma conflitualidade entre os indivíduos e uma hostilidade para com a própria cultura. Mas porquê?

A frustração das formas de sexualidade acompanhar-se-ia de uma agressividade que estaria presente por todo o lado na civilização e que é apresentada como a contrariedade inerente à sua própria dialéctica. E esta contrariedade parece até ser uma contradição. Seria tanto maior que o amor sexuado, com o trabalho, se encontram nos fundamentos da civilização.

> O amor que permitiu a fundação da família (diz-nos Freud) […] continua a operar na civilização, tanto com a sua marca original, não renunciando a uma satisfação sexual directa, como modificado em ternura inibida quando ao fito [nomeadamente na amizade]. Sob estas duas formas, persegue a sua função, que é a de ligar um número suficiente de homens uns aos outros e de forma mais intensa do que aquela de que a comunidade de trabalho é capaz (FREUD, 1929: 45).

É nesse sentido que a diminuição dos constrangimentos que incidem sobre a sexualidade tem efeitos na diminuição da agressividade e, consequentemente, pode diminuir o carácter repressivo e conflitual da vida em comum. Sem a transformação da sexualidade pelo amor, a insatisfação à qual a civilização a constrange pela sua repressão só pode gerar agressividade. Como é que podemos compreender esta hipótese? «Ora, escreve Freud, isso só me parece possível da seguinte forma: o impedimento da satisfação erótica suscita uma parte da propensão para a agressão contra a pessoa que perturba a satisfação, e a própria agressão deve necessariamente por sua vez ser reprimida» (FREUD, 1929: 82). Na vida da civilização são os interditos que constituem as possibilidades sociais, e os que educam para esses interditos, ou que os encarnam, que perturbam a satisfação. É em direcção a eles que a agressividade se volta. A agressividade voltada para fora arruína antes de mais os elos afectivos possíveis entre membros dos grupos sociais, mas assim que está reprimida e virada para dentro, arruína também a possibilidade de aceder à felicidade na vida social, nomeadamente no que diz respeito à realização do desejo, porque se torna sentimento de culpa.

> O trabalho psicanalítico (escreve Freud) ensinou-nos que são precisamente estas recusas da vida sexual que não são suportadas por aqueles a que damos o nome de neuróticos. Criam, nos seus sintomas, satisfações substitutivas que, no entanto, ou geram em si próprias sofrimento, ou então passam a fonte de sofrimento, reservando a estes neuróticos dificuldades com o mundo circundante e a sociedade (FREUD, 1929: 50).

A parte da natureza escondida na psique humana que se opõe à felicidade na civilização parece ser feita de agressividade e do conjunto das impulsões destruidoras de que a humanidade dá provas e que são a parte não libidinal das pulsões. Se é a civilização que gera estas contrariedades, é também a única a poder desmontá-las. A transformação da vida psíquica requerida para tal não é simples. «O maior obstáculo à civilização, escreve Freud, é o pendor constituinte dons homens a agredirem-se mutuamente» (FREUD, 1929: 86). A negatividade que se manifesta na destrutividade parece inexpugnável e parece tender para a desagregação do tecido humano e também a prolongar-se pela destruição do que o rodeia enquanto lugar e meio das relações entre homens e outros seres vivos. A questão decisiva para o destino da espécie humana parece ser a de saber se e em que medida o desenvolvimento da civilização conseguirá assenhorar-se da perturbação trazida à vida em comum pela humana pulsão de agressão e de auto-destruição», tanto mais que,

> (...) nas circunstâncias que lhe são favoráveis, quando estão ausentes contra-forças anímicas que habitualmente a inibem [e que são os interditos], *o pendor fortíssimo para a agressão em consequência do qual o próximo não constitui só […] uma ajuda ou um parceiro sexual possíveis, mas também uma tentação […] de satisfazer nele a agressão, de explorar sem compensação a sua força de trabalho, de o utilizar sexualmente sem consentimento, de se apropriar do que possui, de o humilhar, de lhe causar dor, de o martirizar e de o matar* manifesta-se […] espontaneamente, desvelando no homem a besta selvagem, à qual é estranha a ideia de tratar com cuidado a sua própria espécie (FREUD, 1929: 54).

Ainda menos as outras, poderíamos acrescentar. «A condição natural dos homens seria a da hostilidade de um contra todos e de todos contra um» (FREUD, 1929: 64), acrescenta Freud.

É este pendor agressivo e destruidor da humanidade que cria a possibilidade permanente da desagregação da civilização. Está activo no próprio seio das relações entre as culturas e as aproximações entre estas devem tê-lo em conta. Porquê? Porque, diz-nos Freud, o gozo narcísico que acompanha a satisfação do pendor agressivo está presente nas relações de diferenciação (alguns diriam de distinção) que as culturas mantêm entre elas e no seu próprio seio. Freud chama a isto o « narcisismo das pequenas diferenças» (FREUD, 1929: 56). Lembra-nos a propósito desta questão alguns trechos de *Psicologia das Massas e análise do Eu* onde evidencia «o fenómeno segundo o qual, precisamente, comunidades vizinhas, e próximas também umas das outras noutros aspectos, se combatem umas às outras e se escarnecem, como os Espanhóis e os Portugueses, os Alemães do Norte e os do Sul, os Ingleses e os Escoceses, etc.» (FREUD, 1929: 56). O fenómeno torna possível uma forma de satisfação do pendor agressivo e assegura uma coesão mais fácil da comunidade. Não podendo suprimir as condições da insatisfação que atinge os

grupos sociais e os elementos que os compõem, reconforta a imagem de si. Consequentemente,

> (...) nas aversões e repulsas que, sem véu, se manifestam para com os estrangeiros que se encontram nas proximidades, podemos reconhecer a expressão de um amor de si, de um narcisismo que aspira à auto-afirmação e se comporta como se a presença de uma distância em relação às modalidades da sua confirmação individual tivesse por consequência uma crítica e um convite à sua reconfiguração (FREUD, 1921: 63).

O processo pode ser relativamente inócuo, ou não. Em todo o caso, o sacrifício dos bodes expiatórios não faz desaparecer o desejo de agredir e a satisfação trazida à pulsão de destruição. A este propósito, podemos ler,

> (...) a época actual merece talvez precisamente um interesse particular. Os homens chegaram agora tão longe no domínio das forças da natureza que com a ajuda destas lhes é fácil exterminarem-se uns aos outros até ao último. Sabem-no, daí resulta uma boa parte da sua inquietação actual, da sua infelicidade, do seu fundo de angústia (FREUD, 1929, 57).

Face a esta constatação, resta-nos esperar, ou antes, é preciso esperarmos que a outra das duas potências celestes, o Eros eterno, faça um esforço para se afirmar no combate contra o seu adversário igualmente imortal» (FREUD, 1929, 89).

Como é que este combate se apresenta? É um estaleiro sempre em aberto, o da civilização e das suas culturas, mas também, por isso, o da vida. Mesmo quando uma civilização nos aparece como sendo incapaz de satisfazer as nossas aspirações à felicidade, escreve Freud, e nomeadamente pelos sacrifícios que impõe, permanece do lado de Eros.

> A tal momento no decurso desta investigação (escreve Freud) pode impor-se a visão segundo a qual a civilização é um processo particular desenrolando-se à escala da humanidade e mantemos esta ideia. Acrescentaremos que é um processo ao serviço de Eros, processo que quer agrupar os indivíduos humanos isolados, mais tarde as famílias, depois tribos, povos, nações, numa grande unidade, a humanidade (FREUD, 1929: 64).

Se assim for, é a nossa vida que está em jogo numa disputa de gigantes, assim como as condições da nossa sobrevivência e a das gerações futuras. «O sentido do desenvolvimento da cultura, cito mais uma vez, já não tem para nós nada de obscuro. Este desenvolvimento só nos pode dar a ver o combate entre Eros e morte, pulsão de vida e pulsão de destruição, tal como se desenrola ao nível da espécie humana» (FREUD, 1929: 65). A este propósito Freud evoca o Mefistófeles de Goethe e chama a nossa atenção para o facto de aquilo que «próprio diabo nomeia como seu adversário, não ser o sagrado, o bom, mas a

força procriadora da natureza, a sua força multiplicadora da vida, portanto o Eros». E cita os versos do *Fausto*:

> Da água, do ar, como da terra
> Libertam-se milhares de germes,
> No seco, no húmido, no quente, no frio!
> Se eu não tivesse guardado para mim a chama,
> Não teria nada que fosse só meu. (FREUD, 1929, 63)

As palavras de Mefistófeles são tanto mais eloquentes que nos lembram que onde se manifesta, isolada, a pulsão de morte, ou a parte mortífera das pulsões, como na «mais cega raiva de destruição, não se pode ignorar que a sua satisfação está ligada a um gozo narcísico extra-ordinariamente elevado, pelo facto de dar a ver ao *eu* os seus antigos anseios de omnipotência cumpridos» (FREUD, 1929: 64), os que também se manifestam nas pequenas diferenças exclusivas que podem acabar por opor os grupos humanos entre si.

Que programa é que poderíamos encarar para que Eros ganhe amplamente a batalha que o opõe ao seu adversário? A resposta não nos é dada por Freud que termina o seu *Mal-Estar na Civilização* exprimindo a sua ignorância quanto ao desenrolar da luta entre ambos. Uma resposta possível é a que encontramos no texto de Marcuse publicado nos EUA em 1955 e que tem por título *Eros e Civilização*, nomeadamente a partir do capítulo dedicado aos «limites históricos do princípio de realidade actual». E no conjunto dos capítulos dedicados ao «imaginário e utopia», às «imagens de Orfeu e de Narciso», ao «domínio estético», à «transformação da sexualidade em Eros», ou ainda em «Eros e Thanatos».

Deste conjunto de capítulos podemos identificar as seguintes pistas como respostas possíveis à questão:

A primeira passa por uma crítica do princípio de realidade confundido com um princípio de rendimento, e abre a hipótese de um novo princípio de realidade que transforma a dinâmica dos instintos e leva a uma civilização não repressiva. A segunda, no seguimento destas hipóteses extraídas por uma leitura crítica e uma aproximação marxista do texto, explora as imagens poéticas e mitológicas de Narciso (de uma forma diferente daquela que é própria a Freud), e de Orfeu enquanto exprimem um Eros capaz de reconciliar a humanidade com a natureza e com a sua naturalidade e provocar transformações da relação entre Eros e o instinto de morte. É a evocação deste segundo grupo que nos vai interessar um pouco mais para terminarmos. Nele encontramos outros mitos e outros sonhos para a vida social.

«Se Prometeu é o herói cultural do trabalho, da produtividade e do progresso pela via da repressão, escreve Marcuse, é preciso procurar símbolos de um outro princípio de realidade num pólo oposto» (MARCUSE, 1955: 121)[3].

[3] MARCUSE, *Eros et Civilisation*, Paris, Editions de Minuit, 1963, pp. 119-127.

As imagens escolhidas são as de Orfeu e de Narciso, no sentido em que «defendem uma realidade muito diferente». Esta realidade já não é determinada pelo princípio de rendimento em razão do qual a vida se ordena como uma luta para encontrar um remédio à penúria que por todos os lados a ameaçaria. Orfeu e Narciso

> (...) não se tornaram nos heróis culturais do mundo ocidental: a sua imagem é a da alegria da realização; a sua voz a que não manda mas canta; o seu gesto é o que oferece e que recebe; o seu acto aquele que instaura a paz e põe um termo ao labor da conquista; galgando o tempo unem o homem a Deus, o homem à natureza. A literatura conserva as suas imagens». (MARCUSE, 1955: 144)

Que relação têm com Eros e com a luta que o opõe ao seu adversário?

> O Eros órfico e narcísico, podemos ler, acorda e liberta potências que são reais nas coisas animadas e inanimadas, na natureza orgânica e inorgânica, reais mas suprimidas na realidade não erótica. Estas potências tendem para o fim que lhes é inerente: não serem senão o que são, estar aqui, existir. A experiência órfica e narcísica do mundo afasta o que defende o mundo do princípio de rendimento. A oposição entre o homem e a natureza, o sujeito e o objecto, é ultrapassada. (MARCUSE, 1955: 148)

Eis que desaparece a luta, a começar por aquela que se diz ser pela vida e que opõe humanidade e natureza. Civilização e meio ambiente.

> O ser (escreve ainda Marcuse) é vivido com apaziguamento que une o homem à natureza de tal maneira que a realização do homem é ao mesmo tempo realização da natureza. Pelo facto de lhes falarmos, de as amarmos, de nos ocuparmos delas, as flores, a primavera e os animais aparecem como aquilo que são, como belos, não só para as quem se dirige a eles e os observa, mas para si próprios, «objectivamente».

Já não é a libido que se esgota na ficção da luta de todos contra todos pela existência, é antes o que há de destruidor nas pulsões, que parece extenuar-se. Isso supõe no entanto uma escolha, uma decisão que leva a uma atitude e a um modo de estar no mundo:

> No Eros órfico e narcísico, esta tendência encontra-se liberta: as coisas na natureza tornam-se livres de ser o que são. Mas, para serem o que são, dependem de uma atitude erótica: só encontram o seu *telos* (a beleza) nela. O canto de Orfeu pacifica o mundo animal, reconcilia o leão com o anho e o leão com o homem. O mundo da natureza é o mundo da opressão, da crueldade e do sofrimento, como o mundo humano; como ele, espera pela sua libertação. Esta libertação é obra de Eros. O canto de Orfeu rompe com a petrificação, põe em movimento as florestas e as pedras, mas põe-nas em movimento para que participem na alegria de estar aqui (MARCUSE, 1955: 148)

e de existir em conjunto.

BIBLIOGRAFIA:

FREUD, *Considérations sur le plus commun des ravalements de la vie amoureuse*, [1910] Revue Française de psychanalyse, PUF, tome IX, n°1.

_____ *Psychologie des masses et analyse du moi,* [1921] Œuvres Complètes de Freud. Paris, PUF, vol. XVI, 1991.

_____ *Malaise dans la culture*, [1929], trad. Francesa de Pierre Cotet, René Lainé,Johanna Strute-Cadiot, Paris, PUF, 1995.

MARCUSE, *Eros et Civilisation*, [1955] trad. Francesa de Jean-Guy Nény et Boris Fraenkel, Paris, Editions de Minuit, 1963.

O Corpo Político e a Política do Corpo em Nietzsche e Pessoa

Nuno RIBEIRO*
Universidade Nova de Lisboa (Portugal)

Os pensamentos de Nietzsche e de Pessoa permitem a abertura de uma nova perspectiva sobre o corpo. Trata-se de uma redefinição da cartografia do corpo, de um alargamento dos limites do território da noção de corpo. Nesta nova cartografia, a noção de corpo não se restringe apenas ao corpo biológico, ao corpo químico, ao organismo animal. Também a sociedade, também a organização política constituem um corpo. O que é, então, um corpo? O corpo é uma multiplicidade, um sistema plural de forças que se encontram em relação. Aí onde existe um sistema de forças organizado, existe, por conseguinte, um corpo.

Nietzsche fala-nos do «organismo social», de sistemas de assimilação, de absorção e da «vida» desse organismo (NIETZSCHE, 1980a). Apresenta-nos igualmente a descrição da sociedade, da vida em sociedade, da organização política como um sistema plural de forças. Em Pessoa, por outro lado, encontramos, nos fragmentos destinados ao texto *Da Ditadura à República*, uma explícita afirmação da noção de «corpo social» (PESSOA, 1986: 836). Também, no opúsculo *O Interregno*, vemos a caracterização da sociedade como «um sistema de forças» (*Idem*: 813). É, nesse sentido, que este poeta e pensador nos diz nas suas páginas políticas:

> O direito o que é? Um equilíbrio de forças constituído em regras de continuidade. (*Idem*: 1037)

Mas se a sociedade e a organização politica constituem um corpo, um sistema organizado de forças, em que medida se pode dizer que o corpo biológico, mais especificamente, o corpo do "animal homem" se constitui como uma pluralidade de forças? Vejamos o que nos diz Nietzsche a este respeito.

* Doutorando em Filosofia na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas - Universidade Nova de Lisboa. Instituto de Estudos sobre o Modernismo.

O problema do corpo biológico, em especial, do corpo do "animal homem" insere-se na tentativa nietzschiana de redefinição do conceito de sujeito. Trata-se de pensar o sujeito a partir do corpo, de pensar o corpo-sujeito a partir da vida, de reconduzir toda a esfera de transcendência do sujeito a uma imanência que se possa pensar como corpo. Lemos, nesse sentido, a seguinte passagem no capítulo "Dos Desprezadores do Corpo" de *Assim Falava Zaratustra*:

> "Sou corpo e alma" – assim fala a criança. (…)
> Mas aquele que se encontra desperto, aquele que sabe diz: sou inteiramente corpo e nada para além disso; e alma é apenas uma palavra para uma coisa do corpo. (NIETZSCHE, 1980b: 39)[1]

Como conceber, porém, esse corpo-sujeito imanente, um sujeito cujas raízes têm todas elas como solo a vida, um sujeito inteiramente "terreno"? Trata-se de conceber um corpo-sujeito múltiplo ou, para utilizar uma expressão empregue por Nietzsche num fragmento de *A Vontade de Poder*, «o sujeito como multiplicidade» (NIETZSCHE, 1980a: 341). No capítulo "Dos Desprezadores do Corpo" do *Zaratustra* é igualmente afirmado:

> O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um sentido, uma guerra e uma paz, um pastor e um rebanho. (NIETZSCHE, 1980b: 39)

A multiplicidade do corpo-sujeito não se resume, porém, à mera divisibilidade da matéria, ao facto de um corpo poder ser retalhado, desmembrado, dividido. É outra a multiplicidade que Nietzsche visa quando se refere ao sujeito como corpo.

O sujeito, o corpo-sujeito, é uma estrutura de impulsos, de afectos e de instintos. São esses impulsos, afectos e instintos que constituem a multiplicidade de forças que configuram o sujeito. As relações entre os diversos impulsos, afectos e instintos formam a estrutura e criam uma certa organização das forças, em suma, dão origem a uma certa configuração do sujeito.

O modelo de que Nietzsche se serve para pensar o corpo-sujeito, a estrutura e a organização das diversas forças que constituem a subjectividade é o modelo da sociedade, da comunidade, da estrutura política social. Em *Para Além do Bem e do Mal* é afirmado que «o corpo é apenas uma estrutura comunitária de muitas almas» (NIETZSCHE, 1980c). Este filósofo fala-nos também de uma «aristocracia no interior do corpo» (NIETZSCHE, 1980a: 441), de uma luta, subordinação e exploração entre as diferentes forças subjectivas.

[1] As traduções do Alemão são da nossa responsabilidade.

Refere igualmente a existência de senhores e de escravos e de uma hierarquia entre a pluralidade de forças que constituem o corpo-sujeito.

Levanta-se agora a questão de saber como se constitui uma hierarquia no interior do corpo-sujeito, isto é, de saber como se constituem instintos, impulsos e afectos dominantes e dominados, como surge a estrutura e organização das forças subjectivas. É o problema "transcendental" que aqui está em causa, o problema que busca saber sob que condições essa hierarquia se tornou possível, quais as suas condições de possibilidade.

A constituição da hierarquia do corpo-sujeito não se encontra separada da relação entre o corpo biológico e o corpo social. «Nós encontramo-nos sempre no meio de uma multiplicidade de seres» (*idem*: 285) afirma Nietzsche num trecho de *A Vontade de Poder*. A vida, a realidade do corpo biológico tem a sua raiz e fundamento na relação com os outros. Constitui um elemento fundamental do corpo biológico, das forças que constituem o corpo-sujeito, encontrar-se numa relação com outros sujeitos, com outros corpos-sujeitos, com outras forças individuais. É essa relação entre a pluralidade de forças individuais, de corpos-sujeitos, que torna possível a existência de um corpo político, de uma sociedade e de uma hierarquia de valores dentro dessa mesma sociedade. Na génese do surgimento do corpo e hierarquia sociais está a configuração de forças, o sistema de forças emergente das relações estabelecidas entre as diferentes forças individuais. Diferentes relações entre a pluralidade de forças individuais dão origem a diferentes escalas de valores, a diferentes hierarquias dentro do corpo político e social e, por conseguinte, a uma organização dos indivíduos e da hierarquia de instintos nos indivíduos diversa consoante a organização do sistema de forças que cada sociedade segrega. As relações entre a pluralidade de corpos-sujeitos, a estrutura política de forças organizadas, a hierarquia emergente dessa estrutura política são, desse modo, as condições a partir das quais se constitui a hierarquização das forças no sujeito, constituem o solo transcendental a partir do qual os impulsos, afectos e instintos de cada força individual são organizados. «Nós transportámos em nós "a sociedade", repetida à nossa medida» (*Ibidem*), diz-nos Nietzsche. O transcendental é, então, histórico.

A história do corpo é, nesse sentido, a história das diferentes configurações de estruturas políticas e sociais, dos diferentes modos de configuração de sistemas hierárquicos resultantes da relação entre a pluralidade de forças individuais. É também a história do modo como essas diferentes estruturas sociais e hierárquicas dão origem a uma organização diversa dos corpos-sujeitos e dos impulsos, afectos e instintos que constituem esses corpos-sujeitos. Trata-se igualmente da história das técnicas de revestimento do corpo-sujeito, da criação de novos impulsos, afectos e instintos "no animal homem",

de novos valores, da fabricação de uma "segunda natureza" adquirida no seio do corpo social.

Nietzsche aponta-nos um sentido para essa história do desenvolvimento do corpo político e da organização das forças do corpo-sujeito no interior do corpo social. Na criação da tábua de virtudes, no desenvolvimento da estrutura hierárquica do corpo político, este filósofo vê uma lógica que tende a absorver os valores da moral do ressentimento, uma lógica paranóica e maniqueísta que opera uma distinção radical entre o bem e o mal, que reifica e hipostasia esses valores. O que nessa lógica maniqueísta está em causa é a criação daquilo que Nietzsche denomina de "teia de aranha de conceitos", neste caso, de uma "teia de conceitos" traduzidos em termos valores morais. Trata-se da criação de uma tábua de categorias morais objectivas de enquadramento social, organizadoras e uniformizadoras da pluralidade de forças individuais, e da marginalização de tudo aquilo que não é filtrado pela "malha da teia de aranha". É a "moral do rebanho" que aqui está em causa, isto é, a constituição de um sistema de valores que tende a organizar as forças individuais reconduzindo-as a um conjunto de formas de identificação expressas em signos distintos e constantes, que tende a criar sistemas de acção previsíveis e regulares, que faz do homem um animal previsível, regular, necessário (NIETZSCHE, 1980d), equipando o corpo-sujeito de "virtudes maquinais", tornando-o uma "máquina". Lemos, nesse sentido, o seguinte fragmento de *A Vontade de Poder*:

> Experimento uma justificação económica da virtude. – A tarefa é tornar o homem tão útil quanto possível e, tanto quanto lhe diga respeito, aproximá-lo da máquina infalível: para este fim, deve ser equipado com virtudes-maquinais. (NIETZSCHE, 1980a: 603)

Mas, se esta é a constelação de conceitos que configura a perspectiva nietzschiana sobre o corpo, o que nos diz Pessoa a este respeito? Um dos problemas fundamentais que atravessa todo o pensamento pessoano a respeito do corpo político é saber como evolui um corpo social, como se constitui o progresso no interior de uma sociedade.

Na análise deste problema, Pessoa parte de uma caracterização do corpo-sujeito, das forças individuais que constituem o corpo social, semelhante àquela que nos é apresentada por Nietzsche. Também para este poeta e pensador o sujeito é uma multiplicidade. Também para ele a multiplicidade que constitui o corpo-sujeito se traduz numa pluralidade de forças. O "animal homem" é configurado por uma pluralidade de impulsos, afectos e instintos. São essas as forças que compõem o corpo-sujeito. Lemos, nesse sentido, a seguinte passagem de uma das suas páginas políticas:

> (…) o homem é na sua essência uma criatura de instintos, como todos os animais, e apenas por acréscimo e individualidade, um ente intelectual. (PESSOA, 1986: 1048)

Surge, porém, em Pessoa o problema de saber como se constitui o corpo social, isto é, de saber como se forma um sistema e uma estrutura de relações entre as diversas forças individuais, de modo a criar um corpo político. É a questão da "organização" que está em causa neste problema.

Constituir um corpo social implica «organizar», criar funções, fazer de cada função um órgão, estabelecer uma estrutura de relações entre os diversos órgãos-funções, constituir uma hierarquia dos órgãos. Implica também a redistribuição das forças individuais, dos corpos-sujeitos, pelos diversos órgãos-funções, dando-lhes uma funcionalidade consoante o órgão que ocupam, consoante a função que desempenham. Em suma, trata-se de criar um "organismo social". Lemos justamente isto no seguinte trecho do texto *«Régie», Monopólio, Liberdade*:

> Organizar é tornar uma coisa semelhante a um organismo. É fazer dessa coisa um conjunto dividido em partes componentes, a cada uma das quais compete uma função especial, distinta das outras, e concorrendo todas, cada uma pelo exercício da sua função, para a coesão e vitalidade do conjunto. (*Idem*: 1155)

É todo um trabalho de revestimento do "animal homem" que está em causa nesta funcionalização das forças individuais, na organização do corpo social, um trabalho que visa o enquadramento dos diversos corpos-sujeitos em esquemas estruturais pré-existentes, que visa o domínio, a manipulação e a transformação das forças que constituem a pluralidade de sujeitos. No seio do corpo social reconduz-se a multiplicidade de forças individuais a funções pré-estabelecidas, a regimes de sentido e de acção previamente dados pelo corpo social. O sentido desses regimes é o de uma normalização dos sujeitos e das forças que os compõem. Com a vida em sociedade as forças individuais passam a ser funções de equações dadas pelo corpo social. O corpo-sujeito torna-se corpo-função. Há toda uma fabricação de um corpo-função, cuja acção é submetida à rede de funcionalidade do "organismo social". Nessa rede de funcionalidade, trata-se de vestir o homem com novos instintos, de criar no homem um instinto gregário, de constituir no "animal homem" uma "segunda natureza". «Passámos a ter a alma essencialmente vestida, assim como passámos – homens, corpos – à categoria de animais vestidos», diz-nos Bernardo Soares.

Aquilo que está pensado nesta funcionalização da pluralidade corpos-sujeitos, na criação da rede de funcionalidade do corpo político e social, é a

instituição daquilo a que Pessoa chama "hábito". É pelo hábito que se cria uma funcionalização das forças individuais, que se criam no sujeito uma "segunda natureza", que se estabelece a rede de funcionalidade social. Pessoa apresenta-nos a seguinte definição de hábito:

> Por hábito entende-se aquela disposição de índole que é, em sua origem, e em contrário do instinto, estranha ao indivíduo, sendo derivada de um ambiente qualquer. (…) É muitas vezes difícil distinguir uma opinião vinda do instinto de uma opinião vinda do hábito, por isso que o hábito é um instinto imposto ou artificial – uma «segunda natureza», como com razão se lhe chamou. (*Idem*: 808)

O "organismo social", a rede de funcionalidade do corpo social, é, desse modo, uma "máquina." É isso que Pessoa deixa transparecer num dactiloscrito intitulado *Préface Non Historique*, onde, a propósito do estado alemão, se refere ao corpo político como uma "máquina". As forças individuais, os corpos-funções, são "as peças de máquina". O lugar que "as peças de máquina" ocupam é o papel que as forças individuais assumem na rede de funcionalidade do organismo social. Por fim, o movimento da máquina, o movimento regular, normalizado e definido com que as peças da máquina se movem, são os hábitos, são a rede de funcionalidade criada pelo corpo social. Assim, aquilo que para Nietzsche constitui o "homem equipado de virtudes-maquinais" é para Pessoa o "homem peça de máquina." Nesse mesmo texto dactilografado de Pessoa lemos a seguinte passagem sobre o "homem peça de máquina":

> (…) tal como as peças de máquina ele não tem por si sentido nenhum, apenas existe por relação a um todo ao qual pertence. [15B[1]-59, dact.][2]

A máquina social, o organismo social visto sob a óptica da sua actividade maquinal, constitui, desse modo, aquilo que em vários dos textos políticos pessoanos é designado como as "forças conservadoras". Este conjunto de considerações permite-nos, então, voltar ao problema com que iniciámos este excurso sobre Pessoa, ao problema de saber como evolui o corpo social, como se cria o progresso dentro de um corpo-máquina, de um corpo dominado por uma rede de funcionalidade.

No texto intitulado *Como Organizar Portugal*, Pessoa oferece-nos uma resposta para este problema. A evolução do corpo social, o progresso de uma sociedade implica a criação de "forças progressivas", isto é, de forças centrífugas que escapem ao movimento centrípeto das "forças conservadoras", que criem um movimento de fuga face à rede de funcionalidade do corpo-

[2] Em francês no original; as traduções do francês são da nossa responsabilidade.

máquina social. Trata-se de gerar um movimento de desintegração e de desenraizamento dos hábitos, dos costumes, das normas e atitudes que compõem a rede de funções da máquina social, de criar um movimento de autonomia relativamente ao carácter heterónomo da rede produzida pelas forças conservadoras. Lemos a esse respeito a seguinte passagem:

> O progresso, seja o que for, e quer se considere bom, quer mau, é, com certeza, uma alteração, e uma alteração envolve o abandono de certos hábitos, de certos costumes, de certas normas e atitudes que por serem velhas, se tornaram queridas, e, por serem usuais, se tornaram necessárias. A alteração chamada progresso incide, portanto, quando não sobre os instintos, pelo menos sobre os hábitos dos indivíduos, ou da maioria dos indivíduos que compõem uma sociedade. (PESSOA, 1986: 764)

O que nessa alteração, o que nesse abandono está em causa é a criação daquilo a que Pessoa chama o "homem-máquina do futuro", a autonomização do corpo-sujeito enquanto função, enquanto "peça de máquina". «É preciso criar o homem-máquina do futuro» (15B[1]-59, dact.), diz-nos este pensador no já citado *Préface Non Historique*. O que é, então, "o homem-máquina do futuro"?

> O homem-máquina é, como uma máquina, um todo; ele é, como uma máquina, um todo que funciona perfeitamente; ele é, como uma máquina, um todo que funciona por uma razão que lhe é exterior, mas que, enquanto funciona, apenas existe em relação a si próprio. (*Ibidem*)

BIBLIOGRAFIA:

NIETZSCHE, F., *Der Wille zür Macht*, Stutgard, Kröner, 1980a.

_____ *Sämtliche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Band 4, *Also Sprach Zarathustra*, Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyer, 1980b.

_____ *Sämtliche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Band 5, *Jenseits von Gut und Böse*, Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyer, 1980c.

_____ *Sämtliche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Band 5, *Zur Genealogie der Moral*, Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyer, 1980d.

PESSOA, F., *Obra Poética e em Prosa, Vol. III*, Porto, Lello & Irmãos – Editores, 1986.

O pensamento da *différance* e a democracia por vir – a partir de Jacques Derrida

Pedro SEPÚLVEDA*
Universidade Nova de Lisboa

RESUMO: Contrariamente à ideia de que se assistiria a uma viragem ético-política no pensamento de Derrida, com a publicação, a partir dos anos noventa, de múltiplas obras dedicadas aos temas da amizade, da justiça ou da democracia, é importante realçar que a desconstrução derridiana se apresenta, desde os seus primeiros textos, como indissociável de um contexto ético e político.
Neste âmbito, procurar-se-á mostrar, em particular, o modo como o motivo da *différance*, marca decisiva dos primeiros textos de Derrida, se articula com a questão, desenvolvida posteriormente, da *democracia por vir*. Será dada especial atenção ao problema do carácter tanto irrealizável quanto incondicional da ideia de democracia, como necessariamente decorrente da sua própria estrutura e apelando a um alerta constante perante a actividade democrática e o processo do seu desenvolvimento.
Apresenta-se como decisivo entender a democracia não como ideia acabada ou sistema ideológico fechado em si mesmo, mas enquanto processo que implica uma constante reinvenção e redefinição dos seus próprios propósitos. Processo este que deverá tomar em consideração a marca da herança histórica que o acompanha e o define, procurando, simultaneamente, responder ao apelo singular do nosso tempo.
PALAVRAS-CHAVE: Derrida, Democracia, Política, Ética, Desconstrução.

ABSTRACT: Against the idea that one would assist to an ethical-political turn in Derridas thought, with the publishing, after 1990, of various works dedicated to the questions of friendship, justice or democracy, it's decisive to point out that deconstruction has always been, since its first texts, linked to ethics and politics.
In this context, the purpose of the present paper is to show how the motive of the *différance*, of great importance in Derridas first texts, should be articulated with the later developed question of the *democracy to come*. It will, particularly, focus the problem of the simultaneous unconditionality and impossibility of fulfillment of the democratic ideal, as following necessarily from its own structure and appealing to a constant alert towards democratic activity and the process of its development.

* Membro do Laboratório de Estudos Literários Avançados e do Instituto de Estudos sobre o Modernismo da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. **E-mail:** Pedro.Sepulveda@gmx.de

It is decisive to understand democracy not as a finished idea or a closed ideological system, but as a process that implies a constant reinvention and redefinition of its own purposes. A process, which should take in consideration the mark of historical heritage that defines it, seeking, simultaneously, to respond to the singular appeal of our time.
KEYWORDS: Derrida, Democracy, Politics, Ethics, Deconstruction.

Reflectindo sobre diversas concepções de democracia ao longo da história do pensamento ocidental, de Platão e Aristóteles a Tocqueville, Derrida conclui que o conceito de democracia se caracteriza, por um lado, por uma indeterminação semântica, por outro, por uma intrínseca historicidade. Esta indeterminação semântica serve de base a uma pluralidade de sentidos históricos da democracia, que, segundo Derrida, surgem constantemente associados ao conceito de liberdade. Referência constante de concepções distintas, a democracia não deverá ser entendida como uma forma constitucional entre outras, mas enquanto ideal de referência de diversos sistemas políticos, que partilham, por um lado, uma determinada herança histórica greco-romana, por outro, uma referência à liberdade do cidadão como ponto de partida da actividade política (cf. "La raison du plus fort". In DERRIDA; 2003: 17-161).

Tomando como referência o processo eleitoral na Algéria pós-colonial, em 1992, Derrida analisa algumas das estruturas fundamentais da actividade democrática. Nestas mesmas eleições, na Algéria, o partido da maioria tomou a decisão de suspender o processo democrático, como forma de evitar a tomada de poder do partido conservador islâmico, cujos ideais colidiam com a própria democracia e ameaçavam os seus princípios laicos. Assim como noutros casos, como, por exemplo, a tomada de poder dos regimes fascistas na Europa, recorreu-se a um processo democrático com o propósito de suspender o normal desenrolar da democracia. Esta suspensão foi, neste caso, o modo encontrado de protecção do sistema contra uma ameaça que se tinha gerado no seu próprio seio.

É notório aqui o modo como a democracia se imuniza contra agentes agressores, cometendo contra si mesmo um acto que poderíamos chamar de suicidário. Segundo Derrida, trata-se, neste caso, de um 'suicídio auto-imunitário', necessário à preservação da própria democracia. O mesmo problema coloca-se a respeito de qualquer representação democrática de partidos que, segundo a sua própria ideologia, defendem uma posição antidemocrática, representação esta que não pode, em princípio, ser negada, já que na base da democracia está a liberdade de expressão e representação política. É como se a democracia tivesse de, paradoxalmente, acolher o seu inimigo no seio do seu próprio sistema, como forma a prevalecer e a afirmar-se a si mesma. Tendo a sua base na liberdade do indivíduo, que se manifesta como liberdade política, a democracia vê-se, assim, obrigada a aceitar no seu sistema defensores de ideias adversas à própria democracia, sob pena de trair os seus ideais.

Outro exemplo a que Derrida dá particular atenção é o do evento do 11 de Setembro nos Estados Unidos. Particularmente significativa é a restrição, nos Estados Unidos, de liberdades democráticas, com vista a combater o inimigo da democracia, identificado como o terrorismo internacional. Estas restrições da liberdade democrática têm principalmente que ver com o uso abusivo da força policial e fortes restrições na movimentação de pessoas e mercadorias. É notório também neste caso como, mais uma vez, o recurso a medidas antidemocráticas permite à democracia defender-se a si mesma, dos seus inimigos, que não se encontram fora mas dentro do próprio sistema democrático. É ainda do conhecimento público como entre os responsáveis pelos ataques às torres gémeas se encontravam imigrantes acolhidos pelos próprios Estados Unidos, que, tendo recebido treino militar em território americano, terão sido provavelmente ainda ajudados por cidadãos americanos, que actuaram contra o seu próprio estado.

Estes dois exemplos demonstram o modo como a democracia se vê obrigada a preservar a sua própria identidade através do que Derrida denomina como processo autoimunitário. Este conceito, retirado da Biologia, aponta para uma defesa do organismo que assenta paradoxalmente num ataque contra si mesmo. É ainda em "Foi et savoir" que Derrida desenvolve o conceito de auto-imunidade, relacionando-o com a ideia de comunidade. Neste texto, Derrida propõe a analogia entre a pulsão da morte que afecta a vida do ser humano e a questão da auto-imunidade de uma determinada comunidade. Segundo o mesmo, toda a comunidade alimenta a sua própria auto-imunidade, enquanto princípio de 'auto-destruição sacrificial', que se mostra indissociável do princípio de protecção de si próprio. É esta auto-imunidade que possibilita à comunidade constituir-se, mantendo uma abertura ao outro, isto é, a algo que, manifestando-se no seio da mesma, transcende, por outro lado, os seus próprios princípios (cf. DERRIDA; 2001: 79).

Derrida descreve o modo como a democracia se desenvolve e consolida relacionando-se de forma espacio-temporal com o seu outro, num processo que o mesmo denomina como 'renvoi' ('reenvio') (cf. Derrida; 2003: 60-65). De um ponto de vista espacial, vemos, por exemplo, o modo como a democracia expulsa do seu espaço os seus inimigos, privando-os do direito ao voto, da liberdade de movimentos ou da permanência no território de um determinado estado. Por outro lado, a mesma democracia está também, por vezes, pronta a *acolher* o outro no seu espaço, salvaguardando o seu direito à diferença, como é também o caso no acolhimento de imigrantes. Trata-se assim de um tipo de movimento que pode ser observado de forma concreta na questão da imigração, perante a qual a democracia desenvolve estes dois movimentos contraditórios, de exclusão e de integração do outro. Este 'reenvio' da democracia ao seu outro

opera-se também, assim Derrida, numa dimensão temporal. De acordo com a lógica autoimunitária, a democracia vê-se por vezes obrigada a adiar o seu próprio processo, como no caso do adiamento de um processo eleitoral ou de decisões a serem tomadas no seu seio.

É no contexto da indeterminação do conceito de democracia de que falávamos de início que Derrida se refere a uma democracia desprovida de identidade consigo mesma, em permanente relação com algo que a está para além de si própria, no sentido do nãodemocrático. Como forma a manter aquilo que a constitui, a democracia vê-se obrigada a um movimento contraditório de afirmação e desafio dos seus próprios princípios. Deste movimento decorre a ausência de um ideal democrático estável em si mesmo e o carácter de adiamento a este ligado. Como defende Derrida, "il n'y a pas non plus, en dernièrie analyse, d'idéal démocratique" (idem: 62). Interessante no pensamento derridiano é a subtileza com que este pensa o ideal democrático como permanentemente adiado, nunca se apresentando como tal e constantemente associado a uma lógica aporética ou, como referi, auto-imunitária. O que, por outro lado, não resulta numa simples ausência de ideal. É neste sentido que Derrida fala de uma democracia permanentemente adiada, por nunca se apresentar como ideia acabada ou sistema fechado em si mesmo, permanecendo assim uma *democracia por vir*.

Este modo de entender a lógica estrutural da democracia está intrinsecamente ligado ao motivo da *différance*, que Derrida desenvolve nos seus primeiros trabalhos. O próprio Derrida aponta para o carácter indissociável da empreendida crítica à metafísica ocidental e ao logocentrismo, desenvolvida de forma particular a partir do motivo da *différance*, e a dimensão ético-política da mesma:

> (...) il n'y a jamais eu, dans les années 1980 ou 1990, comme on le prétend parfois, de *political turn* ou de *ethical turn* de la « déconstruction » telle, du moins, que j'en fais l'expérience. La pensée du politique a toujours été une pensée de la différ*a*nce et la pensée de la différ*a*nce toujours aussi une pensée *du* politique, du contour et des limites du politique, singulièrement autour de l'énigme ou du *double bind* auto-immunitaire du démocratique. (*idem*: 64)

Desenvolvido nos seus primeiros trabalhos e especialmente aprofundado no texto de cunho programático "La différance" (DERRIDA, 1972: 1-29), o motivo da *différance* apresenta-se como ponto de partida decisivo para a crítica da metafísica da presença e do logocentrismo. Não podendo entrar aqui em detalhe na complexidade deste motivo, é importante focar a dimensão semântica da *différance*, por forma a compreender o modo como esta se manifesta no que toca à questão da democracia. A introdução do *a* na palavra

francesa 'différence' associa ao significado habitual de diferença como 'nãoidentidade, alteridade' o significado temporal do *diferre* latino, ainda presente no português 'diferir', no sentido de 'remeter para mais tarde, adiar'. A *différance* envolve ainda o sentido de diferença radical como 'alergia' ou 'polémica', assim como a dimensão espacial do intervalo. Trata-se de um motivo que se assume para Derrida não como conceito, mas como condição de possibilidade da constituição de conceitos, assim como de qualquer entidade, possuindo esta uma identidade apenas na medida em que pressupõe uma relação permanente com o outro e a dimensão espácio-temporal desta mesma relação.

Segundo estes dois sentidos, espacial e temporal, da *différance*, a democracia é, assim Derrida, 'diferencial':

> La démocratie n'est ce qu'elle est que dans la différ*a*nce par laquelle elle se diffère et diffère d'elle même. Elle n'est ce qu'elle est qu'en s'espaçant au-delá de l'être et même de la différence ontologique ; elle est (sans être) égale et propre à elle-même seulement en tant qu'inadéquate et impropre, à la fois en retard et en avance sur elle-même (DERRIDA; 2003: 63)

A verdadeira democracia nunca existirá, permanecendo permanentemente adiada e inalcançável. Não possui forma própria, no sentido metafísico de *eidos*, não tem uma essência ou um sentido próprio e unívoco. Mas esta falta de definição é, enquanto falha ou fraqueza, simultaneamente aquilo que constitui a sua força. A constituição do sistema democrático depende deste desejo que sabe não poder alcançar a perfeição, preferindo a indeterminação de uma liberdade e os riscos da mesma a qualquer tipo de servidão. A expressão *democracia por vir* implica assim a ideia do impossível, que nem sequer poderá ser pensado como o utópico, mas de acordo com a sua própria estrutura como inalcançável. Esta impossibilidade constitui um apelo à responsabilidade dos actores políticos perante cada situação e a singularidade da mesma, dada a ausência de princípio regulador que transcenda a própria actividade.

É importante entender, no âmbito do pensamento da desconstrução, a importância deste carácter impossível de ideais como a justiça, que Derrida distingue da dimensão prática do direito, ou a democracia, distinta da prática política. Derrida aponta para o carácter análogo desta concepção do impossível com a questão da ideia reguladora na ética kantiana, sendo que esta analogia lhe serve também para marcar a diferença entre os dois pensamentos. Esta diferença reside principalmente no carácter não teleológico do pensamento de Derrida, que rejeita a ordem do possível entendida como ordem do poder de um sujeito livre e soberano. O carácter incondicional do impossível em Derrida é entendido como estando fora do alcance do sujeito, aberto ao porvir do outro

como evento imprevisível, que transcende todo e qualquer horizonte de expectativa. Este impossível não é por isso sequer uma ideia ou um ideal regulador, porque escapa a qualquer tentativa de idealização.

Enquanto impossibilidade, a *democracia por vir* constitui-se como apelo à responsabilidade ética do sujeito democrático, que se coloca face a duas esferas, perante as quais deve responder: (1) a esfera das normas sociais e políticas, (2) a esfera da indeterminação de uma responsabilidade que transcende essas mesmas normas e é chamada a uma reinvenção constante das mesmas e dos seus propósitos. No âmbito da actividade democrática, a compatibilização destas duas exigências constitui o difícil mas necessário apelo ético-político do pensamento da desconstrução, que rejeita a possibilidade de seguir um dado número de regras pré-estabelecidas, apelando à reflexão e à recriação constantes. Recriação esta que não se apresenta como arbitrária, mas deve responder também ela à marca da tradição democrática e ao legado da mesma, assim como à singularidade do momento presente.

Concluindo, poderíamos dizer que a *democracia por vir* apela a uma interminável crítica política militante, que se estende a todas as esferas da vida pública e protesta contra todo o tipo de imprudência, dogmatismo ou abuso de retórica. Esta fórmula é um apelo à constante autocrítica e à perfectibilidade do político, que se apoia num pensamento da diferença e da necessidade de preservação dessa mesma diferença na era da globalização. Concluo com a afirmação de Derrida de que a democracia é o único sistema que implica em si mesmo esta autocrítica e a constante redefinição dos seus propósitos, o que talvez constitua afinal a sua única definição possível:

> La démocratie est le seul système, le seule paradigme constitutionnel dans lequel, en principe, on a ou on prend le droit de tout critiquer publiquement, y compris l'idée de la démocratie, son concept, son histoire et son nom. (*idem*: 127)

BIBLIOGRAFIA:

DERRIDA, Jacques. *Marges: De la Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

_____ *L'autre cap*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.

_____ *Force de Loi.* Paris: Galilée, 1994.

_____ *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.

_____ *Foi et Savoir*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

_____ *Voyous*. Paris: Galilée, 2003.

DERRIDA, Jacques; HABERMAS, Jürgen. *Le «concept» du 11 septembre. Dialogues à New York* (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori. Paris: Galilée, 2004.

CRITCHLEY, Simon. *The Ethics of Deconstruction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

VÁRIOS AUTORES. *Derrida Politique. La déconstruction de la souveraineté*. Revue Cités. N° 30. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

Biopolítica y fascismo. Una aproximación comparativa a los casos nazi y franquista

Salvador CAYUELA SÁNCHEZ*
Universidad de Murcia (España)

RESUMEN: Adoptando la concepción foucaultiana de "gobierno" como "conducción de conductas", y mediante un breve análisis de las notas características de los distintos "dispositivos biopolíticos" desarrollados en el seno de los regímenes nazi y franquista, nuestro propósito aquí será mostrar las coincidencias, similitudes y diferencias de ambas formas de "biopolítica". Para ello, en primer lugar, trazaremos un breve pero necesario esquema metodológico y conceptual, con el fin de hacer comprensibles nuestros análisis posteriores y evitar así posibles ambigüedades. En segundo lugar, distinguiremos, tanto en el caso nazi como en el franquista, cinco elementos a nuestro juicio definitorios de ambas "formas de gobierno", relacionados con otros tantos ámbitos de acción gubernativa. Finalmente, al hilo de los análisis precedentes, pondremos en relación ambas formas de biopolítica mostrando tanto sus puntos de coincidencia como sus diferencias esenciales.
PALABRAS CLAVE: biopolítica, franquismo, nazismo, gobierno, racismo.

ABSTRACT: Adopting Foucault's concept of government as 'conduct of conduct', we aim to compare and contrast the use of 'bio-political' methods throughout Franco's regime and Nazism. We first outline a methodological and conceptual framework in which to structure our analysis and explain certain fundamental ideas. Through our analysis, we identify five common elements in both regimes with are also connected to other areas of governance.
KEYWORDS: bio-politics, Franco's regime, Nazism, government, racism.

* Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia, España. **E-mail:** scayuela@um.es

Con el concepto del "biopolítica", el pensador francés Michel Foucault venía a referirse al conjunto de mecanismos de conducción de conductas y fenómenos naturales relacionados con el ser humano en tanto que "organismo viviente" y en cuanto a "especie viviente", sujeto como tal a toda una serie de procesos vitales de alcance colectivo: de natalidad, de mortalidad, de morbilidad, de higiene, etc. (VÁZQUEZ, 2009) (DEAN, 2006).

Ahora bien, este concepto no fue explicitado por Foucault de una forma tan clara ni exenta de contradicciones. Para muchos, el concepto mismo de "biopolítica" funcionó en cierto modo como un puente entre los análisis anteriores a 1976 (FOUCAULT, 2005 y 2008), donde dominaba en Foucault el llamado "modelo bélico-nietzscheano" en la representación del poder –donde la relación de poder es entendida como una relación productiva de fuerzas–, y el posterior "modelo del gobierno" (FOUCAULT, 2005b y 1997) –donde la relación de poder es entendida como "conducción de conductas". Así, en los cursos del Collège de France anteriores a ese año de 1976, y sobre todo en Vigilar y castigar, el pensador francés había analizado el surgimiento del llamado "dispositivo disciplinario", un tipo de poder desarrollado en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, y orientado hacia el "cuerpo individual" como objeto y blanco de poder, un cuerpo que se manipula, un cuerpo al que se da forma, un cuerpo que obedece. Al tiempo, las disciplinas, como "técnica política", habían sido constituidas a partir de toda una serie de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, un conjunto de "procedimientos empíricos y reflexivos" encargados de "controlar y dirigir las operaciones del cuerpo":

> El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una "anatomía política", que es igualmente una "mecánica del poder", está naciendo. Define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos "dóciles" (FOUCAULT, 2005a: 141-142).

Estas disciplinas, distintas tanto de la esclavitud, como del vasallaje o de las disciplinas monásticas –aunque herederas en gran medida de estas últimas–, tienen como función principal el "aumento de la utilidad del individuo" por medio del "control minucioso de cada cual sobre su propio cuerpo". Con ellas había nacido un *arte del cuerpo humano*, que persigue la formación de un vínculo que une obediencia y utilidad, y al tiempo, una manipulación calculada de los elementos del cuerpo, de los gestos, de los comportamientos. Mediante el

"examen" continuado de los gestos y las actitudes, las disciplinas "normalizan", someten a cada individuo a la "disciplina" del gesto preciso, a la norma que *normaliza*. El individuo es así "corregido", "encauzado", "normalizado", observado detalladamente en un proceso de "disciplinarización ininterrumpida" ejercida entre las paredes de las distintas "instituciones de encierro", quedando inserto en el seno de toda una serie de procesos de control que lo constituyen como objeto y efecto de *poder*, como objeto y efecto de *saber* (FOUCAULT, 2006). De este modo, las relaciones de poder quedan incrustadas en el interior mismo del cuerpo humano, conformando tanto sus actitudes y comportamientos, como sus hábitos e inclinaciones aparentemente más "innatos".

Ahora bien, a partir de mediados del siglo XVIII, con el nacimiento de la llamada "Economía política", se iba a desarrollar un nuevo tipo de poder que se centrará, no ya en el "cuerpo individual", sino en el "cuerpo-especie", en el hombre entendido como parte constituyente de ciertos procesos biológicos de conjunto –como los índices de natalidad y mortalidad, la duración de la vida, etc.– que es preciso ordenar con el fin de hacer aumentar las fuerzas del Estado, en base a la idea de una "seguridad del conjunto" (FOUCAULT, 2004). Se trata de una "tecnología centrada sobre la vida" que trata de ordenar los efectos de masa propios de la *población*, que intenta controlar los acontecimientos azarosos que puedan producirse en una "masa viviente". El cuerpo no es aquí sino la parte de una serie de procesos biológicos de conjunto, de fenómenos globales, de procesos "bio-sociológicos" propios de las masas humanas, de las poblaciones. Mediante esta *biopolítica de las poblaciones* (FOUCAULT, 2005b: 141 y ss), la vida entra en el juego de las estrategias políticas, o mejor, de las "tecnologías políticas" que van a invadir el cuerpo, la salud, las condiciones de vida, la forma de vivir, la propia sexualidad, la alimentación y, en general, el espacio entero de la existencia:

> Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo del control del saber y de intervención del poder (FOUCAULT, 2005b: 151).

Las tecnologías encargadas de mantener esa "seguridad de conjunto" serán los llamados "mecanismos reguladores" o "dispositivos de seguridad", aunque también fueron llamadas por Foucault "biopolítica" propiamente dicha –lo que ha originando como saben enconados debates en estos últimos años (VÁZQUEZ, 2009: 9). En mi opinión, el término "biopolítica" vendría a designar el ejercicio de un poder coextensivo con la vida: esto es, lo que hace entrar a la vida humana, como concepto político, en el cálculo del gobierno, una

tecnología compuesta tanto por el "dispositivo disciplinario" –la *anatomopolítica del cuerpo humano*– como por los "mecanismos de seguridad" –esto es, a lo que Foucault se refiere como *biopolítica de las poblaciones*. Al tiempo, el término "biopoder", o mejor, "biopoderes" designaría el conjunto de técnicas orientadas a multiplicar, controlar y alargar la vida (DEAN, 2006).

No obstante, la biopolítica, desde su nacimiento a finales del siglo XVIII, ha sufrido distintas "variaciones" (CAMPILLO, 2001), motivadas por los cambios acaecidos en el seno de las distintas "formas de gobierno" que han ido sucediéndose en Occidente en los dos últimos siglos (VÁZQUEZ, 2009: 16 y ss) (CAYUELA, 2008a). Así, por ejemplo, el llamado "Estado interventor" de finales del siglo XIX y principios del XX, orquestó una forma de biopolítica basada en la idea del "cuerpo biológico de la nación", e inspirada por los principios de un "darwinismo social" que había extendido y legitimado científicamente la idea de la superioridad de la raza blanca y de las distintas naciones europeas. Al tiempo, la "biopolítica social" propia del "Estado del Bienestar" se basaba en la creación de una red de dependencias entre los ciudadanos forjada por unos mecanismos de seguridad y solidaridad mutuos, ciudadanos portadores de toda una serie de derechos sociales inalienables: el derecho a la salud, a la educación, a las pensiones de jubilación, el derecho al paro, etc. (CAYUELA, 2008b).

Pues bien, mi propósito aquí no será sino esbozar brevemente las notas características de las formas de biopolítica diseñadas por los distintos biopoderes activados en el seno del "Estado nazi", primero, y del "Estado franquista" en sus diez primeros años de existencia, después. A continuación intentaré señalar, en el marco de una perspectiva comparada, los elementos diferenciales de ambas formas de biopolítica, atendiendo a las finalidades perseguidas por sus respectivos dispositivos biopolíticos y al funcionamiento específico de éstos.

En el caso de la biopolítica nazi, podemos destacar cinco características definitorias:

1º) En primer lugar, la adopción de una decidida *política económica autárquica e intervencionista*, de inspiración directamente fascista, y dirigida fundamentalmente a mejorar los ámbitos estratégicos del país y la adquisición de material bélico (BETTELHEIM, 1971).

2º) La *guerra* como "condición misma de posibilidad de la política" (SCHMITT, 1999: 64). En efecto, la guerra había pasado a entenderse, ya desde la segunda mitad del siglo XIX y bajo la influencia de la teoría biológica y del llamado darwinismo social, bajo dos presupuestos básicos: por un lado, de lo que se trata en el enfrentamiento bélico no es simplemente de destruir al adversario, sino de eliminar su raza, la raza del "otro", esa especie de peligro

biológico que representa para nuestra pureza una amenaza inminente; y por otro lado, la guerra va a entenderse también desde finales del siglo XIX, no solamente como una forma de reforzar nuestra raza eliminando a esa que tenemos enfrente, sino como un modo de regenerar la propia raza. Así, mediante un doble mecanismo de *eliminación-selección* se alcanzará la máxima pureza de la propia raza (FOUCAULT, 1997: 229 y ss).

3º) Un *Racismo de Estado* que asegura y legitima la *función de la muerte en la economía del biopoder*, según el principio –como vengo señalando– de que la muerte de los otros no es sino el reforzamiento biológico del sí-mismo, en tanto que miembros de una raza o una "nación", miembros de una pluralidad unitaria y viviente. Pero además, ese "otro" –es preciso tenerlo en cuenta aquí–, ese "enemigo de la raza" para el nazismo puede ser igualmente interno: el loco, el delincuente, el anormal tanto psíquico como físico, el homosexual, etc., son individuos que ponen igualmente en peligro el porvenir biológico de la nación (GARCÍA MARCOS, 2002 y 2005). Es precisamente esa doble articulación entre el antiguo "poder de dar muerte" y el "poder – biopolítico – de hacer vivir" lo que caracteriza esencialmente a los Estados totalitarios, es precisamente esa imbricación de las viejas y las nuevas tecnologías de gobierno lo que permite a los Estados más racistas ser, a un tiempo, los más mortíferos:

> La función mortífera del Estado no puede ser asegurada, desde que el Estado funciona sobre el modelo del biopoder, más que por el racismo […] El racismo […] es la condición bajo la que podemos ejercer el derecho de matar. Si el poder de normalización quiere ejercer el viejo poder soberano de matar, tiene que pasar por el racismo (FOUCAULT, 1997: 228).

4º) La concepción de la política como *biología aplicada*, preocupada por organizar una sociedad que favoreciera la supervivencia de los más fuertes y excluyera o eliminara a los más débiles. Sólo bajo esta perspectiva puede entenderse el hecho de que la medicina alemana fuese, a un tiempo, la más desarrollada de su época y el aliado más incondicional del exterminio nazi: la visión biomédica del nazismo concebía la *sanación* y el *asesinato* como dos vertientes de un mismo proyecto, encaminado al restablecimiento de la pureza racial alemana. De este modo, «sólo el asesinato de la mayor cantidad posible de personas permitiría restablecer la salud de quienes representaban la verdadera Alemania» (ESPOSITO, 2006: 184). Seres inferiores, los judíos, los gitanos, los anormales, los homosexuales, etc., amenazaban la pureza racial de los seres superiores arios, y como agentes patógenos, debían ser eliminados por medio de una serie de *medidas inmunitarias* ya por todos conocidas.

5º) El desarrollo de un extenso *sistema de seguros sociales* de jubilación, de desempleo, de sanidad, etc., encaminado a asegurar un mínimo de bienestar para toda la población alemana (LENSKY, 1985).

En el caso de la biopolítica desarrollada en el seno del Estado franquista en sus diez primeros años, podríamos destacar las siguientes notas características:

1º) En primer lugar, la orquestación de una *política económica autárquica* e *intervencionista*, también de inspiración mussoliniana, y orientada fundamentalmente a la consecución de ciertos fines estratégicos y bélicos. A este respecto, es paradigmático el funcionamiento y objetivos del Instituto Nacional de Industria (INI) (GONZÁLEZ, 1999). 2º)- En segundo lugar, la guerra no ya como "condición de posibilidad de la política" sino la *guerra como cruzada* salvífica de la civilización cristiana y restauradora de los valores eternos –religiosos, sociales, culturales, etc.– que forjaron el Imperio, y cruzada en la que los infieles son esos representantes de la "AntiEspaña" –los republicanos– que deben ser eliminados por las fuerzas de la "España Eterna", portadores de los valores de la "raza hispánica". Y la guerra, además, como la prueba más evidente del amor que el español siente por lo "épico", imbuido por un tono histórico desdeñoso por las circunstancias de la vida cotidiana:

> España, quebrantada en la misma médula de su historia, y ahora, cuando se ha visto en la disyuntiva de ser o no ser, es cuando han chocado en su superficie, de un modo más puro, las fuerzas positivas y negativas que, en insoldable antinomia, forman todo su devenir histórico. Así, el español, en esta terrible purificación de la guerra, se ha podido purificar como pueblo y como destino, y tras la noche oscura de una vida sin profundidad, entregado a remediar su necesidad cotidiana, ha sentido la iluminación súbita de su propia esencia (LÓPEZ IBOR, 1951: 150)

3º) Un tercer elemento característico de la biopolítica propia del Estado franquista es el *Racismo de Estado*. En el caso del franquismo, el "otro" que ponía en peligro el porvenir de la "raza hispánica" era igualmente el homosexual, el anarquista, el judío, y, sobre todo, el "rojo". Para las autoridades franquistas era preciso ante todo "extirpar el apéndice gangrenoso" que para el pueblo español representaban los "izquierdistas" de todo tipo, "agentes patógenos" que contagiaban la pureza de España. Algún general franquista llegó de hecho a afirmar que sería necesario eliminar a los dos tercios de la población española si que es que queríamos "regenerar completamente la raza" –para lo cual la Guerra Civil era una oportunidad inestimable, como ya quedó patente. No obstante, las prácticas eugenésicas tan "desarrollas" en la Alemania nazi eran rechazadas por "anticristianas" por la práctica mayoría de las autoridades franquistas:

> Necesita la Nueva España de una política racial que engrandezca los biotipos de excelente calidad, para que no quede subyugada la Raza a la masa de inferiores. Orientamos nuestra política racial en un sentido francamente antigeneticista y antimaterialista, concediendo mayor importancia a los factores del medio ambiente que pueden dañar al genotipo racial, que a la salud física del último. Requiere la regeneración de la raza una política que neutralice el daño que pueda venirle al plasma germinal de los agentes patógenos, tanto físicos como psíquicos, materiales como morales (VALLEJO NÁGERA, 1938: 12).

4º) Un cuarto elemento característico de la biopolítica franquista de aquellos primeros años fue una concepción de la "*raza hispánica*" identificada casi por completo con la misma "Hispanidad" (VALLEJO NÁGERA, 1937). Puesto que resultaba difícil destacar la pureza y homogeneidad de los caracteres biológicos españoles –la conocida como "raza celtíbera"–, la psiquiatría y medicina de la época no veía contradicciones en afirmar la existencia de un "genio nacional" que, asentado en una supuesta "base biológica" se heredaba entre los españoles como una especie de "predisposición" para determinadas "cualidades psicológicas": los valores guerreros, el estoicismo, el carácter apasionado más que reflexivo, idealista y sobrio, que no teme a la muerte, etc. Esta misma concepción de la "raza" postulaba las diferencias individuales, lo que permitía legitimar el "elitismo" del régimen, y las "consanguíneas" diferencias de clase.

5º) Un quinto y último elemento definitorio de la biopolítica propia del primer franquismo será el tímido y frustrado intento de implantar definitivamente en España un *sistema de previsión social* mediante la creación de una red de seguros que equiparara las políticas sociales del nuevo régimen con las del resto de países europeos occidentales. En la práctica, la mayor parte de los instrumentos socio-sanitarios desarrollados durante los años cuarenta no hicieron sino cubrir ciertas necesidades benéfico-asistenciales entre la población más necesitada, realizando al tiempo una inestimable y fundamental labor propagandística y legitimatoria (MARSET CAMPOS, SÁEZ GÓMEZ y MARTÍNEZ NAVARRO, 1995).

Tanto el régimen nazi como el franquista se preocuparon por desplegar todo un conjunto de "dispositivos disciplinarios" y "reguladores" encargados de asegurar la "pureza racial" de la nación y la absoluta sumisión de los individuos al Estado, convertido en "instrumento totalitario" al servicio del Partido. Bien en base a una concepción de la política como "biología aplicada" –en el caso del nazismo–, o bien como "cruzada cristiana" –en el caso del franquismo–, ambos regímenes se dotaron de teorías pseudocientíficas encaminadas a legitimar la "deshumanización" del adversario, entendido en ambos casos como parásito y enemigo biológico. Paro unos o para otros, el

"cuerpo nacional" era entendido en términos biologicistas como un "cuerpo vivo" formado por los individuos que componían la nación, como un "organismo" en peligro de degeneración que era preciso cuidar y "desparasitar" mediante las medidas inmunitarias pertinentes. En efecto, fue el "racismo de Estado" presente en ambas formas de biopolítica lo que permitió la articulación del antiguo "poder soberano de dar muerte" con el nuevo "derecho – biopolítico – de hacer vivir".

No obstante, y por supuesto, también hubo diferencias notables entre ambas formas de biopolítica. La primera, la más patente, el rechazo generalizado a las prácticas más brutales de la "tanatopolítica" nazi, como eran el exterminio de judíos, homosexuales, gitanos, discapacitados psíquicos y físicos, etc., gaseados en los campos de concentración; las autoridades franquistas, profundamente católicas en su mayoría, optaron por métodos menos sutiles como los fusilamientos, los trabajos forzados en condiciones infrahumanas, o el hambre en los numerosísimos campos de concentración que poblaban entonces el país. Una segunda diferencia era precisamente el conjunto de mejoras sociales y sanitarias que el régimen nazi puso a disposición de la "Comunidad ética aria": sanidad, pensiones, paro, etc.; por el contrario, en la España del primer franquismo, las enfermedades contagiosas como la viruela, el tifus exantemático o la difteria eran la primera preocupación socio-sanitaria de los gobernantes. Una tercera diferencia –no obstante relativizable –, fue el impulso inicial que para la economía alemana supusieron las políticas belicistas e intervencionistas nazis, mientras que las políticas económicas del primer franquismo no hicieron sino prolongar la escasez, el hambre y la miseria hasta bien entrados los años cincuenta.

BIBLIOGRAFIA:

BETTELHEIM, Ch. *L'économie allemande sous le nazisme*, París: Maspero, 1971.

CAMPILLO, A. *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid: Akal, 2001.

CAYUELA, S. "¿Biopolítica o Tanatopolítica? Una defensa de la discontinuidad histórica", *Daimon*, Nº 43, pp. 33-49, 2008a.

_____ "De Auschwitz al Estado del Bienestar. Una aproximación biopolítica a la creación de la identidad europea", en *RIPS. Revista de Investigaciones políticas y sociológicas*, Vol. 7, Nº 2, pp. 107-118, 2008b.

DEAN, M. *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*, London: Sage Publications, 2006.

ESPOSITO, R. *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Madrid: Siglo XXI, 2005a.

_____ *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid: Siglo XXI, 2005b.

_____ *Historia de la locura en la época clásica*, México DF: FCE, 1977 (2 Vols.).

_____ *«Il faut défendre la société». Cours au Collège de France. 1976*, Paris : Gallimard/Seuil, 1997.

_____ *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris : Galllimard/Seuil, 2004.

_____ *Los anormales. Cursos del Collège de France. 1974-1975*, Madrid: Akal, 2001.

GARCÍA MARCOS, J. A. "La medicina sin rostro humano: "Eutanasia" y experimentos médicos durante el Tercer Reich", en *Medicina & Historia. Revista de estudios históricos de las ciencias médicas*, Centro de documentación de Historia de la Medicina de J. URIACH & Cía, Nº 1, Cuarta época, 2005

_____ "Psiquiatría y eutanasia en la Alemania Nazi", en *Claves de la Razón Práctica*, Directores: Javier Pradera & Fernando Savater, Nº 120, pp. 70-76, marzo de 2002.

GONZÁLEZ, M. J. *La economía política del franquismo (1940-1970). Dirigismo, mercado y planificación*, Madrid: Tecnos, 1999.

LENSKY, E. (ed.). *Medicina Social. Estudios y testimonios históricos*, Madrid: Ministerio de Sanidad y Consumo, 1985.

LÓPEZ IBOR, J. J. *El español y su complejo de inferioridad,* Madrid: Rialp, 1951.

MARSET CAMPOS, P., SÁEZ GÓMEZ, J. M., y MARTÍNEZ NAVARRO, F. "La Salud Pública durante el franquismo", en *Dynamis. Acta Hispanica ad Medecinae Scientiarumque. Historiam Illustradam,* Vol. 15, pp. 211-250, 1995.

SCHMITT, C. *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, 1999.

VALLEJO NÁGERA, A. *Eugenesia de la hispanidad y regeneración de la raza*, Burgos: Editorial Española, 1937.

_____ *Política racial del Nuevo Estado,* San Sebastián: Editorial Española, 1938.

VÁZQUEZ, F. *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, Madrid: Akal, 2009.

El pensamiento político leibniziano en nuestra época

Sergio RODERO*
Universidad de Granada (UGR), (España)

RESUMEN: Este texto constituye una exposición de la filosofía política de G. W. Leibniz que pretende servir de paradigma en nuestra época contemporánea. Sus tesis políticas son tratadas en su mayor parte desde el punto de vista propio de un consejero de príncipes, básicamente de los diferentes príncipes que gobernaron en la ciudad alemana de Hannover. También, Leibniz estuvo al servicio del obispo de Maguncia, y estrechó relaciones con Pedro el Grande y la Reina de Prusia. En este sentido, es conveniente destacar que su enfoque está muy condicionado por la conciencia de las posibilidades inmanentes al poder político, en contraposición a autores contemporáneos como J. Locke o B. Spinoza, mucho más atentos a la seguridad y los derechos de los ciudadanos. Al plantear la creencia de Leibniz en la *ratio* comprobaremos que Leibniz fue un pensador que en la práctica asumió las posibilidades del poder de un modo excepcional para su época y que supo prever la relevancia y el papel que el Estado había de asumir en el s. XX/XXI. Para él el Estado no solamente debe mantener la paz y la justicia, sino contribuir de forma activa al bienestar general.

Una de las consecuencias de la adopción de este punto de mira de consejero de príncipes, y también del hecho de que sus textos adoptaran la forma de informes de uso administrativo o misivas particulares, ha sido el que su importancia y significación dentro de la historia de las ideas políticas no hayan sido reconocidas hasta muy después.

Por lo que respecta a la política interna, existe en Leibniz una decidida intención de que la política contribuya realmente al bienestar del súbdito y un profundo interés en la eficacia de la administración.
PALABRAS-CLAVE: Leibniz, Política, Estado, razón, *iusnaturalismo*, Dios racional.

RESUMO: Este texto constitui uma exposição da filosofia política de G.W. Leibniz que pretende servir de paradigma em nossa época contemporânea. As suas teses políticas são tratadas na sua maior parte desde o ponto de vista próprio de um conselheiro de príncipes, básicamente dos diferentes príncipes que governaram na cidade alemã de Hanóver. Também, Leibniz esteve ao serviço do bispo de Mainz, e estreitou relações com Pedro o Grande e a Rainha de Prússia. Neste sentido, é conveniente destacar que o seu enfoque está muito condicionado pela consciência das possibilidades inmanentes

* Dpto. Filosofía II de la Universidad de Granada (UGR), España. **E-mail:** src@ugr.es

ao poder político, em contraposição a autores contemporâneos como J. Locke ou B. Spinoza, muito mais atentos à segurança e os direitos dos cidadãos. Ao propor a crença de Leibniz na *ratio* comprovaremos que Leibniz foi um pensador que na prática assumiu as possibilidades do poder de um modo excepcional para sua época e que soube prever a relevancia e o papel que o Estado tinha de assumir no s. *XX/XXI*. Para ele o Estado não somente deve manter a paz e a justiça, senão contribuir de forma activa ao bem-estar geral.

Uma das consequências da adopção deste ponto de vista de conselheiro de príncipes, e também do facto de que seus textos adoptassem a forma de relatórios de uso administrativo ou misivas particulares, foi a sua importância e significação dentro da história das ideias políticas não tenham sido reconhecidas até muito depois.

Pelo que respeita à política interna, existe em Leibniz uma decidida intenção de que a política contribua realmente ao bem-estar do súbdito e um profundo interesse na eficácia da administração.

PALAVRAS-CHAVE: Leibniz, política, Estado, razão, jusnaturalismo, Deus racional, justiça, paz, liberdade

Introducción

Hay que mencionar el interés leibniziano por la tolerancia, que considera condición indispensable no solamente de la paz, sino de la posibilidad de colaboración entre naciones y culturas diferentes. Es significativa la atención que manifestó por el mundo oriental (chino) y sus trabajos en pro de la reconciliación de cristianos católicos y protestantes, asunto que constituye una guía genérica de su obra.

También quiero destacar su preocupación por la colaboración científica, que persiguió a través de multitud de proyectos, y la fundación de cuatro academias científicas: la de Dresde, la de Viena, la de Berlín y la de San Petersburgo.

De todas maneras, estas líneas no nos posibilitan valorar toda la riqueza de la filosofía política de G. W. Leibniz. En efecto, aquí podemos ubicarle dentro de la Hª de las Ideas, mas no podemos decir que estas líneas hagan justicia al carácter representativo de su obra política, que destaca por su variedad y riqueza, por la formulación de un pensamiento filosófico original, y, sobre todo, por su capacidad de ser un intento práctico y teórico al mismo tiempo –*theoria cum praxi*. El estudio de su pensamiento político, por otro lado, es revelador de las creencias propias de un hombre ilustrado, que se aprecian en la política de un modo más nítido que en otras parcelas de la cultura. Si es fuerte, sobre todo en Leibniz, la Hª de la filosofía en su obra política, ésta no se acota a recuperar esa historia, sino que además se da en función de las exigencias concretas de la coyuntura en la cual le tocó vivir y, en general, de las creencias vigentes en la sociedad culta de su época.

1. La creencia de Leibniz en la razón

En el pensador de Hannover existe una cualidad nuclear que vertebra toda vida humana: la adhesión a la *ratio* o, en otros términos, la creencia en la razón. Y esto también es tratado después por el filósofo español Ortega y Gasset.

Ortega está de acuerdo en que la creencia en la razón es vital en el desarrollo de nuestra cultura. Para el filósofo madrileño la razón en el caso de G. W. Leibniz se rige por un paradigma derivado de la física y las matemáticas y no por la razón histórica que él por su lado intenta desenvolver.

Conforme Ortega, la creencia en la *ratio* es una suerte de proto-creencia acerca de la cual se organizan y disponen las restantes. En efecto, el empleo del lenguaje y la organización de la realidad como portadora de una determinada configuración que incluye el idioma la suponen y se apoyan en ella. La confianza en la razón y el grado en que esa creencia está arraigada en nuestra vida es un modo de confiar en y afirmación de la vida misma. Efectivamente el comportamiento que responde a esta creencia no ha de producirse de un modo abstracto y sin tener en cuenta los hechos y la circunstancia histórica en la cual el sujeto se halla. Con todo, no cabe ninguna duda que el mismo carácter dinámico de las vidas humanas no solamente refleja una cierta fundamentación axiológica, o sea, la raíz en las creencias propias de un cierto momento y situación, sino además la confianza más general en la posibilidad de brindar un orden racional a la propia vida. De aquí el carácter radical de la creencia en la *ratio*.

Voy a precisar en qué consiste esta creencia en la razón. En cierta medida toda vida humana, al erigir una *Weltanschauung,* cuenta con un hecho fundamental: que la realidad se nos hace presente organizada conforme un determinado orden. La mínima expresión de este orden se halla en la presencia de cada vida a sí misma, ya que siempre la experiencia inminente de la propia existencia es la experiencia de una determinada perspectiva, o sea, de un cosmos ordenado girando a sí mismo. De este modo nuestras vidas marchan en la lucidez abierta por la red del propio discurso. Por consiguiente, la aprobación a la razón está implícita en el empleo del lenguaje y en el posicionamiento del individuo en su mundo. Es muy importante reparar que esta expresión de mínimos es algo que el ser humano asume y, en todo caso, no es en las culturas primitivas objeto de reflexión crítica de ninguna índole.

Concretamente, en un nivel básico, unirse a la razón consiste en contar con la posibilidad de servir a la diversidad de lo que nos es dada una manera conceptual y lingüística. Dicha "posibilidad" posee una dimensión subjetiva y una dimensión objetiva. Por un lado, en lo relativo a su dimensión objetiva, se trata de comprender que en las cosas se encuentra siempre presente una forma, aunque por "forma" puede comprenderse algo trivial como la que suponen nuestras descripciones más someras. Por otro lado, al creer en la razón también suponemos nuestra capacidad de reconocer citada forma. No se trata de dos creencias diferentes, sino de dos supuestos que se dan en el transcurso de la vida. La implicación del ser humano en su propio mundo determina que esta ligación afecte de forma simultánea al yo y a la circunstancia.

De este modo, la creencia en la razón es la primera de todas las creencias. Cruza la estructura de nuestra representación de la *realitas* y posibilita las actividades que el hombre realiza a partir de dicha representación. Posee una

función sintética en la medida en que tendemos a organizar en torno a la misma nuestra representación de las cosas, vinculando otras creencias entre sí. Se liga al lenguaje en la medida en que éste nos permite avenir una determinada forma a la realidad, de manera que creer en la razón permite usar el lenguaje para orientarse y actuar en la vida. En esta línea se puede pensar que el lenguaje de los pueblos primitivos, tal y como nos ha mostrado Levi Strauss, plasma tanto la creencia en la razón como lo podría hacer la obra más confeccionada de un pensador racionalista como G.W. Leibniz.

En resumen, estamos ante una creencia en la razón que gobierna tanto el desarrollo de la filosofía leibniziana como la trayectoria de su vida. En efecto, se concreta en tesis, esto es, en ideas de las cuales Leibniz era consciente, mas rebasa el total de éstas y se establece como algo lógicamente anterior a las mismas. Posibilita y exige, en primer lugar, una cierta manera de vida de acuerdo a estas ideas. Da razón de la voluntad de radicalidad que la filosofía de Leibniz adquiere, ya que ¿por qué se buscaría la fundamentación última del saber? o ¿se aseveraría que éste es el mejor de los mundos posibles si no fuera desde la creencia de que tales cuestiones pueden y han de responderse? En definitiva, la confianza de que las perspectivas individuales se hallan en el infinito y que la tarea del sabio es obtener esta última confluencia no deja de ser también la expresión más pertinente de la posibilidad de un entendimiento entre las diferentes posiciones culturales que, en la actualidad, más que nunca desearíamos lograr.

Se puede apreciar el peso de dicha creencia en la *ratio* en los textos políticos y jurídicos de Leibniz. Con todo, es importante también reconocer que nuestra edad es leibniziana, que la creencia de Leibniz en la razón es la misma creencia de una cultura que ha sido capaz de vivir y transformar su manera de vida conforme a ella. Consecuentemente, tendríamos que poder usar el pensamiento de Leibniz no únicamente para comprender la realidad socio-política de su momento, sino para orientarnos dentro de nuestra propia coyuntura.

Defiendo la tesis de que hay un progreso en la realidad social europea que se define más precisamente acudiendo a una serie de principios que Leibniz fue el primero y en determinados casos el único en declarar. Lo más interesante es que estos principios son, en rigor, principios metafísicos, relativos a lo que se han llamado las propiedades trascendentales del ser y los primeros principios. Su validez viene explicada en función de la naturaleza de la transformación que denominamos progreso cultural. El progreso quiere decir que el hombre, tanto a nivel colectivo como a nivel personal, ha incrementado en poder, o sea, en capacidad de transformar la realidad y de comunicarse con sus semejantes, y esta evolución de su poder afecta a sí mismo. No es algo epíteto, sino que

repercute en la forma en la cual se halla consigo mismo y el modo que tiene de comprometerse con la sociedad, o sea, el total de su experiencia de la realidad. El incremento de poder sucedido con la revolución industrial quiere decir que el individuo se halla en una sociedad en la que él escoge en gran parte su propia identidad y simultáneamente los poderes públicos han adquirido además la posibilidad de cambiar la realidad social. El poder se establece en la perspectiva del individuo como una capacidad de usar símbolos de modo pertinente, de comunicarse con otros y de utilizar maquinarias de una gran complejidad. El poder se ha de relacionar con la calidad de la información y por ende de la acción de la que el ser humano es capaz.

Justamente hablando, Leibniz ha sido entendido como el gran precedente del ciberespacio, o sea, del espacio virtual en el que los individuos se comunican sin muchas de las acotaciones que dificultan la comunicación normal. La concepción de Armonía preestablecida señala un orden de esta índole auxiliado en Leibniz por la omnipotencia divina y en la actualidad por el avance tecnológico que suponen los ordenadores. A esto además hay que agregar la relevancia de la Característica como lenguaje abstracto en el cual se debieran simbolizar todos los idiomas naturales. Esta perspectiva del cosmos monádico y de la Característica anticipan la realidad de la comunicación en el mundo presente, enseñándonos un Leibniz sensible como ningún otro filósofo a la realidad en la cual moramos (Cfr. SALAS, 2001: 31). Mas podemos usar su filosofía no solamente por haber mostrado el sendero que había de seguir la tecnología, sino además para aclarar la realidad institucional en la cual nos hallamos. De todos modos, habría que advertir que Leibniz no se vuelve un punto de referencia para comprender la vida actual por la pertinencia de una o diversas tesis, sino por el *factum* de que el ser humano ha conseguido su poder merced a una progresión excepcional en la capacidad de comunicarse, y de actuar en virtud de dicha comunicación.

Este modo de analizar la realidad presente a partir de nociones leibnizianas es diferente, absolutamente, de las indicaciones que la filosofía de Leibniz nos puede suministrar para nuestra situación. Es obvio que en el estudio de las posiciones leibnizianas podemos hallar multitud de concepciones aplicables a la realidad política del presente. Mas lo que se pone en cuestión no es la reivindicación de determinados puntos –interesantes o no– de detalle de la teoría política de Leibniz, sino que lo que se desea es mostrar cómo se puede aproximar uno a la realidad política presente desde principios metafísicos. Si se eligiese un texto representativo de la filosofía leibniziana como, sirva de ejemplo, la *Monadología*, en el cual no se encuentra *prima facie* ninguna analítica de tipo político, la cuestión que cabría plantearse es la siguiente: ¿en qué medida nos podríamos reconocer ahora más que entonces en el texto de

Leibniz? Es verdad que la metafísica monádica puede resultar conflictiva, con todo algunos de los principios que la integran como metafísicos nos posibilitan penetrar en la realidad presente. Quiero demostrar que esto no acontece por casualidad, sino por la importancia que G.W. Leibniz posee en la historia de las ideas. Sorprendentemente no es tan relevante la instrucción política leibniziana entendida como la respuesta a los problemas concretamente políticos o de teoría política que desafían textos como *De iure suprematus*, *Traite de Utrecht* o la *Meditación sobre la noción de justicia*. Lo crucial es que nos posibilita entender la realidad institucional de nuestro momento. Se trata de una visión que proviene de unas opciones metafísicas contundentes.

Mas asimismo, este poder va también a traer problemas en lo concerniente a la orientación moral de una humanidad que se halla menos condicionada por las necesidades naturales. Por eso es también importante abordar la dificultad de socialización en un mundo en donde la necesidad presiona en mucho menor grado sobre la vida y las actividades del hombre.

2. Europa: Integración y Globalización. La creencia leibniziana en el progreso

El desarrollo de Europa en las dos últimas décadas surge como una experiencia exclusiva y que presenta efectos sorprendentes, sirva como ejemplo, la relativa pérdida del término de nación para una generación cuya experiencia histórica –como la de varias generaciones previas– se cimentaba esencialmente en el carácter vital de la inserción social en la nación y en la familia. En un cierto aspecto, nos encontramos en Europa en un estado transitorio y por ende nuestro enfoque está en metamorfosis. Una mudanza de perspectiva no es propiamente un cese radical en la aprehensión de las cosas, sino una exégesis nueva por parte del espectador, que las valora ahora de modo distinto.

En este sentido se ha de recuperar lo que anteriormente decía sobre el progreso que ha tenido lugar desde la época del filósofo de Hannover hasta nuestros días. Si la filosofía leibniziana nos puede auxiliar a dar una interpretación de la realidad en la que nos hallamos ahora, y si elegimos partir de principios metafísicos, es importante zarpar del principio que sigue: la realidad política e institucional constituye un conjunto de fenómenos bien fundados que reflejan un orden metafísico subyacente. Por otro lado, es importante no olvidar que se da en Leibniz una noción de progreso, más en forma de creencia en tanto que la filosofía de Leibniz concluye en una perspectiva del hombre en conexión cada vez más directa con Dios que es el mundo, que como una tesis filosófica que hay que mantener frente a los que no la aceptan. La presentación que el filósofo alemán hace del progreso del mundo

oscila entre dos espacios distintos, conforme Davillé (DAVILLÉ, 1909). Uno de éstos se apoya en el progreso de la historia que hace que la realidad finita se mantenga en la misma cantidad de perfección, dándose sólo un proceso de compensación entre perfecciones y relativas imperfecciones que van provocando con la historia. Otro es el que mantiene que, en la medida en que se progresa en la historia, la realidad finita va teniendo cada vez mayor perfección.

Lo que cabe dentro de la filosofía de Leibniz, aunque no dentro de las expectativas de él, es que el conjunto de naciones que forma parte del conjunto europeo se hubiese transformado por desarrollo interno y al mismo tiempo por la mutua influencia de la convivencia hasta el punto de presentar una cara íntegramente diferente de la que tenían hace dos décadas, sin que por ello se ha de hablar de fragmentación de estas instituciones.

3. El individuo en la sociedad. La perspectiva individual

El mundo que habitamos oferta y exige la individualización; mas también nos guía a la separación, a la impersonalización, a la inexpresividad y, en suma, a una vida no genuina. La desautorización de los paradigmas y la necesidad de una síntesis de tantas pautas culturales diferentes necesitan una integración que puede resultar superior a la capacidad del ser humano. En cuanto que la integración europea es el fruto de un proceso de globalización, traza problemas graves. El relativo declinar del estado tiene como efecto la pérdida de una instancia esencial en el momento de obtener una definición de identidad.

En este marco, hemos de volver al primer principio leibniziano para comprenderlo de un modo activo. La mónada no solamente refleja el cosmos, sino que además lo expresa, o sea, se produce activamente interpretando su realidad. Un proceso global conlleva la creación de posibilidades y de necesidades de decisión. El individuo debe constituir su individualidad en un mundo que presenta grandes problemas para ello.

El problema se hace más pesado en la medida en que se trata no únicamente de las ideas del individuo, sino además, e incluso más que nada, de las creencias, o sea, las disposiciones inconscientes que, según el pensador Ortega y Gasset, componen el sustrato de nuestra representación de la realidad (ORTEGA Y GASSET: 375) No hablamos de aceptar evidencias, sino de asimilar creencias, de manera que a partir de ésas el individuo pueda interactuar con la circunstancia. La referencia antes que el acto discreto de percepción es el enfoque del individuo como visión de la realidad que las experiencias, ideas y creencias le posibilitan. Es una noción unitaria en la medida en que éstas de modo conjunto determinan su forma de acercarse al mundo. El logro de la vida,

antes que la obtención de unos bienes concretos, se halla en una perspectiva equilibrada de la realidad, que corresponda a la experiencia práctica del individuo y que necesita una integración efectiva en todos sus actos.

4. Leibniz en nuestros días

Quisiera realizar unas observaciones acerca de la vida política tal y como se puede vislumbrar en la actualidad.

En el caso del pensador germano se puede aprecia nítidamente en contestación a Napoleón Bonaparte, la Alemania imperial se convertiría en una nación-estado, el poder real se transformará en poder ciudadano legalmente representado en las cámaras y a partir de dicho poder se emprenderá el gran avance social del presente, que es la creación de una vasta clase media, de una sociedad de clase media. El pensador de Hannover ve muy claro cuáles son las posibilidades del poder. Su titular, desde la revolución francesa, varía pero la preocupación por mantener el orden y alcanzar el bienestar se mantiene hasta el momento presente en el cual nos encontramos, por ende, en un mundo globalizado. La pugna entre clases en cierto sentido se ha superado con la igualdad de oportunidades, mas la incorporación del individuo a esta nueva sociedad va a ser muy compleja.

Parece claro que la carga en este proceso de socialización, la integración del individuo a la sociedad, va a comprometer el papel de la política en el sentido convencional. La configuración del individuo se da como una tarea inacabable y dificultosa, mientras que las reglas del juego en que la vida individual se desenvuelva parecen que van a ser similares en todo el cosmos. La supervivencia de la sociedad va a depender de la transmisión de prácticas que impliquen valores y esto es mucho más costoso en un mundo virtual.

Al mismo tiempo que el Estado ha ido abriendo su solar por motivos económicos, la introducción del ordenador determina que no solamente a nivel productivo, sino a nivel de representación política, sea absolutamente posible retener los beneficios de organizaciones relativamente pequeñas sin renunciar a las ventajas de una economía globalizada. El continente europeo puede crecer hasta incluir parte de los países limítrofes del Mediterráneo, además de expansionarse hacia el Este hasta el punto de incluir la totalidad de los países europeos. Con todo hay motivos por los que el cosmopolitismo de las grandes áreas territoriales se podrá abandonar en parte en pro de la participación en regiones las que el hombre reconozca estar frente a su semejante. El principio de subsidariedad va a ser una importante reivindicación del nuevo orden cósmico, en la medida en que el individuo extrañe un mundo en el cual pueda aparecer

ante otros con sus auténticas facciones. Y el proceso de asignar papeles más sofisticados y complejos a actores solos o en reducidos grupos al que nos hemos referido, se reproducirá en el contexto de las regiones.

Mas en estos momentos la adscripción de lealtades va a ser mucho más compleja. No se trata únicamente de la familia y del estado, sino además de otras muchas en la medida en que la socialización del ser humano tendrá lugar en el espacio virtual y no bajo la restricción de un espacio físico. Existen también dos grandes problemas en la gestión política de este nuevo ordenamiento con sus ingentes beneficios materiales: la incorporación de las grandes masas de inmigrantes que vendrán e incluso que se requerirán en el viejo continente para mantener el rendimiento en una sociedad de individuos mayores, y la necesidad del ciudadano de sentirse representado en la vida pública que recoge el principio de subsidiariedad.

¿En qué medida este mundo continuará siendo leibniziano? Algunos de los ideales que nutre su posición política parece que son aceptados –*prima facie*– sin discusión como la tolerancia; otros, como los de colaboración científica, han hallado caminos tan fuertes (aunque no idénticos siempre) como los que el mismo Leibniz soñaba. Mas el principio fundamental del respeto por la persona del príncipe y al mismo tiempo la adscripción a un iusnaturalismo se halla enormemente comprometido en este nuevo escenario. Ambos términos de esta fórmula se ven juzgados, si bien tampoco la política del s. *XVII* obedecía a los ideales leibnizianos. Pero incluso los ideales han variado: ni se da un respeto hacia el príncipe como en el siglo *XVII*, ni tampoco se ha podido encontrar una reformulación del iusnaturalismo que se imponga en la praxis de la política. Las elecciones se ganan o pierden por multitud de razones distintas, siendo los argumentos del derecho natural nada más que unos entre otros y lo que más pesa es la voluntad de un electorado. Es complicado pensar que en una sociedad virtual el hombre en su soledad será insensible al carisma de sus autoridades, mas este carisma es mediático, artificial y por ende sujeto a alteraciones.

En cierta medida, por tanto, el mundo será leibnizianamente por haberse cumplido los ideales leibnizianos, mas la Humanidad se encontrará confrontada con problemas de comunicación que se plantean justamente al nivel del bienestar logrado. Donde Leibniz se habría reconocido en nuestros días es en la potenciación del individuo. En este aspecto, la aportación de la noción de perspectiva, entendida tal y como la entendió el filósofo Ortega, constituye el punto sobre el que la cultura tendrá que trabajar en este nuevo siglo y milenio.

5. Epílogo

La filosofía política leibniziana se distingue, pues, de una filosofía política liberal, ya que no se preocupa, o lo hace muy poco, por la distribución del poder. Con todo, esta despreocupación no constituye sino la dimensión negativa de una concepción de la ciencia política, conforme la cual ésta se interesa en la realización de determinados ideales y no en la lucha por lograr y conservar el poder (RILEY, 1972: 25)[1].

Sus definiciones de organización y ciencia políticas corroboran esto. Ambas se rasgan por su objetivo: la perfección, la felicidad o la utilidad de los súbditos (HERMANN, 1958: 37). Estas dependen del saber y del poder del príncipe. En este sentido ha de comprenderse el interés leibniziano por reformar la educación y fundar sociedades científicas.

La explicación de esta creencia leibniziana ha de hallarse no solamente en la situación constitucional del viejo continente y del Imperio de la 2ª. mitad del s. *XVII*, sino además en la situación personal de G.W. Leibniz, que interviene de modo activo en la política de su momento (SKALWEIT, 1961: 115)[2]. La mayoría de sus textos políticos son efecto de su cargo de consejero. Son muy escasos los que, como "La meditación sobre la noción común de justicia", se trazan formalmente cuestiones de teoría política. Escribe para aconsejar o abogar por su príncipe, y por esto los problemas deben ser vistos desde el poder. Según Leibniz, el poder absoluto, o casi absoluto, de un príncipe no constituye una amenaza para su libertad y bienes, sino que, al revés, en la medida en que aboga por un proyecto, aspira a participar del mismo. En resumen, la corona no sólo es el rey, sino además su corte y una burocracia incipiente a las que el filósofo de Hannover pertenecía.

Mas esto no significa que Leibniz no fuera un filósofo al que se pudiera tildar de progresista. Movido por un ideal religioso, sueña con la ilustración del ser humano y el progreso científico, y esto le conduce a iniciativas que, si bien no quieren decir una resolución, en efecto si hubieran significado reformas hondas en la estructura social. Sirva de ejemplo, en uno de sus proyectos para la academia de ciencias de San Petersburgo, propone que los artesanos sean controlados por las academias científicas. Para la ejecución de estas reformas hubiese sido necesario contar con el apoyo de un poder fuerte. Es esencial recordar que lo que caracteriza la evolución de las estructuras políticas durante la 2ª. mitad del s. *XVII*, en Francia, en España, en los territorios que dependían

[1] Asimismo, posee escasa importanica la noción de contrato. K. HERMANN, *Das Sta*atsdenken bei Leibniz, Bonn, 1958, p. 39.

[2] También se debe a su situación en la corte una parte considerable de sus estudios de Historia.

de la corona española y de los Habsburgos de Austria, así como en gran parte de los principados germanos, es la continuación del proceso de fortalecimiento y difusión de la autoridad de los príncipes y reyes[3]. Este proceso constituye un verdadero progreso en la medida en que, como manifiesta la gestión del monarca Luis XIV, tan admirado y temido en las cortes germanas, posibilita al poder nuevas opciones que de todos son conocidas. En concreto, Juan Federico, que nombró a Leibniz bibliotecario, fue el primer príncipe de la ciudad de Hannover que dispuso de un ejército constante.

Pero no hay que deducir de todo esto que el filósofo de la Monadología aceptaba el poder real sin ponerle determinadas acotaciones, aunque no fuesen institucionales.

En primer lugar, mantiene que el poder político en sí mismo no es ni bueno ni malo (ROMMEL, 1896-1913: 1-368). Únicamente merece aprobación en la medida en que cumple su objetivo: el perfeccionamiento del súbdito. En este sentido, a la autoridad del príncipe van unidas una serie de exigencias morales (MOLLAT, 1893: 47). En esto consiste una de las más importantes críticas de la política exterior e interior de Luis XIV: ésta desconoce todo principio moral y, de hecho, se considera por encima del bien y del mal (AA: 482)[4]. De este modo, la aceptación de la autoridad del gobernante se reconcilia con una concepción de la acción política según la que la autoridad del gobernante debe ejercerse conforme la moral. Si esto es posible en un filósofo creativo es porque, para ése, la moral no se presenta como un freno, sino como una incitación. Los principios éticos, sin coartar al príncipe en absoluto, le provocan una mayor actividad e iniciativa. Esta faceta de la moral es previa a esa otra conforma la cual nos impide hacer determinadas cosas. La moral proporciona al ser humano no solamente unas pautas de acción, sino además unas razones para actuar.

Por otro lado, en su interés y preocupación por la tolerancia, no dejaba de hallarse dentro de lo que podría conocerse por vanguardia de la filosofía liberal de su momento. Bien podría objetarse que se trata de la tolerancia de creencias religiosas, y no de convicciones políticas, y que, por ende, no interesa en lo que se refiere a la historia de la filosofía política. Con todo, esta diferenciación entre creencias religiosas y convicciones políticas no estaba al alcance de todos sus coetáneos, o incluso del mismo Leibniz, en ciertas cuestiones. Como ya he

[3] G. CLARK, *The seventeenth century*, Oxford, 1967, cap. VI, p. 87 ss.; F. HERTZ, *The development of the german public mind*, Vol. II, London, 1962, p. 23; F. CARSTEN, *Princes & Parliaments in Germany from the fifteenth to the eighteenth century*, Oxford, 1971, p. 424. Carsten expresa que, debido básicamente a la Guerra de los treinta años, no había en el país germano una burguesía similar a la francesa o inglesa, que no aparecería hasta bien comenzado el s. decimonónico.

[4] Se trata del "Mars Christianisimus".

apuntado anteriormente aludiendo a la reunificación de las iglesias en Europa, el peso de la *religio* era tal, que lo religioso y lo político resultaban inseparables. La neutralidad en esta cuestión, o mejor expresado, la creencia en una religión natural que aglutina las tradicionales, tenía por fuerza un sentido político. Se había entendido, sobre todo en Alemania, arruinada por las guerras religiosas, el precio de la intransigencia en esas cuestiones. Varios Estados, como el de Prusia, lograrán beneficiarse del éxodo motivado por la política religiosa del monarca Luis XIV para repoblar regiones desérticas. Un caso más próximo sería el de Juan F. de Hanóver, católico converso, que en el término de su vida gobierna un país luterano.

A pesar de esto, no cabe pensar que el auténtico parecer de G. W. Leibniz fuera otro o que esta cuestión le preocupaba escasamente. Su cuestión con respecto a las diversas religiones responde a su metafísica, más específicamente a la creencia de que existe una multiplicidad de perspectivas de una misma verdad, que se hallan manifestadas, aunque de modo confuso, en cada una de ellas. Por esto, sus aseguraciones tienen un sentido que no depende de las meras circunstancias o de las exigencias de un cargo en la corte alemana.

Hasta aquí he considerado un punto importante: la actitud frente al poder, en el cual el pensamiento de Leibniz nos parece frío y distante y por el que podría haberse justificado su poca difusión. Mas es fundamental hacer dos observaciones sobre este asunto. En primer lugar, la lejanía que he referido no se da de modo abstracto y tampoco uniforme. Ciertas tesis de la filosofía política leibniziana y algunas de sus creencias presentan para nosotros más sentido que otras. Por otro lado, "nosotros" nos somos parecidos. La situación del Imperio, acosado por los turcos y por Francia, rememora la situación presente de Europa: se comprende claramente las ventajas de la unidad, mas debiera ser similar a la libertad que Leibniz hubiese deseado para su país (una unidad federal en la que se respetara la autonomía de los estados miembros), mas ¿en qué medida interesa esto a un cubano o persa?

En segundo lugar, hay que recordar que la supervivencia de unas teorías no depende solamente de su importancia, o sea, de la posibilidad de que sean válidas y significativas en nuestras circunstancias, por relevante que esto pueda ser. Existen otras dos dimensiones que contribuyen a que una obra se confirme en la historia. Primero, que diga algo nuevo, en respuesta a los problemas que se trazan en un determinado tiempo. Si dicha novedad se desenvuelve con suficiente vigor, es muy posible que constituya un punto de arranque para los trabajos de diversas generaciones siguientes. Segundo, que estas teorías hayan sido logradas y manifestadas con rigor y nitidez. *De facto*, en la estima que se tiene a la filosofía de un pensador ambas dimensiones muy difícilmente se dividen. En gran proporción, aunque no absolutamente, la "fuerza" con la cual

se formula una nueva idea, es el rigor con el que se ha planteado y resuelto de forma sistemática un problema vigente. Sin esto, una aseveración no tendría interés alguno. El problema está, lógicamente, en determinar aquello en que consiste el rigor y la neutralidad, ya que al proyectarse estos conceptos sobre la historia del pensamiento parecen admitir exégesis diferentes.

En el caso concreto de la filosofía política leibniziana, la relevancia parece ser más la calidad sistemática de su filosofía que las nuevas ideas que haya podido escribir y añadir a la teoría política.

La calidad sistemática consiste en el grado de coimplicación que existe entre los diferentes ámbitos de su sistema. Esto he pretendido demostrarlo a lo largo del trabajo. Según el pensador de Hannover, tan relevante como pudiese ser la adquisición de nuevos saberes, era la nitidez, el rigor y la evidencia de los que ya poseemos[5]. La ignorancia, en tanto que refutación del saber, no vendría a ser tanto una carencia como la confusión o equivocación y la falta de sentido que rasgan al saber imperfecto. En este aspecto, no se puede olvidar que las percepciones de cualquier mónada –sujete que percibe– contienen el mundo entero y las verdades que lo regulan, de forma que la tarea de la ciencia ha de ser esencialmente aclaratoria.

Esta labor aclaratoria se da de dos modos. Primeramente, conscientemente propugna el análisis de nuestras percepciones y de los objetos que se presentan en éstas, para lograr conceptos simples y nítidos. Mas resulta más importante que esta orientación metodológica consciente, que no puede aplicarse[6], es la aclaración implícita que emana de conectar un concepto con un sistema que es su contexto. *De facto*, al tratar de comprender un concepto, lo que ocurre es la relación con otros conceptos. De esta manera, la prueba del valor de nuestro saber reside en que podamos reemplazar un término determinado por otro, y así de manera sucesiva. Por tanto, "una mesa" puede ser "aquello sobre lo que suelo escribir", "un objeto artístico", "una tabla sostenida por cuatro patas", etcétera. No hay ningún concepto que tenga sentido en sí mismo, sino únicamente el que procede de su conexión con otros conceptos –o de la experiencia sensorial al que corresponde–. Habitualmente, el contexto que usamos no ha sido objeto de reflexión y crítica, y las conexiones que establecemos con él han sido fijadas convencionalmente. Y viceversa, lo que

[5] Puede verse en el pensador Ortega y Gasset, *La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Obras completas,* Vol. 8, Madrid, 1962, p. 71; en W. von Leyden, *Estudio dedicado a la filosofía del s. XVII en el quinto volumen del New Cambridge Modern History,* Cambridge, 1961, p. 74; asimismo en GP IV, 343 ss. y GP III, 101 ss.

[6] Ya que para el filósofo germano, la realidad, en tanto que contingente, se resiste a nuestras analíticas.

rasga al conocimiento intelectual, mucho más que la cualidad abstracta y general de las proposiciones, es que las conexiones se han corroborado y precisado. En el caso del pensador que nos ocupa, este esfuerzo ha sido ejecutado en medida difícilmente superable.

Ahora bien, ¿cómo repercute esto en la difusión de la filosofía de Leibniz? A mi entender posee un valor ambivalente. Al lograr su compenetración con un sistema, constituye uno de los puntos de arranque posibles para entender el resto de su pensamiento. Concretamente, su teología, concepción de la *religión*, ética, filosofía jurídica y lo que podría denominarse teoría del saber está muy ligados con él. También, se hallan marcas de su metafísica y lógica. Mas, simultáneamente, la comprensión del alcance de su filosofía política resulta por este motivo más complicada, sobre todo para el que se acerque a él como experto en historia política. Resulta inevitable que a éste le preocupe esencialmente, no el sistema íntegro, sino la evolución de unas ideas por medio de diversos autores.

Dicha compenetración de la política con el restante pensamiento leibniziano se cimienta en concepciones de la Fª. y de la Cª. que son diferentes a las que nosotros tenemos. G.W. Leibniz da a estos términos una extensión –en el sentido lógico del término– variable. Por un lado, la filosofía, el derecho, la medicina, la teología, y la historia, todas ellas son ciencias para el pensador alemán. Por otro lado, mantiene igualmente que el objetivo de la Fª. es la ciencia, o sea, el conocimiento que requiere el razonamiento (GRUA, 1948: 240), y merced a este modo de caracterizarla la diferencia de las restantes materias. Por ende, por ciencia puede entenderse una disciplina cualquiera o, cuando se toma el vocablo en su acepción más severa, el conocimiento que se auxilia en el razonamiento. De otra manera, por filosofía no entiende propiamente la filosofía primera o metafísica. En ciertas ocasiones, la filosofía es el conjunto de los saberes, mas, en la acepción más rigurosa del vocablo, la filosofía es, formalmente, el conocimiento racional, esto es, todo saber en la medida en que ha sido racionalizado. Como se puede apreciar, filosofía y ciencia aglutinan todo el saber, aunque únicamente en la medida en que se ha podido elevar a una unidad de sentido. Con esto, las diferenciaciones entre materias que se imponen al historiador en la actualidad tiene mucho menos sentido en el caso del filósofo de Hannover. Por ende, el que desee comprenderle no ha de aproximarse al mismo como experto, puesto que solamente no captará la riqueza de implicaciones de sus textos, sino que incluso se aventura a no comprenderle.

Se ha refutado que la filosofía política de Leibniz sea filosófica (BASCH, 1927: 39). Es verdad que los textos teóricos son muy escasos y, sobre todo, que concibe la política de forma diferente a como lo hacemos nosotros. Con respecto

a esto último, pienso haber dicho lo esencial para poner en evidencia que, en el caso concreto de Leibniz, puede hablarse de una filosofía política, elaborada por él mismo. Por otro lado, no hay que olvidar que la finalidad práctica no imposibilita que una actividad sea significativa. Justamente, si puede extraerse una lección clara de la vida leibniziana, así como de los textos políticos suyos, es que la teoría no se confronta necesariamente con la *praxis*, sino que la motiva y provoca.

Aquél que desee adquirir una idea general más profunda de la filosofía política, recomiendo la obra de E. Naert, *La pensé politique de Leibniz* (NAERT, 1964), dedicada al conjunto de la filosofía política leibniziana. Asimismo, Y. Belaval hace una introducción excepcional al sistema y vida del pensador alemán en su obra: *Leibniz: Introduction à sa philosophie* (BELAVAL, 1962).

BIBLIOGRAFÍA:

Relación de ediciones de Leibniz mencionadas

AA., *Sämtliche Schriften und Priefe,* herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt, 1923 ss.

CAREIL, *Oeuvres*…publiées…avec notes et introduction par A. Foucher de Careil, París, 1859-75.

COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits,* extraits de la Bibliothèque Royale de Hannover para Louis Couturat, París, 1903.

GP, *Die philosophischen Schriften…,* herausgegeben von C.J. Gerhardt.

GRUA, *Textes inédits* d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hannover, publiés et annotés par…, París, 1948.

MOLLAT, *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften von…,*Leipzig, 1893.

ROMMEL, *Leibniz und Langraf von Hessen Rheinfels,* herausgegeben von…, Leipzig, 1896-1913.

Otras obras utilizadas

BAUMEISTER, Roy, *Identity: Cultural Change and the Struggle for Self,* Nueva York, O.U.P., 1986.

BELAVAL, Y., *Leibniz critique de Descartes,* París, 1960.

COUTURAT, Louis, *La logique de Leibniz,* París, 1901.

DILTHEY, W., *De Leibniz a Goethe,* ed. Castellana, México, 1945.

GRUA, G., *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz,* París, 1953.

Principios de la Naturaleza y Gracia, 7, ed. de C.I. de *Escritos filosóficos* de Leibniz, trad. de Ezequiel de Olaso.

HERTZ, F., *The development of the german public mind,* Vol. 2, Londres, 1962.

KUHN, Th. S., *The Structure of the Scientific Revolutions*, 1962.

LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa, (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset: en torno a "Vieja y nueva política",* Barcelona, Anthropos, 1997.

MÜLLER, K., *Leibniz Bibliographie. Die Literatur über Leibniz,* bearbeitet von… Frankfurt am Main, 1967.

NAERT, E., "L'idée de religion naturelle selon Leibniz". En *Leibniz. Aspects de l'homme et de l'oeuvre,* París, 1966.

ORTEGA Y GASSET, José, *Discursos políticos,* Madrid, Alianza ed., 1974.

RAVIER, E., *Bibliographie des oeuvres de Leibniz,* París, 1937.

De la critique du « procès sans sujet » au concept de subjectivation politique. Notes sur le foucaldisme de Jacques Rancière

Thomas BOLMAIN*
Université de Liège (Belgique)

RESUME : L'intention de cet article est de mettre en lumière l'importance de la pensée de Michel Foucault pour la problématisation de la politique selon Jacques Rancière à partir, principalement, de deux de ses ouvrages : La leçon d'Althusser (1974) et La mésentente (1995). Il poursuit un triple objectif : 1/ restituer la cohérence du parcours de Rancière par l'analyse du passage de la critique de la catégorie althussérienne de « procès sans sujet » à l'élaboration du concept de « dispositifs de subjectivation politique » ; 2/ décrire, à ce propos, les différents usages faits par Rancière de la pensée de Foucault, et la nécessité de l'apport de ce dernier ; 3/ essayer de voir si les pensées de la subjectivation foucaldiennes et ranciériennes – respectivement articulées sur les notions de vérité et d'égalité –, peuvent se compléter. On pourra alors tenter de parer à certaines critiques adressées au concept de subjectivation, d'une part, et, de l'autre, de comprendre comment un tel concept peut intervenir dans les luttes politiques actuelles.
MOTS-CLES : Politique révolutionnaire ; théories du sujet ; éthique ; égalité ; éducation.

ABSTRACT: This article aims to highlight the significance of Michel Foucault's thought for Jacques Rancière's problematisation of politics as exposed in his works *La leçon d'Althusser* (1974) and *La mésentente* (1995). It follows a triple objective: 1. to demonstrate the coherence of Rancière's thought by analysing the transition from his critique of the althusserian category of the "process without a subject" to the elaboration of his concept of "dispositifs of political subjectivation". 2. to describe the various modes in which Rancière employs Foucault's thought revealing its crucial importance for the former. 3. to elaborate whether the different forms of subjectivation according to Foucault and Rancière, articulated around the notions of truth and equality respectively, could complete one another. Finally, the author intends to

* Aspirant FRS-FNRS, Service de Philosophie Morale et Politique. Université de Liège (Belgique).

address a few points of criticism voiced against the concept of subjectivation as well as to understand how this concept could intervene in current political field.
KEYWORDS: Revolutionary politics; theories of the subject; ethics; equality; education.

L'intention première de ce texte est de mettre en lumière l'importance de la pensée de Michel Foucault pour la problématisation de la politique selon Jacques Rancière. Deux ouvrages de Rancière y seront surtout analysés : *La leçon d'Althusser* (1974), livre fondateur dans lequel, rompant brutalement avec son maître, Louis Althusser, il énonce une première fois ses thèses originales ; *La mésentente* (2007a [1995]), ouvrage où ses propositions sont portées à leur plus haut point d'élaboration et de systématicité.

Dans ce cadre, on tentera de prendre la mesure du lien de Rancière à Foucault en six étapes : 1/ rappel de la conceptualité propre à *La mésentente*, insistance sur la notion de « subjectivation politique » ; 2/ mise en évidence d'une aporie éventuelle de celle-ci et énumération des hypothèses mises à l'épreuve dans la suite ; 3/ explication du concept de « procès sans sujet » chez Althusser ; 4/ rappel de sa critique par Rancière ; 5/ démonstration de l'importance de Foucault pour cette critique ; 6/ reprise du concept de « subjectivation », à partir de ce qui précède et de la dernière pensée de Foucault.

1. Subjectivation et politique dans *La mésentente*.

Au-delà même du champ philosophique francophone, *La mésentente* est régulièrement considérée comme un temps fort de l'histoire de la philosophie politique contemporaine. En vérité, cela ne va pas de soi. L'ouvrage s'ouvre en effet sur une critique de cette catégorie : la philosophie politique, ce n'est que le nom de l'oubli de la politique dans la philosophie[1]. Et c'est à dévoiler le sens authentique de la politique que Rancière, en philosophe, s'attachera.

[1] « Ce qu'on appelle "philosophie politique" pourrait bien être l'ensemble des opérations de pensée par lesquelles la philosophie essaie d'en finir avec la politique, de supprimer un scandale de pensée propre à l'exercice de la politique » (RANCIERE, 2007a : 15). Ce point de départ est commun à Rancière et Alain Badiou, lequel pouvait par exemple déclarer : « Une exigence fondamentale de la pensée contemporaine est d'en finir avec la "philosophie politique" » (1998 : 19). Leurs positions divergent cependant immédiatement : Rancière considère la « méta-politique » comme une certaine variante (marxienne) de la philosophie politique dont l'effet est de faire « disparaître, au nom de la critique de toute apparence, le tort constitutif du politique » (2007a : 124), tandis que la « métapolitique », pour Badiou, est le lieu qu'investit la philosophie lorsqu'elle se hisse à hauteur de cette procédure de pensée spécifique qu'est la politique (1998 : 7). C'est le rapport de l'un et de l'autre à la philosophie de Marx qui se joue dans cet écart.

La question qui traverse l'ouvrage est : sous quelles conditions peut-on dire qu'il y a, ou qu'il n'y a pas, politique ? A cet égard, une notion apparaît d'emblée cruciale : celle d'*égalité*. La politique n'est aucunement la gestion d'un état de fait ou d'un État donné ; elle n'est pas l'organisation d'une domination par la détention du monopole de la violence légitime ; et elle ne consiste pas plus en une réflexion sur les moyens du bon gouvernement. La politique se signale d'une rupture, d'un accroc, dans cette organisation ou cette réflexion : et elle s'atteste, d'abord, par la mise en œuvre, l'effectuation, de l'égalité de chacun et de n'importe qui. L'élaboration de cette idée résulte d'une attention philosophique double, portant autant sur des questions de langage que sur des scènes historiques d'émancipation ; elle se déploie aussi bien dans l'ordre des pratiques que dans celui des discours, entre, si l'on veut, corps et paroles. Elle s'indexe, en outre, sur une ontologie, que concentre le concept de « partage du sensible ». Et cette perspective culmine, on va le dire, dans la conceptualisation rigoureuse de « dispositifs », dits de « subjectivation politique ». Voyons cela de plus près.

Rancière souligne à sa façon l'ambiguïté de la notion de *logos* : elle ne désigne pas seulement la parole que partagent tous les animaux humains ; elle est aussi ce qui rend raison du fait que la parole, dans une communauté donnée, n'est pas équitablement répartie (2007a : 44). C'est dans cet interstice, dans sa discussion ou sa dispute, que se loge la possibilité de la politique. Il faut voir, d'abord, que toute communauté est répartition, *distribution des parts* (en termes de lieux, de temps, d'activités dévolus à chacun…). Or tout commun suppose qu'une partie de la communauté s'arroge le droit de compter les parts ; et que certains, fatalement, soient sans part aucune ni moyens de prendre part au compte. Tel est « le tort constitutif de la politique » (2007a : 25) : c'est « par l'existence de cette part des sans part […] que la communauté existe comme communauté politique […] c'est-à-dire comme divisée par un litige qui porte sur le compte de ses parties » (2007a : 28). Symétriquement, cette situation fondatrice et foncièrement inégalitaire indique, en creux, l'égalité des membres d'une communauté, qu'ils soient comptés pour partie ou décomptés du tout. Le compte qui domine, en effet, est fonction d'un *logos* qui toujours ordonne, donne les ordres ; or pour comprendre ce *logos* – en tant même qu'il partage et gouverne les conduites – il faut le posséder : ce qui signifie, déjà, que le sans part est égal à celui qui a part au commandement.

En définitive, le tort au fondement du commun renvoie l'ordre dominant à sa contingence (son an-archie), et mieux, à son arbitraire. On comprend déjà que la *diction du tort* soit autre chose qu'une demande de réparation (2007a : 39). Elle est d'emblée affirmation de l'égalité de n'importe qui avec chacun. C'est la racine de l'ordre du commun lui-même qu'elle expose et bouleverse, puisque,

après tout, cet ordre naît de la négation du principe d'égalité et se survit de dénier cette négation initiale. Révélant le mécompte primitif, la prise en compte du tort est l'imposition d'une part excédentaire sans commune mesure avec le compte des parties jusque-là dominant. Entrant en scène comme égaux, ceux qui n'étaient rien, dès lors, revendiquent d'être le tout : ils se proclament porteurs de l'universel.

La manifestation du tort est liée à une situation de *mésentente*. Celle-ci « concerne moins l'argumentation que l'argumentable, la présence ou l'absence d'un objet commun entre un X et un Y. Elle concerne la présentation sensible de ce commun, la qualité même des interlocuteurs à le présenter ». On voit combien le concept de mésentente déborde le cadre – celui des jeux de parole – où il se pose de prime abord. C'est qu'il fait directement signe vers le litige qui, matériellement, détermine la situation des corps parlants constitutifs de la communauté. Il invite à poser la question : sur quel mécompte le commun se fonde-t-il ? C'est en un tel discours, de ce que s'y expose tort et litige, parce qu'y affleure « la situation même de ceux qui parlent » (2007a : 14), que s'inaugurent la politique. Car la diction du tort dans la mésentente touche immédiatement au plus profond, au « partage du sensible » lui-même, soit le « système d'évidences » détachant le visible de l'invisible, l'audible de l'inaudible, qui « fixe (…) en même temps un commun partagé et des parts exclusives » et hiérarchise le réel (RANCIÈRE, 2007b : 12) :

> La parole par laquelle il y a de la politique est celle qui mesure l'écart même de la parole et de son compte. Et l'*aisthesis* qui se manifeste dans cette parole, c'est la querelle même sur la constitution de l'*aisthesis*, sur le partage du sensible par lequel des corps se trouvent en communauté (RANCIÈRE, 2007a : 48).

Il y a alors deux types possibles de partage : celui, consensuel, « qui met les corps à leur place et dans leur fonction selon leurs "propriétés" » (2007a : 50) ; et celui, dissensuel, qui précisément fend cette harmonie, par l'inscription de ce qui l'excède. D'un terme classique, notamment étudié par Foucault[2], Rancière nomme le premier régime « *police* ». Sa définition est connue : « C'est un ordre du visible et du dicible qui fait que telle activité est visible et que telle autre ne l'est pas, que telle parole est entendue comme du discours et telle autre

[2] Selon Foucault, aux XVIIe et XVIIIe siècles, la notion de « police », plutôt qu'« une institution ou un mécanisme fonctionnant au sein de l'État », désignerait, plus généralement, « une technique de gouvernement propre à l'État » (FOUCAULT, 2001b : 972). Renvoyant dans un premier temps à ce texte, Rancière entame ensuite une discussion critique avec Foucault, d'abord autour de la question des disciplines (« La police n'est pas tant une "disciplinarisation" des corps qu'une règle de leur apparaître » (2007a : 52)) puis sur celle du pouvoir (2007a : 55).

comme du bruit » (2007a : 52). La *politique*, à l'inverse, est ce qui « suspend » cet état de fait, ce « qui défait les partages sensibles de l'ordre policier » pour la raison qu'elle « actualise la contingence de l'égalité » (2007a : 50). On le voit : l'*égalité* (qui n'est pas d'abord de fait, qui est une simple « présupposition » essentiellement « vide », ce qu'il faut seulement postuler et qui s'expose dans la diction du tort) est bien « au principe » de la politique, dans sa différence d'avec l'ordre policier (2007a : 57). On notera, au passage, la complexité du lien entre politique et police. Ce n'est que du point de vue politique que peut apparaître, comme tel, le partage policier du sensible ; c'est la politique, invitant au recomptage des parts, qui démontre qu'il y a mécompte. C'est dire que la politique est indissociable de la police, quoiqu'elle lui soit rigoureusement hétérogène : c'est toujours « au cœur de l'ordre policier » que frappe « la vérification de l'égalité » (2007a : 55).

Enfin, cette frappe, cette rupture, prend consistance dans « des dispositifs de subjectivation spécifiques » (2007a : 59). De sorte qu'il revient au concept de « *subjectivation politique* » de résumer ce qui précède. Ce concept s'entendra donc dans un quadruple sens. Premièrement dans un sens discursif : comme intensification de cas de litiges et matérialisation du tort, elle est multiplication « d'événements de paroles » (2007a : 61) ; ensuite dans sa dimension égalitaire : la subjectivation politique se soutient de la logique du trait égalitaire, lequel trouve ici sa coloration proprement politique (2007a : 63) ; troisièmement dans un sens corporel ou matériel : cette subjectivation implique un bouleversement dans l'ordre des corps et des existences et d'abord un travail de « désidentification » (2007a : 60) ; enfin selon une acception proprement ontologique, puisqu'elle impose « la reconfiguration du champ de l'expérience » par l'émergence de « scènes polémiques » (2007 a : 66). Le concept de subjectivation politique est bien au coeur du livre :

> Une subjectivation politique redécoupe le champ de l'expérience qui donnait à chacun son identité avec sa part. Elle défait et recompose les rapports entre les modes du *faire*, les modes de l'*être* et les modes du *dire* qui définissent l'organisation sensible de la communauté […] (RANCIÈRE, 2007a : 65)

2. Aporie de la subjectivation politique?

Le concept de « subjectivation politique », élaboré au croisement d'une réflexion sur les discours et les pratiques, fondé sur une ontologie du « sensible », est le centre de gravité de l'ouvrage théorique le plus achevé de Rancière. J'en esquisserai dans la suite la généalogie par le détour de Foucault.

Avant cela, il importe cependant de rendre compte d'une forte critique, d'ailleurs formulée par un philosophe partageant avec Rancière un présupposé essentiel : la politique n'est ni gestion ni réflexion, mais d'abord – pour le dire dans les termes de *L'idéologie allemande* – un « mouvement réel qui abolit l'état actuel » (MARX/ENGELS, 1982 : 95).

Laissons de côté les références lacaniennes et léniniennes qui forment la toile de fond de cet article de Slavoj Zizek (2000 : 137 sq.) pour aller à l'essentiel. Dire qu'il y a politique lorsqu'une part des sans parts, comme effectuation du trait égalitaire, s'identifie au tout de la communauté, c'est mettre la politique sous condition d'un « singulier universel » (2000 : 142). Mais le problème naît de la rencontre entre le geste politique et l'ordre policier. Ce dualisme ontologique, en effet, emporterait avec lui des exigences impossibles ou contradictoires : la politique se soutient de l'existence de la police, mais elle n'existe que pour rompre son ordonnancement. Selon Zizek, la pensée de l'universel singulier est précisément ce qui permet de supporter cette tension, mais au prix de la maintenir indéfiniment. Certes, elle fait signe vers une remise en question radicale et permanente de l'ordre existant ; mais elle indique aussi que cet ébranlement ne peut jamais être total, qu'il sera toujours à nouveau absorbé par cet ordre. *La mésentente* serait entièrement comptable d'une telle ambiguïté. Concrètement, elle s'indique de ceci que Rancière, bien qu'il maintienne une perspective marxienne (la politique comme mouvement dissolvant un état de chose[3]), paraisse trop hanté par ses dérives totalitaires que pour l'assumer dans ses dernières conséquences (révolutionnaires). Il s'agit, *in fine*, d'

> (…) une logique qui inclut d'avance son propre échec, qui considère sa réussite totale comme son ultime échec, […] qui garde une attitude ambiguë vis-à-vis de […] l'Ordre de l'Etre policier : il faut qu'elle s'y réfère, elle en a besoin comme du grand ennemi – [mais elle rejette] […] l'idée même d'opérer la subversion totale de cet ordre […] comme proto-totalitaire (ZIZEK, 2000 : 146).

Or – c'est le point –, à suivre Zizek, le signe de cette ambivalence est précisément la « réduction du sujet à la subjectivation » (2000 : 145). Le philosophe slovène sait gré à Rancière d'avoir refusé d'éluder le moment de la subjectivité. Mais le fait de l'avoir rabattu sur des « processus de

[3] Si la conception du politique chez Rancière s'incrit bien dans le sillage de cette formule clé de *L'idéologie allemande*, elle est aussi liée à une autre idée centrale de la pensée du jeune Marx : la définition du prolétariat comme « classe qui soit la dissolution de toutes les classes », de ce « qu'on ne lui a pas fait de *tort particulier*, mais un *tort en soi* », soit, dans les termes de Rancière, un « tort constitutif » (MARX, 1998 : 37).

subjectivation » reconduisant l'hétérogénéité paradoxale (et aporétique) de la politique à l'égard de la police lui semble profondément problématique. Dans les développements passablement tortueux qui suivent, Zizek suggère que l'abandon de la notion de subjectivation (et du dualisme ontologique qui la soutient) au profit de celle de sujet résoudrait le malaise. Ce déplacement pointerait une politique qui serait tout autre chose qu'un jeu de provocations à l'égard de l'ordre policier compris dans les limites de ce dernier : une politique qui assumerait l'acte de le dissoudre pour le convertir en un nouvel ordre.

Il est possible que cette critique soit seulement à comprendre comme une demande adressée à Rancière de se mettre au clair avec l'héritage historique de la philosophie de Marx. Mais je crois qu'elle ouvre aussi à un autre type de questions. Jouer le sujet contre la subjectivation, c'est aussi demander à cette dernière catégorie de quelle possible *institution* elle est porteuse. En d'autres termes : comment se cristallise le dispositif de subjectivation, comment le mouvement politique de « fracture » du régime policier trouve-t-il son point d'arrêt, comment la subversion s'instituerait-elle en un véritable sujet politique ? Ou encore : comment la subjectivation politique trouve-t-elle à durer, à se survivre, sur une étroite ligne de crête qui la protègerait d'une contre-effectuation policière ? Comment penser la consistance temporelle spécifique d'un tel processus de subjectivation ? Zizek ne semble pas penser que *La mésentente* puisse répondre à ces interrogations. Cependant, peut-être la problématisation de l'importante question du droit, ébauchée par Rancière, constituerait-elle une voie de réponse possible[4] (RANCIÈRE, 2007a : 127) : l'ordre juridique ne peut-il aussi apparaître comme un lieu où peuvent s'inscrire et se fixer certaines avancées arrachées par le procès dissolvant de la politique ? Il est du reste patent que Rancière n'ignore pas le problème de l'institution – la notion revient très régulièrement au fil du texte. Or, sous le signe du concept de « démocratie », Rancière lie précisément la notion d'institution à celle de subjectivation, dans un geste qui, du point de vue de Zizek, ne peut que sembler paradoxal. Il demeure que *La mésentente* définit la démocratie comme « une manière d'être du politique », comme « le mode de subjectivation de la politique » au sens strict du terme (2007a : 139), pour l'identifier, un peu plus loin, à « l'institution de la politique elle-même » (2007a : 142). La *démocratie* serait chez Rancière la forme dans laquelle la subjectivation

[4] Il est à noter que cette problématisation, parfois allusive, du thème juridique, a pour préalable la critique du « sujet idéal » du droit, et qu'elle trouve sa fin dans l'appel à une « communauté esthétique » pensée, dans le sillage de Kant, sous le signe d'un *als ob* (RANCIERE, 2007a : 127-128).

politique – au point de vue le plus local mais aussi dans une perspective davantage globale – assure la recomposition de ce qu'elle défait. Elle désigne l'institution de ces procès de subjectivation et nomme leur temporalité propre. Avant de revenir, en conclusion, sur ce point, il faut maintenant retracer la manière dont Rancière est parvenu à définir conceptuellement ce type de dispositifs politiques. Le point de départ est à chercher dans sa critique du concept althussérien de « procès sans sujet ». Que signifie ce syntagme ?

3. Althusser et la catégorie de « procès sans sujet ».

Dans sa *Réponse à John Lewis* (1973), Althusser se propose de rappeler au nommé John Lewis – symbole, décrit comme passablement sot, du marxisme humaniste – les principes de base du marxisme scientifique, aussi appelés « "orthodoxie" » marxiste-léniniste (1973 : 13). La *Réponse* est une leçon d'orthodoxie dont l'énoncé central est que, contrairement à la proposition de Lewis, ce n'est pas l'homme mais bien les masses qui font l'histoire. C'est dans ce contexte que l'histoire est définie comme « procès sans sujet ».

Althusser accorde que la proposition « les hommes sont sujets de l'histoire » fut bien révolutionnaire, mais seulement du point de vue de la révolution bourgeoise : elle s'opposait alors à la thèse de l'idéologie féodale selon laquelle le sujet de l'histoire est Dieu. Néanmoins, avec l'accès de la classe bourgeoise à la position historique dominante, cette thèse humaniste devient réactionnaire (1973 : 25). C'est un autre mot d'ordre qui doit nourrir la révolution prolétarienne ; et, en tout état de cause, la science marxiste, qui fait son lit, « n'a rien à voir avec la "question anthropologique" » (1973 : 75). Au vrai, selon Althusser, la thèse juste doit à la fois atteindre à ce niveau de scientificité, tout en affirmant, avec force, que ce sont bien les hommes empiriques – en tant que classe exploitée – qui sont le levier du mouvement historique. Ce qu'il faut alors, c'est tenir à la fois que les hommes sont sujets *dans* l'histoire, qu'ils agissent en son sein, tout en taillant en pièce l'idée qu'ils sont sujets *de* cette histoire (1973 : 70 sq.).

Les hommes sont sujets *dans* l'histoire : cela signifie en fait qu'un individu ne devient agent historique que pour autant qu'il est assujetti. C'est dire que l'agent de l'histoire n'est ni « libre », ni « constituant ». Qu'au contraire il est constitué sur une scène idéologique (bourgeoise), elle-même surdéterminée par l'organisation des rapports de (re)production (capitalistes). Comme Althusser le note ailleurs : « Toute idéologie a pour fonction (qui la définit) de "constituer" des individus concrets en sujets » (ALTHUSSER, 1982 : 123). Accorder que l'homme est sujet dans l'histoire revient finalement à accorder à l'homme,

compris comme sujet, la portion congrue. Aussi bien, ce premier point conduit à refuser l'idée que l'homme soit sujet *de* l'histoire. En attirant l'attention sur la genèse socio-historique de la catégorie de sujet, on a déjà porté le regard vers la matérialité des rapports sociaux. Or c'est précisément ce que la catégorie philosophique de sujet (et ses corollaires : origine, essence, cause, finalité) ne permet pas de voir. « Penser l'histoire réelle », c'est rompre avec un point de vue, idéaliste, où l'essence de l'homme, identifiable comme intériorité unifiée, est posée comme origine, cause et fin de l'histoire (1973 : 72). C'est retrouver, dans la concrétude des rapports de production et de leurs transformations, le cœur du procès historique, soit l'affrontement entre classes hétérogènes :

> L'histoire est bien un « procès sans Sujet ni Fin(s) » , dont les *circonstances* données, où « les hommes » agissent en sujets sous la détermination de *rapports* sociaux, sont le produit de la *lutte de classe*. L'histoire n'a donc pas, au sens philosophique du terme, un Sujet, mais un *moteur* : la lutte des classes (ALTHUSSER, 1973 : 76).

Suivant Althusser, se débarrasser de la notion de sujet, héritage d'une idéologie philosophique idéaliste, c'est-à-dire bourgeoise, c'est non seulement rappeler que l'homme est le produit de déterminations historiques, économiques et sociales, mais c'est aussi le moyen de faire droit à l'homme empirique et aux rapports de force (entre classes) par et dans lesquels il est constitué. C'est ce que vise l'introduction de la catégorie de « procès sans sujet » dans la description du processus historique. L'intervention d'Althusser a ainsi pour but ultime de tracer une « ligne de démarcation » (1973 : 74) dans la théorie elle-même, laquelle partage avec précision les énoncés qui, même s'ils se réclament de Marx, restent réactionnaires (de ce qu'ils se fondent sur une idéologie humaniste), des énoncés révolutionnaires relevant à proprement parler de l'orthodoxie marxiste-léniniste. Les seconds, comme celui d'Althusser, emploient le mot juste : l'histoire est « procès sans sujet » ; les autres, comme John Lewis, l'ignorent – il est donc justifié de leur faire la leçon.

4. Rancière critique d'Althusser

Ouvrage violent, brusque jusqu'en ses moments de drôlerie, *La leçon d'Althusser* est une gifle que Rancière adresse à son premier maître en philosophie. Son écriture fut précipitée par l'actualité : en Mai 68, Rancière dut constater que les outils qu'il héritait d'Althusser ne lui permettaient pas de saisir correctement l'événement, et la nouveauté dont il était porteur,

notamment la critique des conditions de production et de transmission du savoir (RANCIÈRE, 1974 : 228).

De son point de vue, le problème de la pensée d'Althusser est qu'elle est, d'abord et avant tout, « une théorie de l'éducation » (1974 : 104). Or la vraie question marxiste ne serait pas tant celle du sujet de l'histoire que celle de la compétence des masses : les masses sont-elles capables de faire l'histoire dans le sens qui leur convient ? A ce problème, Rancière propose une réponse sans ambiguïté : « Ce sont les opprimés qui sont intelligents et c'est de leur intelligence que naissent les armes de la liberté » (1974 : 40). D'emblée donc, il insiste sur la nécessaire présupposition de ce qu'il nommera plus tard le « trait égalitaire ». Ce qui est aussi rompre avec la perspective philosophique où s'inscrivait Althusser. Car la thèse égalitaire dite à l'instant n'est pas une thèse de philosophie ; et la lutte contre l'idéologie bourgeoise, au reste, n'est pas d'abord affaire de philosophie. Elle implique plutôt d'effectuer, pratiquement, la présupposition de l'égalité. L'opposition à la bourgeoisie commence par le refus de son premier axiome, soit l'« idée d'une nécessaire assistance aux opprimés » (1974 : 42). Tel est le cadre général où se déploie la critique ranciérienne : une sortie de la philosophie par l'actualisation de la logique égalitaire.

Contre une proposition de John Lewis (« l'homme ne connaît que ce qu'il fait »), Althusser avançait que : « On ne connaît que ce qui est ». Cela signifie, pour le dire vite, que l'histoire n'est pas plus aisée à connaître que la nature, que cela est « peut-être même plus difficile ». La raison en est simple : loin d'être, comme le laisse entendre Lewis, spontanée, la connaissance de l'histoire se ferait toujours au travers d'un filtre idéologique imposé par la classe dominante. Les masses sont donc d'abord dans un rapport d'*illusion* à l'histoire (ALTHUSSER, 1973 : 35-39). Rancière lit cet énoncé althussérien comme une stratégie typique de la position de maîtrise. Si les hommes s'illusionnent quant à leur histoire, c'est que celle-ci doit être éclairée, expliquée, par celui qui ne s'en laisse pas compter, celui dont le savoir permet de déchirer le voile de l'illusion. Le maître assure ainsi sa position (notamment institutionnelle) : son savoir apparaît comme condition *sine qua non* de la libération du plus grand nombre. Althusser serait ainsi le représentant achevé de ce que Rancière nommera, dans *Le maître ignorant*, le cercle vicieux de « la logique de l'explication », où « le redoublement des raisons n'a pas de raison de s'arrêter », sinon parce que « l'explicateur est seul juge du point où l'explication est elle-même expliquée » (RANCIÈRE, 2006 : 12-13). Avant Pierre Bourdieu, Althusser est, dans l'œuvre de Rancière, le premier nom de cette logique où le médecin doit impérieusement, sous prétexte de la soigner, reconduire la maladie – c'est que sa position d'intellectuel critique en dépend :

> C'est là que la solidarité [de la maladie (l'illusion) et du médecin (Althusser)] allait se nouer : dans l'éducation que l'althussérisme proposait comme préalable à toute transformation ; dans le lien de cette éducation avec sa double éducation d'universitaire et de militant du parti […] (RANCIÈRE, 1974 : 80)

D'où une conséquence pratique des plus fâcheuses. Le fait de rabattre la question politique sur le doublet science (marxiste)/idéologie (bourgeoise) revient en fait à oblitérer la question des jeux de pouvoir, c'est-à-dire des modalités, diverses, dont s'exerce le pouvoir, dont il est éventuellement tourné, détourné, ou se fraye d'autres chemins, y compris en des lieux incongrus. Considérer cela aurait par exemple pu permettre d'interroger les effets de pouvoir dont le discours d'Althusser lui-même était le lieu et l'enjeu. Mais, plus généralement, le « masquage » de cette question va de pair avec un certain malaise à l'égard de la pratique, et spécialement de la pratique révolutionnaire (RANCIÈRE, 1974 : 106). Comment la lutte des classes – pour reprendre un mot althussérien – trouverait-elle son lieu d'élection ailleurs que dans la théorie ? C'est qu'elle implique, à un certain point d'intensité, la refondation des conditions de production et de transmission du savoir – et on ne voit guère pourquoi un maître confortablement installé désirerait cela. Pour le dire d'une boutade : un énoncé du type « les ouvriers n'ont pas besoin de notre science mais de notre révolte », c'est avant tout la « menace d'une grave crise de l'emploi sur le marché de la philosophie » (1974 : 35).

Des thèses philosophiques formulées à partir d'une position de maîtrise ont donc pour corollaire un manque de réflexivité critique, l'élision de la question des effets de pouvoir et celle des bouleversements pratiques. C'est pourquoi, à suivre Rancière, Althusser doit se cantonner dans une « police des concepts » (1974 : 115). Ne pas prendre en compte la question des effets pratiques des discours (celui de John Lewis, de Sartre, ou de tel groupe ouvrier) condamne à un délire théoriciste ne les jugeant qu'en référence à une ligne théorique dessinée *a priori*. Ce qui importe, c'est la seule conformité à une certaine ligne de démarcation, entre idéologie du sujet et science marxiste. En jugeant les « effets politiques imaginaires d'énoncés sans contexte » (1974 : 50), on s'interdit de considérer leur justesse pratique selon la lutte spécifique où ils sont engagés. Mais au moins aura-t-on justifié, et conforté, sa propre position, ainsi que les conditions de sa reproduction.

C'est dans ce contexte que s'insère la critique de l'anti-humanisme d'Althusser et de la catégorie de « processus sans sujet ». Rancière indique qu'il y a au fond deux manières d'entendre ce problème. Soit l'homme dont il est ici question n'est qu'un concept philosophique. Mais alors, il renvoie simplement à « une vieille affaire de famille : la liquidation de l'"héritage kantien" » (1974 :

43). Or celle-ci est résolue depuis longtemps, et tout le monde s'accorde, au dire de Rancière, à proclamer sa disparition. L'unique question reste alors de savoir : « A quelle sauce mangerons-nous "le sujet" ? » (1974 : 159). On voit donc mal pourquoi Althusser s'acharnerait autant sur un cadavre qui, pour comble, ne bouge plus guère. C'est donc qu'il y a autre chose. Le problème, en fait, c'est la place de l'humanisme au sein des luttes politiques réelles, son usage dans l'idéologie juridique bourgeoise, ou dans les contestations ouvrières (lorsque celles-ci réclament, par exemple, que l'économie soit mise au service de l'« homme »). C'est ici que l'on retrouve, chemin faisant, l'althussérisme comme théorie de l'éducation. L'idée est toujours de conforter le pouvoir de la science (marxiste) en libérant au besoin les prolétaires eux-mêmes de leurs propres mots d'ordre, lesquels seraient en fait solidaires, sans qu'ils ne s'en aperçoivent, de l'idéologie qu'ils pensent combattre. Au total, la critique de la catégorie de sujet, la pensée de l'histoire qui s'induit de son élision, tout cela apparaît comme la pièce maîtresse du dispositif conceptuel par lequel Althusser reconduit son propre pouvoir symbolique :

> La « critique du sujet », la théorie du « procès sans sujet », c'est le tour qui permet au dogmatisme de parler à nouveau au nom de l'universel prolétarien, sans avoir à se poser la question de savoir d'où il parle et à qui (RANCIÈRE, 1974 : 221).

De toute manière, Rancière montre aisément qu'Althusser lui-même ne tient pas jusqu'au bout son projet de liquidation du sujet : les notions de « classe », ou de « mouvement ouvrier » ne sont-elles pas autant de façons de retrouver, dans le procès anonyme de l'histoire, des sujet unifiés (1974 : 195) ? Ce serait là le prix à payer si l'on souhaite distinguer *a priori* la théorie scientifiquement juste de ses faux-frères idéologiques. Mais, pour Rancière, ceci indique finalement que le problème n'est pas tant de se débarrasser du sujet (problème qui n'intéresse que les philosophes) que de se défaire de l'idée d'une nature humaine (levier de toutes les dominations), afin d'atteindre aux luttes des hommes empiriques, mais cette fois pensés, contre toute théorie de l'éducation, comme se situant en rapport de compréhension directe avec l'histoire. Ce qui ne sera possible que par le biais d'« une politique des énoncés théoriques bien différentes d'Althusser » (1974 : 36), mais en revanche assez proche de Foucault.

5. Rancière lecteur de Foucault.

On ne tentera pas de juger ici du bien fondé d'une critique qui a aussi toutes les apparences d'un « meurtre du père ». Il faudra plutôt montrer deux choses : comment la conceptualité de *La mésentente* est déjà, pour une part, enveloppée dans *La leçon d'Althusser* ; comment la présence insistante de Foucault dans le livre est ce qui permet à Rancière de s'opposer à la perspective althussérienne, d'un côté, et, de l'autre, qu'elle le conduira à poser en termes de « subjectivation » son propos original.

On pourrait s'étonner d'une référence positive à Foucault au sein d'un livre qui pour une part fustige, du point de vue politique, certaines dérives de l'anti-humanisme philosophique. Il est sans doute possible que le Foucault le plus « structuraliste », celui de *Les mots et les choses*, n'intéresse qu'indirectement Rancière. J'en veux pour preuve le bilan de la théorie philosophique d'avant Mai 68 – et spécialement de « l'idéologie "structuraliste" » – proposée dans la seconde partie de *La leçon d'Althusser*. Les thèmes alors en vogue – « Mort de l'homme, subordination du sujet à la loi du signifiant, mise en scène du sujet par les rapports de production » – vaudraient au fond surtout à titre de symptômes. Le problème est moins l'hypothétique rapport de Foucault, Lacan ou Althusser aux thèmes de la structure, que la manière dont leur œuvre fut reçue au sein « d'une certaine "élite" universitaire ». Au point de croisement de ces divers travaux, ce que diagnostique Rancière, c'est d'abord l'émergence d'un rapport nouveau du savoir au pouvoir. La réception de ces œuvres témoigne surtout d'un « craquement » interne aux règles habituelles du jeu académique, soit « l'apparition de la politique sous une nouvelle forme, dans la question du savoir, de son pouvoir », et que précipitera Mai 68 (1974 : 83-84). Rancière achève ce développement de façon ambivalente, laissant pendante, notamment, la question de savoir si l'effort de Foucault, par exemple, est à comprendre comme la réaction d'une élite menacée, ou si seule la lecture dont elle fut l'objet dans le champ universitaire témoigne de la crainte des maîtres et des mandarins :

> Ce "structuralisme" où d'aucuns virent une philosophie de l'ordre immuable était bien plutôt la recherche d'un pouvoir nouveau des intellectuels sur la réalité ». (1974 : 89)

Il est néanmoins raisonnable de penser que Foucault, davantage qu'Althusser, échappe à cette critique. En effet, il est possible de repérer, au sein même de la conceptualité de *La leçon*, différentes interventions, toutes positives, de la pensée de Foucault. J'en décris d'abord deux, les plus anecdotiques.

1/ La thèse d'Althusser selon laquelle l'idéologie bourgeoise, lorsqu'elle soutient que l'homme est sujet de l'histoire, trouve en Kant son « philosophe le

plus "pur" » (ALTHUSSER, 1973 : 73), est battue en brèche par Rancière à partir d'un argument qui recoupe les thèses historiques de *Les mots et les choses*. Rancière avance que si Kant décrit effectivement les signes du « progrès de l'esprit humain » dans l'histoire, il ne dit pas pour autant que l'homme *fait* l'histoire. C'est que le concept d'homme qu'il met en jeu ne se rapporte pas au thème de l'histoire mais bien plutôt à la question anthropologique elle-même, sur laquelle Kant rabattait, dans sa *Logique*, les trois questions critiques. Pour le dire vite, la thèse althussérienne est dénuée de fondement de ce qu'elle projette sur l'interrogation kantienne une conception du sujet qui, à cette heure, n'avait pas cours ; plus profondément, elle repose sur « un concept d'histoire qui n'existe pas encore » (RANCIÈRE, 1974 : 19-20). A cet égard, Rancière est en accord avec la position charnière que *Les mots et les choses* assignait à Kant au sein des ruptures épistémiques jalonnant l'histoire du savoir occidental. Selon Foucault, on s'en souvient, si Kant, par sa critique de la représentation classique, marque bien « le seuil de notre modernité », ce n'est pourtant que dans une « seconde phase », autour de 1800, que l'Histoire devient « l'incontournable de notre pensée » et que l'homme à proprement parler, « comme objet difficile et sujet souverain », apparaît (FOUCAULT, 2004 : 255, 233, 231, 321). Si Kant est bien celui qui va permettre de le penser, le sujet de l'histoire qu'Althusser croit repérer chez lui ne s'y trouve en fait aucunement.

2/ D'autre part, selon Rancière, le concept de l'homme impliqué dans la question anthropologique reste lié à l'interrogation sur « la nature de l'homme » (1974 : 22). Sur ce point précis, il s'écarte quelque peu de la pensée de Foucault. C'est que la question anthropologique kantienne, suivant *Les mots et les choses*, parce qu'elle colore le transcendantal d'empirique, est déjà le signe d'une « réflexion de niveau mixte » caractéristique de la pensée moderne (2004 : 352). A l'inverse, pour Rancière, elle renvoie au thème de la « nature humaine » – soit celui-là même qui définissait, selon Foucault, la pensée classique. Cependant, l'essentiel, pour Rancière, est de montrer que l'homme ainsi compris n'est pas « le sujet conquérant de l'humanisme » (1974 : 21). Il est l'homme du panoptique, tel que Bentham en a donné les principes. Et on reconnaît aisément, dans la description d'un « homme que l'on forme, assiste, surveille et mesure » (1974 : 22), les thèses essentielles de *Surveiller et punir*, qui paraîtra l'année suivante : le panoptique est bien « la figure architecturale » d'une « "anatomie" » du pouvoir où l'individu, par des techniques de surveillance, « est soigneusement fabriqué » (FOUCAULT, 2002a : 233, 251, 253). Rancière ne fait du reste pas mystère de sa source d'inspiration : dans ce qui précède, écrit-il,

« on reconnaîtra l'enseignement de Michel Foucault au Collège de France » (1974 : 22)[5].

Mais la pensée de Foucault joue un rôle peut-être plus fondamental dans *La leçon*. Rancière oppose en fait deux choses à Althusser : une logique de l'égalité (contre une théorie de l'éducation) ; une façon d'étudier les discours (ceux de Marx y compris) qui ne serait pas fonction d'une « ligne de démarcation » entre orthodoxie et déviation posée par avance dans la théorie. Or, sur ce dernier point, je crois que Rancière trace en fait un sillon analogue à celui que Foucault, à partir de *L'archéologie du savoir*, commençait de creuser. Pour l'un comme pour l'autre, le problème est de trouver comment articuler justement pratique et discours. Et, jusque dans les termes choisis par Rancière, la solution proposée par *La leçon d'Althusser* paraît rejoindre, avec beaucoup de précision, ce que *La volonté de savoir* appellera « la règle de la polyvalence tactique des discours » (FOUCAULT, 2002b : 132). La question, en tout cas, est bien identique : comment le discours communique-t-il avec la pratique ? Et on sait que cette question est précisément à la source du grand livre théorique de Foucault, en 1969 : la notion de « pratique discursive » ne devait-elle pas le conduire à introduire toujours davantage, dans la matérialité du discours, les effets de pouvoir dont celui-ci est l'objet aussi bien que le sujet[6] (2008 : 162) ? Je voudrais au fond montrer que Rancière, dans une conceptualité qui est celle-là même de Foucault, poursuit au fond un dessein parallèle à l'analytique du pouvoir foucaldienne : rendre l'analyse historique du discours poreuse à la politique.

Il importe de dépasser l'embarras qui est celui d'Althusser lorsqu'il constate que Marx lui-même n'est pas fidèle à la « coupure épistémologique » qui donne son impulsion à ses œuvres de maturité (quand, par exemple, il continue d'utiliser la notion d'aliénation au sein même du *Capital*). Ces concepts problématiques, il faut se demander « quelle en est la fonction discursive » ; et il

[5] Dans un sens sur ce point similaire, Daniel Giovannangeli a récemment souligné qu'à « l'erreur de diagnostic d'Althusser», Rancière opposait «l'enseignement de Foucault au Collège de France » (GIOVANNANGELI, 2008).

[6] D'une manière plus générale, je puis placer en exergue des développements suivants cette phrase également extraite de *L'archéologie du savoir* : « L'énoncé, en même temps qu'il surgit dans sa matérialité, apparaît avec un statut, entre dans des réseaux, se place dans des champs d'utilisation, s'offre à des transferts et à des modifications possibles, s'intègre à des opérations et à des stratégies où son identité se maintient ou s'efface. Ainsi l'énoncé circule, sert, se dérobe, permet ou empêche de réaliser un désir, est docile ou rebelle à des intérêts, entre dans l'ordre des contestations et des luttes, devient thème d'appropriation ou de rivalité » (FOUCAULT, 2008: 145). Au plus fondamental, l'usage ranciérien de Foucault est rendu possible par un refus commun de l'opposition idéologie/science.

faut en conclure qu'il n'y a « pas une logique du *Capital* mais des logiques, des stratégies discursives différentes répondant à des problèmes différents » (RANCIÈRE, 1974 : 154). Or qui ne sait qu'une analyse des formations discursives menées en termes de « fonctions » et de « stratégies » était précisément le cœur de *L'archéologie du savoir* ? Mais il y a plus. Ce que manque Althusser, c'est au fond la leçon de *Surveiller et punir* : « La formation des hommes nécessaires à la reproduction des rapports bourgeois se fait (…) par les effets pratiques et discursifs de tout un système de discipline » (RANCIÈRE, 1974 : 178). Si Althusser rate cela, c'est essentiellement parce que sa conception du discours est erronée ; c'est parce que « les mots ne sont pas pour lui des éléments de pratiques discursives articulées sur d'autres pratiques sociales mais des représentations des conditions existantes » (1974 : 178).

Tout le projet de Rancière – typiquement foucaldien – est donc bien de joindre l'analyse des discours (« pratiques discursives ») à celle de l'essaimage de la technologie disciplinaire (« système de discipline ») : la proximité ne peut être plus marquée. Aussi bien, lorsqu'il propose de penser « le pouvoir des mots » en étudiant les modalités sous lesquelles un même terme peut provoquer des effets de pouvoir diamétralement opposés (réactionnaires ou révolutionnaires), quand il indique que « tout se tranche non pas entre les mots […] mais dans les mots, dans leurs retournements et leurs torsions » (1974 : 175), on ne peut que penser à la perspective historique et stratégique que Foucault préconisait pour l'analyse des discours. Rancière fait-il autre chose, tout bien considéré, que de prendre au sérieux l'avertissement de Foucault dans *La volonté de savoir* ? C'est qu'

> (…) il faut admettre un jeu complexe et instable où le discours peut être à la fois instrument et effet de pouvoir, mais aussi obstacle, butée, point de résistance et départ pour une stratégie opposée (FOUCAULT, 2002b : 133).

On sait bien que, d'un point de vue théorique, l'inoculation de la pratique dans le discours, encore passablement difficile dans *L'archéologie du savoir*, se fit chez Foucault progressivement. Sans doute n'est-elle pleinement acquise que dans les grands ouvrages des années soixante-dix. Mais tout se passe comme si Rancière, en 1973, tirait bénéfice des avancées récentes de la pensée foucaldienne ; et ce serait bien elle qui lui offre la clé d'une critique positive des positions d'Althusser. On ne s'étonnera dès lors pas que Rancière, à l'issue de la rédaction de cet ouvrage, décida, selon un geste foucaldien, de se plonger de longues années dans les « archives un peu poussiéreuses » (Foucault 2001a : 195) de l'auto-émancipation de la classe ouvrière. D'où résulta, en 1981, *La nuit des prolétaires*.

6. La subjectivation politique, entre Rancière et Foucault ?

Dans *La leçon d'Althusser*, on l'a vu, Rancière dispose déjà en partie de la matrice conceptuelle de *La mésentente*. Une théorie de l'égalité y est jointe à un intérêt double, porté aux jeux de discours, comme à leurs effets pratiques. Si le premier thème est une création originale de Rancière, j'espère avoir montré que le second emprunte pour sa part beaucoup à Foucault. Manque encore, pourtant, le fondement de l'ouvrage de 1995 (l'ontologie du « sensible ») et son point de culmination (la notion de « subjectivation »). Or il est intéressant de constater que, sur ces deux points également, la proximité de Rancière à Foucault est avérée.

J'esquisserai simplement le premier point. Un partage du sensible, finalement, est l'ensemble systématique des conditions sous lesquelles sont donnés et sont partagés, dans une formation historique spécifique, les ordres de l'être, du dire et du faire. Ce qui, en un moment et en un lieu donnés, est (in)visible, (in)dicible, (in)faisable, ressortit à certaines conditions qui règlent les modalités d'apparition du commun. Pour le dire brutalement, un partage du sensible est en ce sens une figure de l'*a priori* historique. Il est difficile de ne pas penser, à ce propos, aux différentes manières dont Foucault reprend continuellement la question kantienne de l'*a priori*, mais dans le sens de son historicisation maximale (voyez, par exemple, les notions d'*épistémè*, ou bien, à l'autre extrême de son parcours, celle de « pensée»[7]) : à chaque fois, la condition du déploiement d'une certaine séquence historique est elle-même intégralement historique. Le partage du sensible doit s'entendre dans une double détermination : politique, naturellement, mais aussi esthétique. Or de quelle esthétique s'agit-il ? A nouveau, Rancière est tout à fait clair à ce sujet : « Si l'on tient à l'analogie, on peut l'entendre en un sens kantien – éventuellement revisité par Foucault – comme le système des formes *a priori* déterminant ce qui se donne à ressentir » (2007b : 13).

[7] Sur la notion *d'épistémè*, on se reportera spécialement à *Les mots et les choses* (2004 : 13) et à *L'archéologie du savoir* (2008 : 259-260). On lira également, dans le même ouvrage, le développement systématique consacré à la notion d'*a priori* historique (2008 : 174-176). D'autre part, le concept de pensée, entendu dans une acception strictement historique, peut néanmoins apparaître, dans l'oeuvre de Foucault, comme constituant à l'égard des trois axes d'investigation privilégiés dans son travail (savoir, pouvoir, soi) : « Par "pensée", j'entends ce qui instaure […] le jeu du vrai et du faux […] ce qui fonde l'acceptation ou le refus de la règle […] ce qui instaure le rapport avec soi-même […] cette pensée à une historicité qui lui est propre » (2001c : 1398-1399).

D'autre part, il est remarquable que Rancière, à l'instar de Foucault, loin d'abandonner la catégorie de sujet, la réinvestisse, mais dans un sens profondément nouveau : un sens qui n'est pas redevable à la conception classique (ou essentialiste), et qui ne se contente pas plus de sa critique anti-humaniste. Encore une fois, il semble que sur ce point son oeuvre prolonge certaines intuitions de Foucault. On sait que celui-ci, après avoir détruit dans ses fondements la notion de sujet (dans son archéologie), la réintroduira, mais d'abord dans un sens négatif (premièrement comme simple dérivée de la fonction énonciative, ensuite *via* le concept d'assujettissement, central dans sa généalogie du pouvoir), pour *in fine* esquisser le sens positif qui pourrait lui échoir (avec l'étude des pratiques éthiques de subjectivation). Surtout, chez nos deux auteurs, le problème est toujours identique : il s'agit de placer au centre de la réflexion un certain concept du sujet valant soit comme interruption d'un ordre policier, soit comme déplacement d'un dispositif de pouvoir-savoir, mais renvoyant toujours, au final (et pour le dire en termes foucaldiens), à une pratique de la résistance, voire de la liberté.

On se gardera néanmoins de conclure, à partir d'une identité terminologique, à une parfaite identité de contenu. La pensée de la subjectivation ranciérienne diffère profondément de son élaboration par Foucault. D'un mot, l'effort de Rancière ressortit à des motivations immédiatement politiques, tandis que le travail de Foucault doit se comprendre dans un cadre plus large, dont le centre est la question éthique, ici définie comme sphère du rapport de soi à soi (ce qui ne retranche rien de ses virtualités proprement politiques). L'indice de ceci est que la subjectivation, chez Rancière, est tout entière suspendue au thème de l'*égalité* (« le tort est […] le mode de subjectivation dans lequel la vérification de l'égalité prend figure politique » (RANCIÈRE, 2007a : 63)), tandis qu'elle est liée, par Foucault, au problème de la *vérité*[8]. Exemplairement, dans *L'herméneutique du sujet*, l'ascèse philosophique, l'ascèse propre aux pratiques de soi de l'Antiquité hellénistique et romaine, est décrite comme une « subjectivation du discours vrai » : elle est ce qui permet d'acquérir les discours vrais, c'est-à-dire d'en devenir le sujet. Il s'agit alors de

[8] Notons, par parenthèse, que le difficile et essentiel problème de la vérité chez Foucault se pose à peu près comme suit : d'abord il engage la question de savoir à quelles règles obéissent, dans un champ épistémique spécifique, le partage du vrai et du faux ; dans un deuxième temps, le thème semble à peu près se résumer aux effets de vérité politiques d'un discours ou d'une pratique dans un dispositif de pouvoir donné ; il fait enfin signe vers l'incorporation éthique du vrai dans un certain type de discours, sous le signe du courage de la vérité. Ces différentes perspectives, loin de s'exclure mutuellement, se cumulent au contraire au fil du parcours de Foucault.

> (…) se rejoindre soi-même comme fin et objet d'une technique de vie, d'un art de vivre. Il s'agit de se rejoindre soi-même avec, comme moment essentiel, non pas l'objectivation de soi dans un discours vrai [comme c'était le cas dans l'ascèse chrétienne], mais la subjectivation d'un discours vrai dans […] un exercice de soi par soi (FOUCAULT, 2001d : 316, 317).

Tout ce qui précède montre combien la pensée de Foucault organise en profondeur la conceptualité de Rancière, de *La leçon d'Althusser* jusqu'à *La mésentente*. On voit aussi que c'est sous le signe de Foucault que la critique du « procès sans sujet » se poursuit et s'achève dans une conceptualisation de la subjectivation d'ailleurs pensée – selon un signifiant majeur du travail de Foucault – en terme de « dispositif ». Du coup, si la mise en lumière de cette proximité indéniable permet aussi de montrer que, malgré tout, Rancière et Foucault forgent des concepts de « subjectivation » qui ne se recoupent pas exactement, la question serait maintenant de savoir s'ils peuvent, pourtant, se compléter.

En partant du problème auquel conduisait Zizek – celui de l'effectivité et, partant, de la durabilité, voire de l'institution éventuelle des procès de subjectivation politique –, la question pourrait se poser comme suit. Trouverait-on de quoi affronter ce redoutable problème en nouant d'un même fil les concepts de subjectivation forgés respectivement par Rancière et par Foucault ? La question de l'institution et de la consistance temporelle des procès politiques de subjectivation doit-elle être pensée au point de croisement des notions d'égalité (Rancière) et de vérité (Foucault) ? Plutôt que de l'éluder, un tel concept de la subjectivation pourrait-il assumer la question de la reconstitution durable et organisée de ce que défait le mouvement même de subjectivation politique ?

Signalons qu'il existe effectivement une pensée philosophique du politique qui lie, à partir du concept de subjectivation, égalité et vérité : il s'agit du système d'Alain Badiou. Une précaution, néanmoins, avant d'en dire un mot. Il faut souligner que Zizek, dans l'article analysé précédemment, fait à Badiou des critiques analogues à celles qu'il adresse à Rancière : le problème essentiel, selon lui, c'est non seulement l'élision du « sujet » au profit de la « subjectivation », mais aussi, et plus encore, la distinction ontologique entre deux ordres du réel sur laquelle elle s'indexe (politique/police ou, dans ce cas, événement/être). Il s'agirait donc d'interroger aussi, dans cette perspective, la pensée badiousienne.

Le fait est que l'existence des vérités est, pour Alain Badiou, « l'évidence empirique initiale ». Il distingue ensuite différents processus de vérité, dont l'un

est dit « politique ». Une vérité, ici, est toujours un processus, multiple, qui apparaît sur un mode événementiel. Or ce qui localise et tient point par point une vérité, c'est précisément ce que Badiou nomme « subjectivation ». Enfin, dans ses mots, une vérité politique a toujours pour noyau une quadruple détermination, en termes de : volonté, confiance, autorité, égalité. S'étonnera-t-on dès lors que Badiou, de ce qu'il construit son concept de subjectivation politique en nouant le problème de la vérité à celui de l'égalité, affronte pour sa part le problème que Rancière, peut-être, évitait : celui de la spécification empirique précise desdits procès de subjectivation, et celui de leur organisation[9] (BADIOU, 2006 : 12, 29-37). C'est ainsi dans ce cadre que s'inscrit la méditation – poursuivie récemment dans *L'hypothèse communiste* (2009) – de l'« échec » caractéristique des événements politiques récents (de la Commune de Paris à Mai 68 en passant par la Révolution Culturelle). C'est donc sans doute sa façon de poser la question de la subjectivation (entre Rancière et Foucault, dira-t-on en forçant le trait), qui amène Badiou à retrouver une question portée par Deleuze et Guattari : celle de la capacité de former, lors d'« une mutation sociale », « des agencement collectifs correspondant à la nouvelle subjectivité » liée à cette événementialité (DELEUZE/GUATTARI, 2003 : 216). C'est elle, en tout cas, qui introduit Badiou à une réflexion – en cours – sur un mode d'organisation de la processualité politique qui cesserait de se subjectiver dans la forme du « parti ».

Une question essentielle se pose alors, au carrefour de ces diverses pensées du politique. L'institution de la subjectivation politique s'intitulait, chez Rancière, démocratie. Or, même selon le sens, irréductible à son usage dominant, que ce dernier lui donne, Badiou préconise d'abandonner cette notion, à ses yeux trop comprise avec le « matérialisme démocratique » caractéristique du capitalisme parlementaire[10] (2006 : 9). Sans vouloir

[9] C'est dans ce cadre que doit être comprise la critique badiousienne de Rancière : « Rancière omet de dire que tout processus politique, même au sens où il l'entend, se montre comme processus organisé. Tendanciellement, il confronte des masses fantômers à un état innomé » (1998 : 137).

[10] Ailleurs, le même note encore : « Il est tout à fait paradoxal que la pensée critique de Rancière s'interrompe juste avant la qualification, au regard du supplément politique, de l'État parlementaire. Et je soupçonne qu'il s'agit pour Rancière de ne jamais s'exposer […] à la mortelle accusation de n'être pas un démocrate » (1998 : 135). A nouveau, c'est bien le rapport actuel de ces deux disciples d'Althusser à la philosophie de Marx et à la politique marxienne qui est ici en jeu. La question du maintien ou du renoncement à la notion de démocratie implique la réévaluation du concept de communisme et, partant, de celui de révolution : il est notoire que la position de Rancière apparaît sur ce dernier point bien plus claire et tranchée dans la *Leçon d'Althusser* que dans *La mésentente*.

dramatiser inutilement la situation présente, ni effrayer gratuitement la majorité de nos contemporains, tout semble malgré tout indiquer que l'élaboration rigoureuse de la notion de « subjectivation politique » – sous les doubles auspices, peut-on dire, de la communauté des égaux (Rancière) et du courage de la vérité (Foucault) – impose de reconsidérer, dans la théorie autant que dans les faits, la notion de « démocratie » elle-même – le mot autant que la chose, au moins telle que nous la connaissons[11]. Or il est bien possible que cette évaluation nouvelle échappe à la conceptualité de la « philosophie politique ». Qu'elle soit plutôt l'affaire, indissociablement, de la philosophie critique et de la politique proprement dite – soit, au sens de *L'idéologie allemande*, de la politique révolutionnaire.

BIBLIOGRAPHIE :

L. ALTHUSSER (1973), *Réponse à John Lewis*, Maspéro, Paris.

_____ (1982), *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, dans *Positions*, éd. Sociales, Paris, p. 82-137.

A. BADIOU (1998), *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Paris.

_____ (2006), *Logique des mondes. L'être et l'événement, 2*, Seuil, Paris.

_____ (2009), *L'hypothèse communiste*, Lignes, Paris.

G. DELEUZE & F. GUATTARI (2003), *Mai 68 n'a pas eu lieu*, dans G. Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Minuit, Paris, p. 215-217.

M. FOUCAULT (2001a), *Préface*, dans *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, p. 187-195.

_____ (2001b), *« Omnes et singulatim » : vers une critique de la raison politique*, dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, p. 953-980.

_____ (2001c), *Préface à l'« Histoire de la sexualité »*, dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, p. 1397-1403.

_____ (2001d), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Seuil/Gallimard, Paris.

_____ (2002a), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris.

[11] Tout récemment encore, Kristin Ross, avec pondération, posait clairement les termes du débat : « Toutes les "démocraties industrielles avancées" actuelles sont en réalité des démocraties oligarchiques : elles représentent la victoire d'une oligarchie dynamique, d'un gouvernement mondial centré sur les grosses fortunes et le culte de l'argent, mais capable de construire un consensus et une légitimité grâce à des élections qui limitent l'éventail de choix et protègent de fait l'ascendant des classes supérieures » (2009: 120).

_____ (2002b), *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris.

_____ (2004), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris.

_____ (2008) *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.

D. GIOVANNANGELI (2008), *Ontologie phénoménologique et anthropologie chez Sartre*, dans les Actes du colloque « Questions anthropologiques et phénoménologie » (Université de Liège, 08-10/10/2008), à paraître.

K. MARX (1998), *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, tr. par J. Molitor, Allia, Paris.

K. MARX & F. ENGELS (1982), *L'idéologie allemande* précédé de *Thèses sur Feuerbach*, tr. par G. Badia [et. al.], éd. Sociales, Paris.

J. RANCIERE (1974), *La leçon d'Althusser*, Gallimard, Paris.

_____ (2006), *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, 10/18, Paris.

_____ (2007a), *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris.

_____ (2007b), *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, La fabrique, Paris.

K. ROSS, *Démocratie à vendre*, tr. par I. Taudière, dans G. Agamben [et. al.], *Démocratie, dans quel état ?*, La fabrique, Paris, p. 101-121.

S. ZIZEK (2000), *Le malaise dans la subjectivation politique*, tr. par E. Doisneau, dans *Actuel Marx* 28, PUF, Paris, p. 137-152.

Miedo, terror, horror: hacia una conceptualización de la violencia política

Valerio ROCCO LOZANO*
Universidad Autónoma de Madrid (España)

RESUMEN: A partir de los análisis de *Horrorismo*, de Adriana Cavarero, y de *Terror tras la postmodernidad*, de Félix Duque, es posible reflexionar sobre la pertinencia de una nueva conceptualización de la violencia política, analizada desde el punto de vista de la víctima. A partir de esta premisa, se puede construir, sobre los diferentes sentimientos de reacción a la violencia, un desarrollo histórico-simbólico de tres épocas sucesivas en la historia de la violencia: en primer lugar, se habría dado la era pre-política de un *miedo* al daño irracional e incalculable, para salir de la cual se organizaría racionalmente la violencia en formas políticas basadas en el *terror*. La hipótesis de este artículo es que, tras haber cerrado esta segunda etapa, nos encontraríamos instalados en una fase *horror*ista, paralizante, ciega, irracional de la violencia, en el marco global de una información masiva omniabarcante. En esta nueva fase cambia la naturaleza misma del *evento*, así como las relaciones políticas a todas las escalas. La filosofía debe pensar este nuevo marco, proporcionando una terminología política ajustada a las circunstancias.
PALABRAS CLAVE: violencia, horrorismo, terrorismo, postmoderno, filosofía de la historia.

ABSTRACT: Starting from the standpoint reached by Adriana Cavarero, in his book *Horrorism*, and by Félix Duque, in his *Terror tras la postmodernidad*, it is possible to explore the relevance of a new conceptualization of the political violence, from the standpoint of the victims. These premises allow us to build, upon the different feelings of reaction against violence, a historical-symbolic development, in three successive eras in the history of violence: first, the pre-political stage of the *fear* of an irrational and incalculable damage, from which the second era escapes through the rational organization of violence in political forms based upon *terror*. Our hypothesis is that, after the end of this second stage, we are experiencing now a *horror*ist, paralyzing, blind, irrational kind of violence, in the global framework of an all-embracing mass-media communication. In this new stage the nature of the *event* itself has changed, as well as the political relations at every level. The task of philosophy is to think this new framework, providing a new political terminology adequate to this situation.
KEYWORDS: violence, horrorism, terrorism, postmodern, philosophy of history.

* **E-mail:** valerio.rocco@uam.es

En su reciente libro *Horrorismo* la filósofa italiana Adriana Cavarero intenta, a partir de este nuevo concepto que sirve de título a su obra, explicar una nueva forma de violencia, propia del terrorismo internacional en la era de la globalización y de los medios de comunicación de masa. La perspectiva de Cavarero, que nace de la atención a las víctimas de la violencia, y por la tanto de la toma del punto de vista del inerme, frente a la tradición clásica, que ha clasificado las formas de violencia desde el punto de vista de quien la practica, es sumamente fructífera en muchos aspectos.

En primer lugar, ofrece una nueva terminología política adaptada a un mundo donde la omnipresencia de la cobertura mediática genera un universo informacional sincrónico, donde no se acortan tanto las distancias sino el tiempo de recepción de noticias. Esto provoca una actitud informativa, sobre todo en el caso de grandes catástrofes, marcada por la excitación de la novedad, las prisas por querer ofrecer en primicia la descripción del evento y la voluntad de impactar al espectador con imágenes explícitas y sobrecogedoras. El resultado de esta generalizada manera de proceder es que ha cambiado profundamente la naturaleza misma del evento. Todavía Kant hablaba de esas grandes conmociones de la historia, como revoluciones, catástrofes, transformaciones súbitas que cambian para siempre el rumbo del curso de los acontecimientos geopolíticos; la palabra por él utilizada, "*Begebenheit*", traducida a menudo como "donación de sentido" (Cfr. DUQUE, 1998: 152), ya no sería utilizable hoy. Entonces el contexto era el del retraso en la recepción de la noticia, su aparición en medios con escaso aparato gráfico y con un destino mucho menos masificado que hoy en día, lo que permitía el análisis reflexivo de la noticia, calibrando las causas y sobre todo las consecuencias del evento, excitando más la reflexión que el temor, el sobrecogimiento o el horror. En ese sentido hablaba Kant de un "sublime" (Cfr. KANT, 2003: 222) también sociopolítico, que invade al que contempla las revoluciones y los motines desde lejos, desde la seguridad que ofrecen no tanto la distancia física, sino sobre todo la temporal.

La sincronía informativa aproxima en cambio todo acontecimiento, la imagen suscita nuestra conmoción al mismo tiempo que anula nuestra capacidad de reflexión, de encontrarle un sentido al evento o, mejor dicho, de considerar al evento como donación de sentido. En la sociedad informativa global, ya nada tiene sentido, y mucho menos los episodios de violencia que se nos presentan constantemente a través de la imagen y el sonido. Es posible que

haya cambiado la forma de violencia en el último siglo, pero sobre todo lo que ha cambiado es la manera de *recibirla*, de tener noticia de esa violencia: la imagen de la sangre, de la mutilación, del desastre que se nos aparece en la televisión, bloquea nuestra capacidad de raciocinio, pero también de piedad y simpatía, nos quita la palabra y nos deja aterrados, inmóviles, vacíos.

Para explicar este nuevo tipo de violencia difundida mediáticamente, Cavarero habla de *horrorismo* como de una radical transformación en las maneras no tanto de ejercer, sino de padecer la violencia (Cfr. CAVARERO, 2009: passim). A la víctima *directa* de la masacre, de la mutilación, la violación o la vejación, se añade la víctima *indirecta* que, a través de la contemplación sin filtros de esa violencia, se siente también violentada y herida. La adopción de la perspectiva de la víctima afecta también al estilo de la autora, renuente a la formulación de clasificaciones generales que intenten dar cuenta de los fenómenos bélicos y terroristas, y en cambio atenta a lo concreto, a la continua sucesión de ejemplos que permitan encuadrar las tipologías horroristas dando la voz a las víctimas de atentados y vejaciones. Como explica claramente la *Introducción* a la edición española recién publicada, al aludir a la tragedia del 11-M, ante el "vaciado violento de sentido" (CAVARERO, 2009: 14) hacia el que se dirige la fase actual de la historia de la destrucción, se hace necesario insistir en la singularidad y la unicidad de cada persona, de cada víctima, reaccionando así contra esa lógica horrorista que parece adueñarse poco a poco de la esfera política internacional. Precisamente por esta convicción teórica, que nace de presupuestos ideológicos profundos, como se ha dicho Cavarero se niega a formular consideraciones de carácter universal que, en cambio, podrían demostrar que su nueva conceptualización de los fenómenos violentos puede ser extremadamente fructífera desde el punto de vista filosófico.

De hecho, a partir de las tesis de Cavarero es posible, aunque ella no lo haga sino en esbozo (cfr. CAVARERO, 2009: 129 y sigs.), reconstruir una *historia* de las formas de violencia en tres marcos conceptuales diferentes centrados respectivamente en la principal actitud de la *víctima* frente a la amenaza de la violencia. Estas tres actitudes serían, de manera sucesiva, el miedo, el terror y el horror. No hay que olvidar que nos encontramos en el punto de vista de la filosofía de la historia, o de la indagación del sustrato simbólico-conceptual de la historia, y que por ende se trata de un marco que no pretende ser exacto historiográficamente, sino fecundo heurísticamente.

A) En un primer momento, a nivel pre-estatal, tal y como nos lo presenta la visión hobbesiana, dominaría el *miedo*, el ciego y violento temor animal que impide toda cohesión social.

> Todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente, no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que puedan ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve. (HOBBES, 2001: 125)

Roberto Esposito, en el primer capítulo de su libro *Communitas*, ha destacado la importancia que el miedo tiene como "fundamentum regnorum", como origen y fundamento de las comunidades políticas (Cfr. ESPOSITO, 2007: 53 y sigs.). El miedo posee como característica la de no ser intencional: no siempre hay un objeto concreto al que se tiene miedo. De hecho, en la frase "tengo miedo" parece más bien que es el miedo quien nos tiene a nosotros[1]. Lo que más miedo provoca es el carácter de imprevisibilidad, de total sensación de frustración al no poder controlar la situación, pautarla con reglas, con la seguridad de un cálculo. Se tiene miedo, por lo tanto, a la potencial violencia

[1] Como *excusatio non petita*, puede ser este el momento de señalar la desconfianza que merecen, en nuestra opinión, los tratamientos de sentimientos, entre otros el del miedo, el terror y el horror, desde un punto de vista lingüístico-pragmático, analizando la manera en que el lenguaje ordinario se refiere a ellos. El problema de este tipo de acercamientos, como los que se pueden ver en los análisis de "temor y angustia" en el §30 de *Ser y tiempo* (Cfr. HEIDEGGER, 1951: 157 y sigs.) o en el primer capítulo de *Terror tras la postmodernidad* (DUQUE, 2004: 7 y sigs.), es que valen sólo para un idioma determinado, pero en cuanto intentan traducirse se ve bien la contingencia, esto es, la debilidad, que encierran: baste como ejemplo que un mismo objeto, como son las "películas de terror", o incluso "de miedo" en castellano, en idiomas como italiano o inglés se denominan "film dell'orrore" y "horror movies", o incluso (valga la parodia) "scary movies", de lo cual no vale extraer consecuencias etnográficas sobre diferentes reacciones según el país ante las mismas escenas cinematográficas. Compárese, por otra parte, si se prefiere los acercamientos sintácticos, los muy diferentes complementos implicados por el miedo en diferentes idiomas: "Angst haben *vor*", "avere paura *di*", "tener miedo *a*", "to be afraid *of*". Sólo valdría sacar consecuencias filosóficas del uso del lenguaje si se cree, como algunos han hecho, que existe un idioma preferente para pensar la cosa misma. En el planteamiento de esta ponencia, este no es el caso, al revés, se cree que la filosofía debe aportar rigor conceptual a un uso corriente de términos, en todos los idiomas, que no guarda las necesarias diferencias entre miedo, terror y horror.

súbita e inmotivada, incalculable, que pesa sobre el destino del hombre como la espada de Damocles. Precisamente para escapar del miedo generalizado de la sociedad pre-política, los hombres deciden organizar y pautar la violencia, antes descontrolada, y someterla a un código de conducta con voluntad de cientificidad, en lo que refiere a su capacidad de previsión. En la sociedad política, se sabe cuándo se puede ser sometidos a la violencia por parte del único órgano que la detenta: cuando se viola el pacto, la norma, que es conocida, pública, racional, y común a todos. De este modo, se pasa del miedo irracional a un temor racional al castigo: el nacimiento del Estado puede entenderse sólo como un acto violento ejercido para administrar racionalmente la violencia. Aquí no interesa la naturaleza precisa de ese acto violento: no es éste el momento de analizar si tienen más razón los contractualistas (que por cierto casi nunca dejan de subrayar la dosis de violencia implícita en el pacto originario) o por ejemplo Hegel, no sólo cuando habla del miedo a la muerte como primer momento de la dialéctica entre siervo y señor en el cuarto capítulo de la *Fenomenología*, sino también cuando señala en sus *Lecciones de Estética* que el fundador del Estado, el violento e irreflexivo héroe originario, debe crear con su espada esa misma sociedad de la que luego ha de ser expulsado para la correcta administración del poder.

> Esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo. (HEGEL, 2000: 119)

> Los héroes griegos aparecen en una época pre-legal, o bien devienen ellos mismos fundadores de Estados, de modo que derecho y orden, ley y costumbre, emanan de ellos y se realizan efectivamente como su obra individual, la cual queda asociada a ellos. (HEGEL, 1989: 189)

Lo que nos preocupa aquí no es tanto el *mecanismo de la fundación* de la sociedad, sino su *causa final*. Y ésta parece haber sido la voluntad común de sustituir el miedo a una violencia ciega por el terror a un poder previsible en sus actuaciones.

B) Según esta lógica, la fase estatal, nacida para escapar de la situación anterior, se caracterizaría por el terror, en muchos sentidos: en primer lugar, sobre el terror a la coacción y a la represión violenta funda su poder el Gran Leviatán, en el marco hobbesiano, de tal manera que puede decirse que para el gran filósofo inglés huimos del miedo para ingresar en el terror. Éste último sentimiento nace del respeto a la majestad y a la dureza de ese "Dios sobre la

tierra" que puede castigarnos de manera sistemática, organizada, fría e invencible.

> La multitud así única en una persona se denomina Estado, en latín *Civitas*. Esta es la generación de aquel gran Leviatán o más bien, (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa, porque en virtud de esta autoridad que se confiere por cada hombre particular el Estado posee y utiliza tanto poder y fortaleza que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. (HOBBES, 2001: 186)

En este nuevo contexto la violencia empieza a tener una lógica, la del marco "delito-castigo-redención". En virtud de este hecho, se ha hablado incluso del poder salvífico y eminentemente espiritual del castigo estatal: por ejemplo, para el joven Hegel, el criminal que ha dañado la Vida al dañar a su prójimo y que toma conciencia del significado profundo de su delito, y se redime con la pena, tras cumplir condena no vuelve a ser un ciudadano más, sino que ingresa en la categoría superior de los que han entendido, precisamente por haberla vulnerado, la conexión de todos los sujetos a través del "bello vínculo" de la Vida, rebautizada "Espíritu" a partir de 1801 (Cfr. HEGEL, 1981: 275 y sigs.). En este sentido, se puede hablar de una "*felix culpa*", pero también de la traducción secular (o quizá no tan secular) del famoso *dictum* bíblico "*initium sapientiae, timor Dei*". En cierto sentido, el terror a la pena infligida por el Estado es, para Hegel, el comienzo de la sabiduría.

Para ver las conexiones entre terror y Estado, no se puede olvidar tampoco que el Terror, con T mayúscula, es el que maneja la burocratizada máquina estatal robespierriana para un proceso de depuración política autorizada por las leyes y refrendado por los tribunales. Si la Revolución Francesa es considerada la madre de muchos de los principios constitucionales que articulan los actuales Estados occidentales, no lo es menos por haber llevado a su extremo ese principio intrínseco en la forma estatal: el terror. Éste, como se sabe, es presentado por Hegel en la *Fenomenología* como el reverso de la Libertad Absoluta, abstracta, de ese gobierno nacido del triunfo de una facción que pretende eliminar, tras su llegada al poder, "toda diferencia o todo intento por parte de las diferencias de cobrar consistencia" (HEGEL, 2000: 348, tr. mod.). Si es cierta este proporcionalidad directa entre voluntad uniformizadora del Estado y su aplicación del Terror, ¿quién dudaría de que los Estados más enemigos de la diferencia interna, los del siglo XX, también han sido los más terroristas de la Historia?

Incluso la más pacífica de las herramientas del Estado, la legislación, aparece conectada intrínsecamente con la violencia y el terror. Como ha señalado Giovanna Borradori en el apéndice a sus conversaciones con Derrida y Habermas, incluidas en el volumen "*Filosofia del Terrore*", para Derrida la *Gewalt* escondida tras la ley se muestra en la expresión inglesa "*to enforce the law*", y la base del cumplimiento de la legalidad sería meramente el terror a la violencia del castigo (Cfr. BORRADORI, 2003: 176).

No sólo la violencia *normal*, penal del Estado está conectada a la dimensión del terror, sino también lo está la que se ejerce *en contra del Estado*. Las posiciones de ataque a la propia estructura del Estado, organizadas en grupos armados y animadas por ideologías subversivas, se inscriben en esta lógica que puede ser denominada, no por casualidad, *terror*ista. Ese "*Terror*" (pronúnciese en inglés tejano) descrito como enemigo satánico de una nación por el ex presidente George W. Bush no es sino la contrapartida de la violencia estatal. Ésta, además de provocar terror en los ciudadanos en su faceta penal-interna, aterroriza a los extranjeros en su faceta imperialista y expansionista: ejemplo de ello es el lema, sobre el que ha reflexionado Michele Martelli, que caracterizó la invasión militar de Afganistán por parte de la Administración Bush Jr. tras los atentados del 11-S en Nueva York y Washington: "*shock and awe*", golpear y aterrorizar (Cfr. MARTELLI, 2005: 47 y sigs.). Además de este terror estatal visible y confesable, aunque en muchos sentidos criticable, existe la dimensión inconfesable, invisible, de este mismo principio: el terrorismo de Estado.

Este no es, como se ha dicho a menudo una perversión patológica de las formas políticas de represión de la disidencia, sino la más perfecta y coherente consecuencia de los Estados, que están *ab initio* basados en el terror. Si al terror estatal se contrapone un terror subversivo, parece consecuente querer eliminar este último con un terror secreto, de segundo orden, que deje el monopolio del terror en manos del Estado. Compárese este ejemplo con el de la vigilancia, principio de dominación moderno por excelencia desde Bentham y Maquiavelo: a la vigilancia normal de la policía se contrapone la de espías de todo tipo (de potencias extranjeras, empresas privadas, detectives, etc.) que quieren apoderarse de información sensible poseída por el Estado. Contra este espionaje el Estado organiza así servicios de contraespionaje o contravigilancia que actúan fuera de los límites de la legalidad ordinaria y con total opacidad. En virtud del nuevo valor supremo de la seguridad, los Estados vigilan a los espías y arman grupos terroristas contra los terroristas; y ya no estamos hablando de

la época de Hobbes, y ni siquiera de la de Hegel: el terrorismo de Estado es el de la España de los GAL o de los Estados Unidos financiadores de esos terroristas a sueldo, terroristas *buenos*, que se convierten súbitamente, al cambiar la situación geoestratégica mundial, en enemigos, terroristas *malos*.

Por último, un nuevo concepto de terror se empareja a la figura estatal, de la manera más patente posible: con la Administración Bush nacen los "Estados terroristas", llamados también "Estados canalla", articulados en un eje del Mal al que hay que destruir. Lo que el anterior presidente americano y sus asesores no han explicado a la opinión pública es que *todo* Estado, no sólo Corea del Norte o Irán, es en sí mismo terrorista, en el sentido de que funda su poder, *ad intra* y *ad extra*, en el terror. Sin embargo, recuperando la perspectiva de las víctimas, ¿cómo es este terror? ¿Qué características posee, sobre todo en su comparación con el miedo y con el horror?

Adriana Cavarero ha mostrado, apoyándose en el Diccionario de Chantraine y contradiciendo en parte algunos análisis de Esposito, que el *terror*, por su propia etimología, derivada de la raíz indoeuropea *ter, se relaciona con la huida y el temblor, reacciones dinámicas ante la violencia (Cfr. CAVARERO, 2009: 19). Ante el peligro temido, esto es, previsto y calculado, es posible la fuga. En cambio, cuando no se sabe de qué dirección va a provenir el ataque, es inútil echarse a correr. Pero esta inmovilidad no sólo es propia de la irracionalidad de la etapa pre-política, marcada por el miedo paralizante, sino también de ese marco actual, de la era horrorista en la que, según Cavarero, estaríamos inscritos. De hecho, para esta autora, el *horror* se conecta etimológica y semánticamente con la inmovilidad que nace de la repulsión y la incomprensión. El verbo latino *horreo*, traducción del griego *phrisso*, implica el erizarse del pelo corporal, y esta reacción "horripilante" se conecta además con el nombre "*frigus*", frío; el horror paraliza, pone la piel de gallina y deja helado al espectador. Se trata de una parálisis que impide salir a la calle y bloquea toda palabra, toda reacción (Cfr. CAVARERO, 2009: 23). Félix Duque, en su *Terror tras la postmodernidad*, también se ha ocupado de distinguir, en un terreno más propiamente estético, el terror, definido como "sentimiento angustioso de la compenetración de los sublime y lo siniestro latente en los mecanismos de evitación del dolor" (DUQUE, 2004: 28), y el horror "*sentimiento medroso de la exasperación del asco, de la repugnancia* (en cuanto descomposición de algo bello)", y en el análisis de este último coincide, sobre todo en la constelación terminológica empleada, con el núcleo del planteamiento de Cavarero: de hecho, según Duque, el sentimiento del horror se daría

> (...) cuando el objeto productor, al mismo tiempo que *parece volverse súbitamente peligroso* o nocivo para quien se enfrenta al objeto horrendo, muestra en cambio su vulnerabilidad, su flanco débil, con sólo que sepamos *contextualizarlo* dentro de una narración o de un esquema de referencia, en suma: dentro de un *conjunto coherente de juicios de valor* (DUQUE, 2004: 28).

A pesar de que muchos otros análisis de Duque se distancian de los de Cavarero (sobre todo en cuanto a la dimensión aburguesada, edificante y reforzadora del sujeto que para él encerraría lo horroroso[2]), si aplicamos las reflexiones recién citadas al espectáculo estético de una masacre con muchas víctimas humanas, vemos entonces que las categorías de la inmediatez, la descomposición, la vulnerabilidad, el asco y la indignación moral, se encuentran asociadas al horror tanto en *Horrorismo* como en *Terror tras la postmodernidad*. Para ambas obras, nos encontramos en una época en la que el horror ha desplazado al terror o, dicho con palabras de Duque, en nuestra "existencia cada vez más *alienante y globalizadora*, o sea, cada vez más regida por imperativos económicos, lo cual significa, en definitiva: regida por criterios *cuantitativos*, y por ende uniformizadores" (DUQUE, 2004: 32), más sencillamente, en la "época postmoderna […], ha habido una sobreabundancia de representaciones *horrendas* […] y muy pocas genuinamente terroríficas" (DUQUE, 2004: 31).

C) Unificando y desarrollando estas visiones, se puede concluir que el marco horrorista sería propio del paradigma postmoderno, superestatal o postestatal de la era de la información, en la que rigen tres categorías por lo que respecta a los actos violentos: 1) la *visibilización mediática* de un tipo de violencia irracional, que sobrepasa el luto por la muerte, la de los desmembramientos, las mutilaciones, las torturas y otros sometimientos de la dignidad humana. 2) La absoluta *intercambiabilidad* de la víctima, debida a la casualidad de su elección,

[2] Estas diferencias, además de la que atañe de nivel de estudio (estético en un caso, político en el otro), se condensan en que, para Duque, el terror se parece mucho al horror de Caverero. De hecho, tiene un carácter paralizante e irracional, que convierte al mundo en extraño, imprevisible y loco; para él, "se trata […] de un *movimiento* en el que se difuminan las fronteras entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el Yo y el Mundo, de manera que, desde el primer respecto, se encuentra alterada, obstaculizada y hasta impedida la capacidad de respuesta racional, de razonamiento coherente, junto con la facultad de decidir o de operar *deliberadamente*, induciendo en cambio reacciones anormales, excesivas, alienada como se halla en este caso la conciencia, sea individual o (casi siempre) colectiva. Desde este segundo respecto, el objetivo, el mundo parece estar en manos de una Potencia inescrutable y fatídica, que juega cruelmente con las vicisitudes humanas" (DUQUE, 2004: 15-16). Como se ve, esta y otras caracterizaciones que Duque atribuye al terror serían predicables del horror en el marco terminológico de Cavarero, lo que constituye una diferencia de peso entre ambas visiones.

lo que aumenta las reacciones del tipo: "podría haber sido yo". 3) La *influencia* que eventos violentos geográficamente muy lejanos tienen en nuestra conducta diaria, al provocar una sensación de vulnerabilidad a pesar de que nuestra esfera más próxima no haya sido tocada, debido también a esa sincronía informativa de la que hablábamos al principio. Estas serían las características de la era *horrorista*.

¿Se trata de una tercera fase en la historia conceptual de la violencia política? ¿Es posible y fructífero este esquema tripartito, y es posible elevarlo también a las relaciones interestatales, además de las interpersonales? Indudablemente, si hay algo que caracteriza a la violencia actual además de su presencia omnímoda en los medios es su imprevisibilidad. Las guerras ya no van precedidas de declaraciones formales a un embajador. Los ataques terroristas, por lo menos los del nuevo terrorismo internacional, ya no eligen un blanco políticamente significativo, a ese gran personaje que se espera, todos los días, mientras va protegido por su escolta, poder ser objeto de un ataque. La nueva violencia se ejerce sin la mediación del cálculo y de la palabra: por esta razón se equivoca Alessandro Baricco en el apéndice a su versión libre de la *Iliada* al reivindicar la actualidad de un planteamiento femenino, dialogante, racional, e incluso bello, en el discurso homérico sobre la guerra:

> El lado femenino de la *Ilíada* se aprehende de sus voces: pero una vez aprehendido, luego se encuentra de nuevo, por todas partes. Difuminado, imperceptible, pero increíblemente tenaz. Yo lo encuentro fortísimo en los interminables momentos de la *Ilíada* en los que los héroes, en lugar de luchar, hablan. Son asambleas que nunca se terminan, debates infinitos, y uno deja de odiarlos sólo cuando empieza a comprender en el fondo de qué se trata: son su manera de posponer lo más posible la batalla. Son Sherezade, salvándose mediante el relato. La palabra es el arma con que congelan la guerra. (BARICCO, 2005: 182)

> Lo que tal vez sugiere la *Ilíada* es que ningún pacifismo, hoy en día, debe olvidar o negar esa belleza: como si nunca hubiera existido. Decir y enseñar que la guerra es un infierno y nada más es una mentira nociva. Por muy atroz que pueda sonar, es necesario acordarse de que la guerra es un infierno, *pero bello*. Desde siempre los hombres se lanzan a ella como falenas atraídas por la luz mortal del fuego. No hay miedo u horror que hayan conseguido mantenerlos alejados de las llamas: porque en ella siempre han encontrado la única redención posible ante la penumbra de la vida. (BARICCO, 2005: 185)

No este el momento de entrar a valorar lo correcto de estas tesis, aplicadas al gran poema homérico; lo que sí cabe rechazar, es que sean extrapolables a los contextos bélicos actuales. De hecho, frente a esta visión, ni los parlamentos previos, ni la atención a las grandes individualidades, ni, sobre todo, la estética

de lo marcial pueden encontrarse en la forma horrorista de la violencia, marcada por la imprevisibilidad, la i-lógica (en todas las acepciones de la palabra *lógos*), el anonimato y la desfiguración muda.

Y si el acto violento golpea sin previo aviso a la víctima directa, igualmente ocurre con la indirecta, la que es espectadora de esa violencia imprevista. Casi contemporáneamente al suceso, independientemente de si éste ocurre en la misma ciudad o en las antípodas, las conexiones en directo interrumpen partidos de fútbol y películas para informar de la última hora violenta y mostrar el crudo y horrendo testimonio gráfico de la misma. Además de los sentidos, la violencia horrorista golpea la lógica, cuando se trata de lo que Cavarero llama el "horrorismo suicida", del que la máxima expresión sería, según ella, la kamikaze palestina que, estando embarazada de 7 meses, se hizo estallar en Afganistán en medio de un mercado, provocando una decena de muertos.

Como se ve, estas características no permiten vincular la violencia horrorista con la terrorista clásica, ejercida por y contra el Estado en su tradicional administración dialéctica del poder. Lo que cuenta, ahora, en el momento de gran debilidad estatal, es la imagen que horroriza, utilizada como arma política. La humillación, la tortura y la mutilación, practicados desde siempre y en todos los bandos, no son ahora ya medios para conseguir confesiones, victorias o arrepentimientos, sino el fin mismo perseguido. Para ser más exactos, la *difusión* de la imagen de esas prácticas es el fin de la violencia horrorista. La filosofía, como saber que utiliza como armas la reflexión, la distancia crítica y la mediación, debe intentar conceptualizar este nuevo marco que, como se ha dicho, tiende por sí mismo al vaciamiento de sentido y a la absorción acrítica e inmediata del acontecimiento.

Antes de juzgar moralmente la naturaleza de la violencia horrorista (pero este no es el fin de la filosofía, que "debe guardarse de ser edificante") es preciso comprenderla, también en relación con las etapas anteriores. De ahí la necesidad, después de que algunos hayan hablado (muy poco proféticamente) del inminente fin de la Historia, de reactivar una poderosa investigación que haga renacer de sus cenizas a una disciplina, la Filosofía de la Historia, que quizá había sido enviada demasiado pronto al museo de los saberes enciclopédicos, ignorando cuán fructífera podría ser, hoy en día, para la reflexión política.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BARICCO, A., Homero, *Ilíada*, Barcelona: Anagrama, 2005.

BORRADORI, G., *Filosofia del terrore: Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Roma-Bari: Laterza, 2003.

CAVARERO, A., *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona: Anthropos, 2009.

DUQUE, F., *Historia de la Filosofía Moderna: La era de la crítica*, Madrid: Akal, 1998.

_____ *Terror tras la postmodernidad*, Madrid: Abada, 2004.

ESPOSITO, R. *Communitas: Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

HEGEL, G. W. F., *Escritos de Juventud*, México: FCE, 1981.

_____ *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE, 2000.

_____ *Lecciones sobre la estética*, Madrid: Akal, 1989.

HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, México: FCE, 1951.

HOBBES, T., *Del ciudadano y Leviatán*, Madrid: Tecnos, 2001.

KANT, I., *Crítica del discernimiento*, Madrid: Antonio Machado, 2003.

MARTELLI, M., *Teologia del terrore: filosofia, religione e politica dopo l'11 settembre*, Roma: Manifesto Libri, 2005.

¿Hacia un nuevo materialismo?

Verónica GAGO*
Universidad de Buenos Aires – CONICET – (Argentina)

RESUMEN: ¿Hay un nuevo materialismo? ¿De cuerpos que se rehacen y desmontan sucesivamente, de una historia de raíces también corpóreas, que debe inventar una gramática sexuada para narrarse? Nos proponemos rastrear un hilo común en ciertas posiciones feministas que intentan fundar un nuevo materialismo, redefinir a qué se le llama materia y, por tanto, ubicar el papel del lenguaje, los afectos y el pensamiento – esas materias inmateriales – en una nueva perspectiva, más allá de las normas del género.
Volver a la materia: leída desde el feminismo esta idea tiene varias capas que aquí nos interesa desentrañar del siguiente modo: (1) problematizar, desde Braidotti, la relación entre devenir y diferencia sexual; (2) a partir de analizar la concepción de Butler como una teoría que deconstruye la posibilidad de un universalismo del sujeto mujeres, intentaremos puntualizar la relación entre el fin del universalismo (y toda su política representativa) y la deconstrucción del sexo/género; (3) señalar una cierta aporía o desfasaje que tanto Braidotti como Butler subrayan entre estos desarrollos teóricos pos-identitarios y la práctica política. Caracterizaremos el dilema como una cierta disyunción entre lo conceptual y lo político.
PALABRAS CLAVE: materialismo, feminismo, universalismo, diferencia, práctica política.

ABSTRACT: Is there a new materialism? Of bodies that remake and dismantle themselves successively, from a history of roots that are themselves bodily, that must create a sexual grammar to narrate itself? We propose to search for a common thread between some feminist positions that attempt to found a new materialism and redefine what matter means, and therefore locate the role of language, affects and thought – those immaterial materials– in a new perspective, beyond gender roles and norms.
Come back to matter: read from feminism, this idea has multiple layers, that we propose to unravel in this way: 1) to problematize, from Braidotti, the link between becoming and sexual difference; 2) departing from the conception of Butler's as a theory that deconstructs the possibility of the universal subject women (and all its representative politics) and the deconstruction of sex/gender; 3) to point out a certain aporia or gap that both Braidotti and Butler underline between those development of

* **E-mail:** veronicagago@hotmail.com

post-identitarian theoretical approaches and political practice. We characterize that dilemma as a certain disjunction between the political and the conceptual.
KEYWORDS: materialism, feminism, universalism, difference, political practice.

¿Hay un nuevo *materialismo*? ¿De cuerpos que se rehacen y desmontan sucesivamente, de una historia de raíces también corpóreas, que debe inventar una gramática sexuada para narrarse? Nos interesa rastrear un hilo común en ciertas posiciones feministas a partir de la preocupación por fundar un nuevo materialismo, redefinir a qué se le llama materia y, por tanto, ubicar el papel del lenguaje, los afectos y el pensamiento –esas materias inmateriales– en una nueva perspectiva, más allá de las normas del género.

Volver a la materia: leída desde el feminismo esta idea tiene varias *capas* y da lugar a un mapa complejo del debate teórico que aquí nos interesa desentrañar del siguiente modo: Por un lado, (1) ahondar en la categoría de *devenir-mujer* (Deleuze-Guattari) en relación al modo en que la discute Braidotti – quien se apoya en Luce Irigaray – y su perspectiva del *nomadismo* para problematizar la relación entre devenir y diferencia sexual. En segundo lugar (2), analizaremos la concepción de Butler –a partir de su *genealogía feminista* de la categoría de mujeres– como una teoría que deconstruye la posibilidad de un *universalismo* del sujeto mujeres. Intentaremos puntualizar la relación entre el fin del universalismo (y toda su política representativa) y la deconstrucción del sexo/género. Finalmente, (3) como tercer bloque de problemas, que lo insertaremos en cada uno de los anteriores, quisiéramos marcar una cierta aporía o desfasaje que tanto Braidotti como Butler subrayan entre estos desarrollos teóricos pos-identitarios y la práctica política. Caracterizaremos el dilema como una cierta *disyunción* entre lo conceptual y lo político. En el caso de Braidotti, lo trataremos a partir de una tensión entre la idea de escribir-pensar-reivindicar una *sexualidad femenina* y la frontera en la cual la categoría misma de sexualidad se vuelve una codificada distribución de lugares. En el caso de Butler la tensión la ubicaremos en la categoría de *universalidad*: teóricamente rechazada y, al mismo tiempo, prácticamente considerada en su "uso estratégico" para cierto activismo.

Devenir-mujer y diferencia sexual

La feminista italiana Rosi Braidotti a través de la noción de "materialismo encantando" reúne dos perspectivas que le interesan: la de Gilles Deleuze (y su idea de "devenir mujer") y la de Luce Irigaray (y su idea de "trascendental empírico"), ambas tomadas como declaraciones de guerra contra los postulados lacanianos. Con la fórmula del materialismo encantado, Braidotti expone los elementos que unidos parecerían aporéticos, justamente para demostrar la falsedad de un binarismo que los distancia o los vuelva excluyentes. Postula así

un materialismo que se aleja de las concepciones marxistas clásicas e incluye la afectividad como materia del proceso de pensamiento, rompiendo la división tradicional entre un `idealismo´ pensante (universal y abstracto) y un `materialismo´ despojado de conceptos y afectos. Sinteticemos las dos preguntas conceptuales sobre las cuales construye la feminista italiana su pensamiento.

Por un lado: ¿Qué significa una forma femenina de la trascendencia empírica (que anima la relación íntima de lo femenino con lo divino) que se sustenta en una "inmanencia radical"? Esta es la pregunta que Braidotti retoma de Irigaray para explorar la materialidad incorpórea y la corporeidad inmaterial que da lugar a un nuevo tipo de materialismo, capaz de hacer de la materia originaria de lo materno una sensibilidad e imaginación primera que se proyecta al mundo.

De Deleuze convoca otra interrogación: ¿cuál es el momento pre-discursivo del pensamiento?

> El estilo rizomático de Deleuze pone en primer plano las bases afectivas del proceso del pensamiento. Es como si más allá/detrás del contenido proposicional de una idea hubiera otra categoría: la fuerza afectiva, el nivel de intensidad, el deseo o la afirmación que transmite la idea y, en última instancia, gobierna su valor de verdad.

Así, la relación instrumental que el capitalismo dispone con las raíces afectivo-materiales del sujeto es combatida por Deleuze desde un "erotismo del pensar".

Al interior de esta afinidad político-epistemológica, se plantea sin embargo un debate: específicamente en relación a la categoría trabajada por Deleuze y Guattari de *devenir-mujer*. Propongo sintetizarlo en las siguientes preguntas-ejes, cada una puerta de entrada a cuestiones políticas fundamentales:

a) ¿Tiene validez disolver la diferencia sexual hacia una teoría del devenir impersonal-maquínico? ¿Son ambas cuestiones incompatibles?

Para Braidotti la diferencia sexual es lo que sustenta una *política de la localización* y, por tanto, visibiliza la *asimetría* entre los sexos. De allí que reivindica que la diferencia sexual se ubique en el centro del debate de la filosofía posestructuralista. La noción de *devenir* es planteada por Deleuze-Guattari como un *continuum* de indiferenciación que los autores denominan "involución": "El devenir es involutivo, la "involución" es creadora. Regresar es ir hacia el menos diferenciado". Podemos detectar aquí un primer punto problemático: ¿cómo se relaciona la categoría de indiferenciación propuesta por los autores con la de diferencia sexual?

Para Braidotti, los filósofos franceses, disuelven el sujeto en un flujo de deseo sin negatividad, con las siguientes consecuencias: a) no le reconocen

ninguna prioridad a la diferencia sexual y atribuyen los mismos gestos psíquicos y políticos a hombres y mujeres por igual; b) quedan atrapados en una ambivalencia sobre la diferencia sexual dentro del proyecto del devenir mujer que es uno de los devenires posibles y el único por el cual todos los devenires deben pasar (según Deleuze-Guattari).

La reinvención de un "materialismo corporal" que se propone Braidotti junto a las "feministas de la subjetividad", pone el énfasis en la estructura corporizada, sexualmente diferenciada, del sujeto hablante. Y su proyecto nómade –su fuerza como ficción política– es justamente la de encarnar una interpretación *situada* de esa subjetividad[309]. Sin embargo, Deleuze-Guattari, bajo la idea de involución, desubjetivizan el proceso de devenir como relación transversal entre heterogeneidades puras. En esa indiferenciación, la idea misma de diferencia sexual se deshace. ¿Por qué?

1. Porque la diferencia sexual, para Deleuze-Guattari, funciona a un nivel molar mientras que el devenir se despliega a un nivel molecular. El primero funciona produciendo "filiaciones", el segundo "transversalizaciones"[310].

2. Porque la postulación de un devenir-mujer como momento de pasaje de todo devenir refiere a una generalización de esa política molecular. Esto no implica un desconocimiento de lo corpóreo pero sí su progresivo devenir *indiscernible* en tanto disolución de todo cuerpo-ya-codificado. En este sentido, Deleuze-Guattari sitúan también en primer lugar la cuestión del cuerpo, pero para denunciar que se trata del "cuerpo que nos roban para fabricar *organismos* oponibles. (…) A quien primero le roban su devenir para imponerle una historia o una prehistoria, es a la joven". La contrafigura es la del *cuerpo sin órganos*: "Por eso, inversamente, la reconstrucción del cuerpo sin órganos, el anorganismo del cuerpo, es inseparable de un devenir-mujer o de la producción de una mujer molecular".

Ahora, estos modos de ubicar a la diferencia sexual como parte de un binarismo –y un organismo– a descomponer, trae algunos problemas desde la óptica feminista. Pasemos a los argumentos de Luce Irigaray, que Braidotti también hace suyos.

Estas imágenes deleuziano-guattarianas, para Irigaray, tienen como trasfondo cierta idea de "desposesión": la idea de "cuerpo sin órganos", dice, recuerda a la "condición de desposesión del sí mismo corporal", es decir, a la condición históricamente asociada a la femeneidad: estar estructuralmente

[309] Un punto interesante para desarrollar sería plantear las diferencias entre la idea existencialista de situación (y su uso por parte de Simone de Beauvoir) y la noción de lo situado (saberes situados, por ejemplo) para las feministas post-estructuralistas.

[310] Citemos: "Lo que nosotros llamamos aquí entidad molar es, por ejemplo, la mujer en tanto que está atrapada en una máquina dual que la opone al hombre, en tanto que está determinada por su forma, provista de órganos y de funciones, asignada como sujeto. Pues bien, devenir-mujer no es imitar esa identidad, ni siquiera transformarse en ella".

escindida. Como parte de la polémica, Irigaray intenta un movimiento de reposesión: se propone reterritorializar ese concepto en el cuerpo concreto e histórico de las mujeres. Dice: "¿No es el cuerpo sin órganos la condición histórica de las mujeres?".

La condición de las mujeres es justamente –sostiene Irigaray y acuerda Braidotti– la que está *históricamente* marcada por los rasgos de semejanza con la máquina y lo inorgánico, así como con la fluidez y la dispersión. Rasgos que Deleuze-Guattari atribuyen al devenir. En este sentido, pareciera que para estas autoras la categoría de devenir, en el caso de las mujeres, termina diluyendo la condición de las "mujeres reales" a favor de una conceptualización de flujos impersonales. En este movimiento, ellas ven debilitarse la diferencia sexual como *asimetría*: es decir, como modo de dar cuenta de una situación histórica concreta.

b) ¿Es posible salir del binarismo –y su construcción especular de identidades– sin dejar de lado la diferencia sexual?

La cuestión del binarismo condena a una dialéctica en la que la mujer siempre es lo "otro"; es decir: depende de una definición *negativa* en relación al sujeto universal (masculino). Este modo de delimitar y a la vez secundarizar la posición femenina ha sido denunciado –desde el interior de una posición dialéctica– por Simone de Beauvoir.

Para salir de la dialéctica, el feminismo ha apostado a la radicalización de la diferencia como *diferencia pura* (Irigaray). De este modo, la imagen de lo femenino "condenado" a lo *específico* y a la *inmanencia* que De Beauvoir subrayaba como atributos propios de lo "otro" femenino, pueden ser releídos desde el feminismo de la diferencia como modos positivizados de relación de lo femenino con el mundo en tanto vínculos que van más allá del universalismo abstracto.

La invectiva deleuziana-guatariana de descolonizar el sujeto corporizado del dualismo sexual es valorada por Braidotti. Y, en este sentido, la noción de devenir aporta un modo de "distribución topológica" no puramente identitaria de los procesos de subjetivación. Ahora, ¿cómo hacer que esa descolonización del dualismo –y su grilla binaria– no abstraiga la diferencia sexual? Es claro que el dualismo de oposición de género forma parte del "discurso monológico del falogocentrismo". Pero, tomando esto como premisa, las opciones parecen abrirse hacia a) una indistinción/indiferenciación de sexualidades; b) la afirmación de la diferencia sexual sin que incluya la distribución jerárquica de lugares como inherente a la diferencia.

Braidotti se define por la segunda opción y critica la primera que responde a la posición de Deleuze-Guattari. Más allá del debate existencialista, dice, el feminismo de la diferencia ha mostrado que la diferencia no tiene intrínsecamente en su interior la carga de "alteridad desvalorizada". Más bien

lo contrario: Braidotti se niega a una rápida disolución de la diferencia en nombre del sujeto pos-metafísico y propone valorizar la *diferencia sexual como proyecto*. Es decir, abrir la diferencia sexual más allá del binarismo.

c) ¿Por qué el *devenir mujer* es un paso para todos los devenires minoritarios y a la vez un argumento contra la construcción del sujeto feminista (nómade)?

En este punto nos parece que la discusión principal puede ubicarse alrededor de la cuestión de la *temporalidad.* Para Deleuze y Guattari el devenir se opone a la historia. Este argumento se desprende de la diferencia que ambos hacen entre tiempo del devenir molecular (*aion* como "tiempo indefinido del acontecimiento") y el tiempo continuo (*chronos* como el tiempo que "desarrolla una forma y determina un sujeto"). Dicen Deleuze-Guattari: son dos modos de individuación, dos modos de temporalidad. Braidotti critica al *devenir-mujer* como abstracción de la historia de luchas de las mujeres y sostiene que Deleuze-Guattari ubicarían este acumulado experiencial en el tiempo continuo (tiempo histórico). Por tanto, la idea de devenir "deja de lado la posibilidad de "generizar" el tiempo y la historia". La indiferenciación a la que alude el concepto de devenir –y que señalamos más arriba como contrapuesto a la diferencia sexual– implica también una indiferenciación *temporal*.

Esta cuestión está en juego también en la pregunta a) que tratamos antes, referida al devenir-impersonal-maquínico que desintegra la prioridad de la diferencia sexual, arrastrándola más bien a una indiferenciación pos-sexual. Nuevamente vemos que ese devenir maquínico pareciera prescindir de un tiempo cronológico para, más bien, disolver la coordenada temporal en un movimiento intensivo de decodificación (o desterritorialización).

En este punto podemos unir la argumentación de Irigaray y Braidotti: ambas parecen sostener que la indiferenciación y el abandono del nivel del tiempo histórico arrebatan a las mujeres su acumulado de luchas, su condición histórica, el proceso concreto por el que, precisamente, se deviene mujer (y no se nace mujer).

Deleuze-Guatari no niegan ese nivel pero sí advierten que puede funcionar como trampa:

> Por supuesto, es indispensable que las mujeres hagan una política molar, en función de una conquista que realizan de su propio organismo, de su propia historia, de su propia subjetividad: "nosotras en tanto que mujeres.." aparece entonces como sujeto de enunciación. Pero es peligroso adaptarse a un sujeto de este tipo, que no funciona sin agotar una fuente o frenar un flujo. (…) hay, pues, que concebir una política femenina molecular, que se insinúa en los enfrentamientos molares y pasa bajo ellos, o a través de ellos.

Sin embargo, Braidotti insiste: además de señalar que el devenir mujer tiene un enfoque inconsistente, sostiene que disuelve la diferencia sexual "en un

devenir generalizado e independiente del género" cuando se trata de una diferencia estructural básica que no puede perderse entre otras. A la vez, denuncia una suerte de falsa equiparación: "supone una simetría en las posiciones de hablantes de los dos sexos" que evitaría pensar los modos diferentes en que cada posición debe enfrentar y salirse del modo falogocéntrico. La asimetría, además, no es una cuestión simplemente de aceptación de posiciones, sino una asimetría psíquica, conceptual y política producida históricamente.

d) ¿En qué sentido la teoría del devenir puede definirse como pos-identitaria y pos-género? ¿Qué usos tiene para el pensamiento feminista?

La cuestión es si la diferencia sexual *encapsula* una subjetividad –la congela y reproduce así una producción normativa del poder– o si *expresa* la posibilidad de afirmar una secuencia histórica de luchas, de producción de singularidades, más allá de una normativa de género.

Si el pensamiento feminista –incluso como aporte epistemológico– se expone a la propia deconstrucción del sujeto mujer, a su desencialización radical, la cuestión problemática está ya desplazada a ese terreno: ¿cómo privilegiar una mirada del sujeto teniendo en cuenta su complejidad, su carácter de proceso de antagonismo a la vez que no se desecha la condición histórica de las mujeres? O, en palabras de Braidotti, "¿cómo rearmar una visión de la subjetividad femenina una vez que se han derrumbado las certezas del dualismo de género?". En este sentido, la diferencia sexual no deja de ocupar un lugar pero debe, a su vez, ser también deconstruida, desmultiplicada. La diferencia sexual –ya no naturalizada ni congelada en sus formas históricas– es un proyecto si permite a las mujeres pensar todas sus otras diferencias.

¿Una paradoja para el pensamiento feminista post-estructuralista?

Retomemos: pareciera que el desacople entre la perspectiva nómade que plantea Braidotti y el punto de vista del devenir de Deleuze-Guattari diera lugar a una paradoja específica para el pensamiento feminista: ¿cómo conciliar la deconstrucción del sujeto identitario, siempre falsamente universal, a favor de la multiplicación desjerarquizada de diferencias y, al mismo tiempo, sostener la existencia de una subjetividad femenina que se afirma a partir de la diferencia sexual?[311]

[311] Braidotti advierte la centralidad de este punto: "Una de las cuestiones esenciales de este proyecto es cómo uno puede defender simultáneamente la pérdida del paradigma clásico de la subjetividad y la especificidad de un sujeto alternativo. Dado que la reafirmación de la diferencia sexual por parte de las feministas se remonta al momento histórico de la modernidad misma –esto es, al momento de la pérdida del paradigma racionalista y naturalista– las

La noción de devenir es precisamente uno de los intentos más radicales de la filosofía post-estructuralista por conceptualizar/dramatizar esa "nueva visión de la subjetividad en general" que reclama la autora italiana. "Devenir nunca es imitar, ni hacer como, ni adaptarse a un modelo, así sea de justicia o de verdad. No hay un término del que se parta, ni uno al que se llegue o se deba llegar. Tampoco dos términos que se intercambian", argumentan Deleuze-Guattari.

La discusión se encadena con otra: ¿podemos sostener la categoría de sujeto? La idea misma de sujeto siempre parece guardar una imagen de soberanía: soberanía del sujeto sobre las cosas, sobre el mundo, sobre los otros, sobre sí mismo/a. Un primer desplazamiento se produce con la noción de subjetividad que a la vez que difumina los bordes de "un" sujeto, también disloca la unidad entre conciencia y sujeto (como lo anticiparon la tríada Marx-Nietzsche-Freud).

El punto de vista del nomadismo al intentar incorporar la idea de *discontinuidad* y *parcialidad* como categorías clave del proyecto político transita por una idea de subjetividad que ya ha sido deconstruida y des-esencializada. Sin embargo, aparece –frentes a las exigencias del activismo– una nueva necesidad *estratégica*: la de una "re-esencialización" dice Braidotti.

¿Qué cuerpo?

La posición feminista nómade de Braidotti se caracteriza por su flexibilidad: permite incorporar, o hacer funcionar en la máquina nómade de figuraciones, las diversas comprensiones actuales de la subjetividad femenina: como una construcción (De Lauretis), como una mascarada (Butler), como una diferencia positiva (Irigaray), como trampa ideológica (Wittig) o como figuras de dicción colectiva (Haraway).

Una hipótesis: esta flexibilidad –casi antropofágica– de la perspectiva nómade se vincula a la exigencia de pensar la "estructura corporizada del sujeto" en toda su complejidad y diversidad. Es decir: estas imágenes diferentes buscan componer un materialismo corpóreo que no puede definirse de manera unívoca porque no hay definición unívoca, soberana, del cuerpo. Y porque, al mismo tiempo, todas esas imágenes amplían la idea de género para entenderlo como ficción, tecnología y/o proceso. El objetivo, en todo caso, es movilizar la noción de género hacia un nuevo plano conceptual. Porque si para salir de aquella trillada idea de que "la biología es destino", una de las derivas de la categoría de género fue volverlo culturalista, hoy la dualidad a la que respondía esa opción está sometida a crítica en todas sus variantes: naturaleza/cultura,

feministas tienen a su cargo la doble tarea de destacar la necesidad de establecer una nueva visión de la subjetividad en general y una visión específicamente sexual de la subjetividad femenina en particular".

cuerpo/mente, sexo/género. El ciclo de contraposición sexo-género ha sido puesto en cuestión en la medida que conforma un mismo andamiaje de oposición dialéctica y en tanto que para negar uno de sus términos, afirma el otro y mantiene la veracidad de la oposición.

Podemos decir que se llega así a una recuperación del cuerpo –desde el pensamiento feminista que estamos reseñando– pero ya no en su sentido biológico ni en su pura dimensión culturalista, sino como corporeidad afectivo-pensante-maquínica. Reivindicar la diferencia sexual desde un nuevo materialismo implica no tener que negar el cuerpo ("liberarse del cuerpo" como pretendía cierto feminismo ilustrado) para desprenderse de lo que supuestamente confinaba a las mujeres a la inferioridad. Esta reconceptualización del cuerpo es un punto fundamental para, por un lado, no limitar la perspectiva feminista a una crítica reactiva de la "sobrecorporización" con que las mujeres eran entendidas en contraposición a la "descorporización" sobre la que se basaba la racionalidad universalista masculinista. Pero, por otro, porque permite entender al cuerpo de un modo mucho más complejo: podríamos decir, en términos spinozistas, como superficie transindividual de afecciones. O, en palabras de Haraway, como "híbridos compuestos de encarnación técnico-orgánica y de textualidad"[312].

Braidotti en este punto sigue a Deleuze: define el cuerpo como un "sustrato de materia viva dotada de memoria (…) un fluir pura de energía, capaz de múltiples variaciones". Y apunta a un feminismo capaz de construir una "topología de las pasiones políticas" (retomando la lectura deleuzeana de Spinoza y Nietzsche). A este nivel *intensivo* de conceptualización del materialismo corpóreo, Braidotti vuelve a preguntarse: "¿cómo explicar un proceso de *devenir* fortaleciendo al mismo tiempo la capacidad de acción histórica de las mujeres?".

Una premisa: una debe empezar por reconocerse como "no una" dice Braidotti, parafraseando la fórmula de Irigaray que sostiene que el sexo femenino es justamente el sexo "que no es uno". Al mismo tiempo, Braidotti reivindica una "corporización estratégicamente reesencializada: *reelaborando* las estructuras multiestratificadas del sí mismo corporizado de cada uno". De este modo pone a funcionar la diferencia sexual para producir localizaciones de "las múltiples voces corporizadas de mujeres feministas", y es a este dispositivo que lo llama *nomadismo.*

Es interesante traer aquí la forma en que Teresa de Lauretis[313] expone la diferencia sexual en relación a una multiplicidad. Ella advierte que, de otro

[312] Donna HARAWAY: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.

[313] El texto al que nos referimos aquí es "La tecnología de género", publicado en revista Mora, Nº 2, Buenos Aires, 1996.

modo, tal categoría implicaría limitarse a una "oposición sexual universal", secundarizando otros niveles de las diferencias; en particular: 1. las diferencias entre mujeres y 2. las diferencias dentro de las mujeres. Además, de Lauretis también sugiere que la diferencia sexual no tiene necesariamente en cuenta un sujeto múltiple y contradictorio, socializado/a también en relaciones de raza y clase (que parecerían desplazadas si la diferencia sexual pasa a ocupar el papel de *contradicción principal*).

La incorporamos a este texto porque de Lauretis reseña y comenta la perspectiva de Braidotti y su lectura de la filosofía francesa posmoderna: señala, en coincidencia con la autora italiana, "el rechazo firme de cada filósofo [se refiere en particular a Derrida, Foucault, Lyotard y Deleuze] de identificar la femineidad con las mujeres reales": "Por el contrario, es solamente abandonando la insistencia en la especificidad sexual (género) que las mujeres, como ellos lo ven, podrían ser el grupo social mejor calificado (porque son oprimidas por la sexualidad) para adoptar un sujeto radicalmente "otro", des-centrado, de-sexualizado". La objeción vuelve a recaer –según la argumentación de de Lauretis– sobre la *ahistoricidad* de la figura de la femeneidad a la que estos autores apelan: puramente textual en Derrida, desplazando la diferencia sexual por un "cuerpo de placeres difusos" en Foucault o por "superficies investidas libidinalmente" en Lyotard o, finalmente, en el caso de Deleuze, difuminándola "en un lugar corporal de afectividad indiferenciada, y por lo tanto un sujeto liberado de (auto) representación y los constreñimientos de la identidad". Así, la figura del "devenir mujer" es parte, para la autora, de una arquitectura teórica que niega a las mujeres la historicidad de sus luchas y sus (auto)construcciones micropolíticas que trazan un verdadero afuera respecto del contrato social heterosexual[314].

Los niveles de deconstrucción, entonces, parecen diferenciarse: tanto Braidotti como de Lauretis cuestionan la fijación de la diferencia sexual a los esquemas interpretativos binarios, discuten la categoría de género cuando ésta deja de lado su carácter de construcción no unívoca, descreen de la posibilidad del sujeto "mujer" y abren su composición a varios niveles de diferencias (como ya vimos: entre las mujeres, dentro de las mujeres) pero, al mismo tiempo, ponen una frontera con el modo en que los filósofos de la diferencia (con los

[314] En este sentido, es fundamental la teorización de Carole Pateman que analiza el contrato sexual como parte *reprimida* del contrato social y *desplazada* bajo la forma de contrato matrimonial. En una lúcida crítica a los relatos "originarios" de la ficción política del contractualismo, Pateman señala: 1. Que el pacto originario es sexual en el sentido de que es patriarcal: establece el derecho político de los varones sobre las mujeres; 2. Que es sexual en tanto establece un orden de acceso de los varones al cuerpo de las mujeres; 3. Por tanto que las mujeres son el objeto del contrato y 4. Que el contrato sexual es el vehículo por el que los hombres transforman su derecho natural sobre la mujer en la seguridad del derecho civil patriarcal. En este sentido, la autora señala que la diferencia sexual es la diferencia entre libertad y sujeción. Ver *El contrato sexual* (1988), Antrophos/UAM, 1995, Barcelona.

que, ya señalamos, hay fuertes líneas de coincidencia) deconstruyen e indistinguen la diferencia sexual. De Lauretis, además, vincula a este deconstruccionismo con un riesgo extra: la aparición del llamado "postfeminismo": "esta clase de deconstrucción del sujeto es efectivamente una manera de recontener a las mujeres en la femineidad (Mujer) y reposicionar la subjetividad femenina *en* el sujeto masculino, como quiera que sea definido".

Para finalizar, puntualizamos lo que hemos llamado al inicio una cierta disyunción político-conceptual. Algunos de sus puntos:

1. Esta aporía que venimos marcando en estas páginas entre los *ajustes* que deben calibrarse permanentemente entre el fin de un paradigma moderno del sujeto (crisis que Braidotti valoriza como oportunidad para el pensamiento feminista) y la reivindicación de una subjetividad alternativa como "sujeto pensante sexuado femenino". Sujeto que, como modo de asumir su no-simetría, debe hablar lo femenino, pensarlo, escribirlo y representarlo en sus propios términos porque para Braidotti "la repetición de las posiciones femeninas es una estrategia discursiva que engendra diferencia".

2. La idea de que "la mujer" ya no es el modelo dominante ni prescriptivo para la subjetividad femenina da lugar a una comprensión múltiple de esa subjetividad que, al mismo tiempo, es el sustento del proyecto político-epistemológico del nomadismo. Al mismo tiempo, la idea de "corporización estratégicamente re-esencializada" tensiona esa multiplicidad de modo que la diferencia sexual no sea un modelo binario pero tampoco se diluya en la pura deconstrucción de las diferencias.

3. Braidotti argumenta que la perspectiva de Deleuze-Guattari parece decir "es como si las feministas se equivocaran en el plano conceptual aunque tienen razón en el plano político al afirmar una sexualidad específicamente femenina". Si para los autores, el énfasis en lo femenino es limitativo respecto de una multisexualidad, Braidotti intenta acercar políticamente lo máximo posible una idea no restrictiva de lo femenino con la deconstrucción de la institución de la sexualidad y sus identidades. Y en esa tensión se mueve permanentemente su discurso.

Anti-universalismo y diferencia sexual

Butler, anticipábamos, advierte la ambigüedad sobre el reclamo de *universalidad de las mujeres*: teóricamente lo considera una "exclusividad negativa y excluyente". De hecho, al radicalizar la crítica de la política como representación, se desprende la crítica de la unidad de un sujeto que le es consustancial. Si no se considera al patriarcado como "estructura universal de opresión femenina", ¿qué unifica a las mujeres? Además de salir de una perspectiva un tanto victimista –que considera que las mujeres pueden o deben

unirse porque comparten una misma opresión y, por tanto, que la política consiste en `tomar conciencia´ de ese hecho–, en el mismo movimiento deshace la base representativa sobre la que se sustentan las reivindicaciones feministas. Pero sobre todo, es salirse de la oposición binaria masculino/femenino en la que adquiere sentido tal representación.

A pesar de esta deconstrucción de fondo –desfundamentación de corte nietzscheano de la política–, Butler sostiene que el universalismo puede tener un uso estratégico importante "como categoría no sustancial y abierta" en prácticas militantes. Sus propuestas son coaliciones sin contenido anticipado, más bien agrupamientos ad-hoc, que no exigen de una condición de solidaridad previa y perdurable más allá de la alianza puntual y, nuevamente, estratégica.

Esto, al menos, plantea dos cuestiones:

a) ¿es posible tener algo en común sin dar lugar a un universal?

Aclaremos: Butler también rechaza el intento de cierto feminismo de fundamentarse –epistemológica y políticamente– en ficciones originarias de un matriarcado o en "estructuras aparentemente transculturales de la feminidad" como la maternidad, la sexualidad y la escritura femenina. Una hipótesis: la idea de lo común funcionaría en Butler como *pura invención.* Invención de formas de vida, de estilos corporales y de modos de existencia que son parte de estrategias de "repetición subversiva", de "discontinuidad paródica".

b) ¿es posible una idea de lo universal que no implique neutralidad o abstracción de las diferencias concretas?

La identidad, como construcción de un universal capaz de generalizar rasgos, tiene un efecto puramente estabilizante: supone, atribuye y performatiza una "coherencia" y una "continuidad" que vuelven a la persona *inteligible* socialmente; a la vez que funcionan como frontera frente a lo discontinuo e incoherente. Vemos aquí una operación propiamente foucaultiana en la argumentación de Butler: marcar que lo discontinuo mismo es un *efecto* de la normatización del poder. Esta radicalización de la hipótesis del poder como instancia productiva (y no meramente prohibitiva o limitativa) tiene un riesgo: terminar atribuyendo al poder una omni-racionalidad y, por momentos, no poder afirmar un principio alternativo de producción de diferencia, de resistencia. Butler se mueve en esa tensión: lo abyecto es a la vez producción del poder y brecha posible de su desarticulación o burla. (Volveremos sobre esto más abajo)

Nuevo materialismo

Retomemos la idea de devenir. Butler radicaliza la perspectiva de De Beauvoir: sí, el cuerpo es una situación y una no nace mujer, sino que deviene mujer. Pero Butler más bien pregunta: ¿no es posible devenir otra cosa? ¿Qué sería una práctica de discontinuidad que rechaza el heterosexismo existente en el núcleo de la diferencia sexual?

Decíamos más arriba que a la categoría de género, como parte de su revisión crítica, se la intentó despegar de un uso culturalista que actuaba como contraparte –y en respuesta– al uso naturalista del sexo. En ese intento desestructurador, la argumentación de Butler[315] es radical. Digamos que la *operación Butler* consiste en negar que el género pueda interpretarse como una construcción cultural "que se impone sobre la superficie de la materia, o bien entendida como "el cuerpo" o bien como su sexo dado".

De aquí que la deconstrucción tiene un efecto encadenado sobre las categorías de sexo-cuerpo-género. El sexo no es lo que irremediablemente pertenece a la naturaleza y sólo es afectado por la cultura en una segunda instancia, sino el proceso por el cual un "ideal regulatorio" –un conjunto de normas– lo materializan en el cuerpo por medio de su reiteración. La idea de reiteración muestra la necesidad constructivista de esas sexualidades adecuadas a las normas, es decir, "inteligibles" para la vida social. De este modo, la noción que articula esta deconstrucción en cadena es la de *performatividad*: las normas regulatorias del *sexo* obran performativamente para constituir la materialidad de los cuerpos y así materializar el sexo del cuerpo y la diferencia sexual a favor del imperativo heterosexual.

La naturaleza deja de concebirse como tabula rasa sobre la que se inscribe lo social: hay mecanismos concretos por los que el sexo se convierte en género de modo tal que muestran su carácter construido y *contingente.* Al respecto, anota Butler: entender la naturaleza "como conjunto de interrelaciones dinámicas se adapta mejor tanto a los objetivos feministas como a los ecológicos (y, para algunos, produjo una alianza, de otro modo improbable, con la obra de Gilles Deleuze)". Esto pone en tela de juicio el modelo según el cual lo social actúa unilateralmente sobre lo natural y le imprime sus parámetros y sus significaciones".

En todo caso, lo que queremos señalar es –tras haber sintetizado más arriba el proyecto de Braidotti como el de un nuevo materialismo corpóreo– que Butler también propone "un retorno a la noción de materia". Específicamente: *materia* no como sitio o superficie, sino "como un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia". Se trata de una materia que es expresiva de los efectos productivos del poder (el ideal regulatorio). Y, al

[315] Trabajaremos aquí a partir de dos textos de Judith Butler: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (1990), Paidos, Barcelona, 2007 y *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, "Introducción", Paidos, Buenos Aires, 2002.

mismo tiempo, efecto de un despliegue temporal, construcción tras una reiteración de prácticas. En esa cuña temporal, Butler ubica la materia: su carácter contingente, su capacidad de no-repetición, su plasticidad histórica: "En virtud de esta misma reiteración se abren brechas y fisuras que representan inestabilidades constitutivas de tales construcciones, como aquello que escapa a la norma o que la rebasa, como aquello que no puede definirse ni fijarse completamente mediante la labor repetitiva de esa norma".

Esta idea de constructivismo de la materia, se propone ir más allá de la oposición entre un constructivismo que sería meramente lingüístico y una materialidad pura de los cuerpos, pre-discursiva en un sentido despojado (como cierta versión simplificada de un idealismo opuesto a un materialismo también simplificado). Desde esta perspectiva, la construcción de un afuera radical –lo que Butler llama el "exterior constitutivo"– es lo que permite un corrimiento de la división entre sexos según la matriz heterosexual: es el *afuera* que va más allá de la lógica de las posiciones binarias y permite "desbaratar" la distribución misma de lugares, sostenida en una "performatividad discursiva". A la vez ese afuera que puede no materializar la norma y ser disruptivo, funciona también como frontera para delimitar los cuerpos que sí materializan la norma ("los cuerpos que importan"). Entonces,

> ¿Qué oposición podría ofrecer el ámbito de los excluidos y abyectos a la hegemonía simbólica que obligara a rearticular radicalmente aquello que determina qué cuerpos importan, qué estilos de vida se consideran "vida", qué vidas vale la pena proteger, qué vidas vale la pena salvar, que vidas merecen que se llore su pérdida?

La cuestión política toma como eje esta misma ambigüedad: la frontera móvil que se traza entre reclamar nuevas legitimidades, más allá de los cuerpos que sí importan y de las vidas que sí son valoradas, y la inclusión en ese campo de inteligibilidad social que es siempre una borde de exclusión de otros/as.

BIBLIOGRAFÍA:

BRAIDOTTI, Rosi, *Sujetos nómades*, Paidos, Buenos Aires, 2000.

_____ *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Akal, Madrid, 2005.

BUTLER, Judith; *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (1990), Paidos, Barcelona, 2007.

_____ *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Introducción, Paidos, Buenos Aires, 2002.

DE LAURETIS, Teresa; "La tecnología de género", publicado en revista *Mora*, Nº 2, Buenos Aires, 1996.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix; *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1998.

HARAWAY, Donna; *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.

PATEMAN, Carole; *El contrato sexual* (1988), Antrophos/UAM, Barcelona, 1995.